

# Diaria

DE CAMPO

BOLETÍN INTERNO DE LOS INVESTIGADORES  
DEL ÁREA DE ANTROPOLOGÍA

MAYO-JUNIO 2007 / No. 92

INCLUYE  
SUPLEMENTO



9<sup>o</sup>  
*Aniversario*

EN IMÁGENES

CARTE DE VISITE

COLECCIÓN PÉREZ SALAZAR



Personaje de Puebla. Manuel Rizo, ca. 1870. © BNAH-INAH.  
Portada: Señorita de París. A. A. Disdéri, ca. 1870. © BNAH-INAH.

# 9<sup>o</sup> Aniversario



Las imágenes que ilustran este número de *Diario de Campo* y su *Suplemento* forman parte de la COLECCIÓN PÉREZ SALAZAR de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. Celebramos la iniciativa de la Mtra. Julieta Gil, Directora de la BNAH, de ofrecernos la posibilidad de dar a conocer tan importante e interesante acervo. Agradecemos sinceramente su decidido apoyo, así como el de sus entusiastas colaboradores Sonia Arlette Pérez y Miguel Ángel Gasca. Agradecemos también la invaluable colaboración del Arquitecto Francisco Pérez de Salazar, a quien debemos la integración de dicho acervo. Sin duda, la publicación de estos materiales constituye una excelente forma de celebrar nuestro noveno aniversario. Muchos de los personajes que aparecen en las imágenes no han podido todavía ser identificados. Tal vez nuestros lectores podrán contribuir a tal identificación. Agradeceremos cualquier aportación al respecto. (G.A.)



Princesa Inés de Salm Salm. Cruces y Campa, ca. 1867. © BNAH-INAH.

# Contenido

5	Editorial
6	En Imágenes
20	Proyectos INAH
72	Reflexiones
108	Novedades Editoriales y Revistas Académicas
116	Reseñas y Noticias
129	Actividades Académicas y Culturales
135	Diplomados, Cursos, Posgrados y Seminarios
148	Premios y Otras Convocatorias





F.J. Gómez. Elliott & Fry, ca. 1876. © BNAH-INAH.

Quizá no sea exagerado decir que la antropología es uno de los emblemas del siglo XX, de sus sueños y contradicciones. Como tal, la disciplina ha visto aparecer y desaparecer las más diversas corrientes, que difieren tanto en la forma en que piensan la realidad, como en la ética que rige el trabajo antropológico. Para dar un solo ejemplo de los proyectos opuestos que han emanado en su seno, que el lector fácilmente podrá multiplicar, cierta antropología justificó el colonialismo -recordemos a Malinowski-, pero también generó perspectivas que vaticinaron y alentaron a los movimientos de liberación nacional.

En el plano científico, su historia también resume la lucha entre los rigores de las ciencias duras -la antropología molecular es uno de sus últimos exponentes- y la libertad de imaginación, casi ensayística en el sentido de Montaigne, que demanda el pensar-nos: ese ejercicio que significa reflexionar lo humano, a ese Otro a veces tan cercano y a veces tan lejano. Desde la mirada de un historiador, pareciera que la trayectoria de la antropología fuera pendular: unas veces cargada hacia una suerte de empirismo metódico, y otras hacia una pesquisa de corte filosófico.

México ha sido mucho más que un testigo en este singular vaivén de paradigmas: es un protagonista clave. Aunque encontramos diferencias en los principios teóricos y metodológicos -rastreables incluso en las obras de sus primeros autores, como Manuel Gamio y Moisés Saenz-, podemos hablar de un canon, de una escuela del pensamiento que es conocida internacionalmente como antropología mexicana. Más que un claro sistema axiomático, me parece que con ese nombre se reconoce una forma en que la disciplina es ejercida, una ética y una vocación: cualquiera que sea la corriente en boga, en los trabajos de la antropología mexicana encontraremos por lo general un nudo esencial entre el saber especializado y la práctica social.

Si bien nueve años no son muchos, la fortuna quiso que en su corta vida *Diario de Campo* haya presenciado el cambio de siglo y de milenio, convirtiéndolo en un mirador privilegiado desde dónde conocer la recomposición del pensamiento y la praxis antropológica. Bastión de la antropología mexicana, escaparate de las nuevas formas de ejercer la disciplina, centro de la controversia finisecular, son todos ellos atributos que han convertido a *Diario de Campo* en un eslabón clave para comprender la realidad nacional.

Quise ponderar en primer lugar sus bondades, la importancia nodal que para el gremio tiene la revista, pues considero que, sin escatimar sus aspectos positivos, los albores de su primera década son el momento propicio para realizar una autocrítica e imaginarnos el perfil que este órgano de divulgación deberá tener en los próximos años.

En este sentido, hago un llamado a la comunidad científica del Instituto Nacional de Antropología e Historia para que discutamos fraternalmente, con rigor e imaginación, el papel y características deseables en nuestras publicaciones periódicas. Ellas son herederas de una noble tradición del pensamiento, y su aparición cotidiana requiere de enormes esfuerzos de nuestros profesionales. Sin embargo, no todas cumplen los requisitos que se esperan en una revista académica; doy sólo unos cuantos ejemplos: en ocasiones los artículos no están dictaminados por lo que su publicación no se traduce en estímulos para el investigador; en otros, la periodicidad del órgano es fugaz o errática; en otras la calidad editorial -su cuidado y diseño- demerita el trabajo que académicos y divulgadores pusieron en escribir el artículo.

Un aniversario es momento propicio para la celebración, pero también para planear cómo deseamos construir el futuro. Aprovechemos pues, estos primeros nueve años de *Diario de Campo* para iniciar el debate necesario sobre cómo mejorar las revistas especializadas y de divulgación, de tal forma que ellas sean un digno reflejo de la altísima calidad académica desarrollada en nuestras escuelas y centros de investigación. Me parece que no hay mejor forma para conmemorar un cumpleaños.

Embajador Alfonso de María y Campos  
Director General  
Instituto Nacional de Antropología e Historia







*Carte de visite*  
Colección Pérez Salazar  
*Sonia Arlett Pérez Martínez* 8

Francisco Pérez de Salazar  
y Haro el coleccionista  
*Francisco Pérez de Salazar Vereá* 16



Maximiliano y hermanos. *Valleto y Cia.*, ca. 1867. © BNAH-INAH.



Señorita disfrazada. *La fama de los retratos. Jacobi, Dimmers, ca. 1867.*  
© BNAH-INAH.

## Carte de visite

Colección Pérez Salazar

*La fotografía es siempre nuestra compañera de certezas del pasado y nos ratifica lo que somos hoy. No hay mayor fuerza de rescate del pasado que una imagen. Cada vez que registramos un momento con una fotografía estamos pensando en el futuro.*

Ilonka Casillag  
Centro Nacional del Patrimonio Fotográfico de Chile

Sonia Arlett Pérez Martínez\*

Entre los innumerables y valiosos acervos documentales que resguarda la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia se encuentra el Acervo Fotográfico, constituido por más de 55 mil imágenes de gran riqueza etnográfica, cultural y arquitectónica del país, abarcan parte del siglo XIX hasta principios del XX, periodo en que se da a conocer la invención de la fotografía.

Una de las colecciones más peculiares está formada por las *tarjetas de visita*,<sup>1</sup> reunida por Francisco Pérez Salazar y por ende conocida actualmente como “Colección Pérez Salazar”. La colección consta de 1972 imágenes en formato fotográfico de tarjeta de presentación de 10 x 7.5 cm aproximadamente. Las tarjetas han mantenido el orden de procedencia desde que fueron adquiridas por compra en el año de 1982, se encuentran en buen estado de conservación. Actualmente para que su consulta no cause deterioro, se han digitalizado en su totalidad.

La colección es un repertorio de imágenes que da cuenta de la vida cotidiana y privada de la sociedad decimonónica, de sus gustos, su forma de vida y su representación ante la sociedad. Son retratos de personas, personajes liberales, conservadores, héroes,

\* Es historiadora y responsable de los acervos de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia - INAH.

<sup>1</sup> Cada pieza fotográfica de la Colección Pérez Salazar muestra en su técnica lo que se conoce como tarjeta de visita o *carte-de-visite* en francés. Patentada hacia 1854, en París Francia, por André Adolphe-Eugène Disdéri esta técnica se trata fundamentalmente de la utilización de una cámara que estaba dotada de varios objetivos, 6, 8 y hasta 12 en algunos casos, en vez de la cámara tradicional de un solo objetivo. Esta modificación le permitió imprimir, en la misma placa donde antes sólo cabía una única imagen, hasta 12 pequeñas fotografías de 10 x 7.5 cm, aproximadamente, ello redujo el tiempo de exposición y también el costo. Por sus medidas y su difusión masiva facilitó las colecciones familiares y de personajes famosos. Véase a Gisele Freund, *La fotografía como documento social*, Editorial Gustavo Gilli, Barcelona, España, 1976, p. 57



intelectuales, miembros de la iglesia, damas, niños, tipos populares mexicanos y extranjeros y una pequeña parte de arquitectura y pintura. En suma, es la esencia de la sociedad mexicana del siglo XIX captada en imágenes.

Esta colección refleja una manera singular de mirar la historia, pues el coleccionista recopiló una gran cantidad de material gráfico, que conforma una veta de información estética muy importante, pero sin lugar a dudas, fue el testimonio histórico documental el objetivo fundamental de la colección fotográfica. El orden que le dio nos habla de sus aficiones y de sus pasiones, denotando un gran interés por la vida política del momento, así como la representación visual de la sociedad decimonónica.

Le da una organización sistemática por periodos históricos, englobando a personajes importantes desde la revolución de Ayutla, la Reforma, el Segundo Imperio y el Porfiriato, y otros de menor relevancia social los cuales reúne por género. En las últimas 200 tarjetas de visita agrupa a tipos populares (sic) tanto mexicanos como extranjeros, arquitectura y pintura italianas, y francesas. Con base en esta organización podemos denotar que el valor estético debió pasar a segundo plano. Para Francisco Pérez Salazar las fotografías fueron una fuente de información científica y certera de conocimiento histórico, privilegiando aquellas imágenes que mostraran las personalidades políticas, religiosas y militares de México de carácter oficial. Existe una gran diversidad de géneros y edades, en fotografías tomadas por alrededor de cuarenta fotógrafos.

### ¿Qué son las tarjetas de visita?

La *tarjeta de visita* era una fotografía montada sobre una pieza de cartulina rígida, que tenía el tamaño de una tarjeta de presentación de la época, de ahí el nombre. Era hecha a partir de una imagen tomada por una cámara especial que, como ya se mencionó, tenía cuatro o más lentes. Luego, la imagen era registrada en un negativo de colodión húmedo.<sup>2</sup> Los cuatro lentes de la cámara podían ser deslizados de un lado a otro para registrar, en una sola placa, hasta ocho imágenes, las cuales eran finalmente impresas en papel de albúmina<sup>3</sup> y recortadas individualmente para ser montadas en las tarjetas.

Debido al éxito obtenido por esta forma de impresión se produjo la masificación de las tarjetas de

visita que comenzaron a usarse como una forma de conexión o de relación social. Se regalaban como recuerdo a familiares o seres queridos o se enviaban con una dedicatoria en el reverso, expresando agradecimientos, admiraciones e inclusive datos biográficos. El personaje solía aparecer retratado en diversas poses imitadas de Europa, hábito que duró casi cinco décadas.

*...la importancia que adquirió la tarjeta de visita socialmente se encuentra vinculada con la experiencia de la modernidad; se trata de una etapa de estabilidad social que propició el afianzamiento de la riqueza y la burguesía y la entronización de la clase media. Esta experiencia social trasciende una vivencia cultural burguesa, que identifica un modelo de superioridad con una moral y la buena apariencia que lleva implícito el confort material; esquema que a su vez se convierte en el ideal de la representación fotográfica del individuo, predominantemente en la década de 1850 y 1860.<sup>4</sup>*

En México, la aparición de las *tarjetas de visita* se dio a la par del desarrollo de acontecimientos históricos que van desde la caída del gobierno de Santa Anna con la Revolución de Ayutla, hasta el tiempo de la Guerra de Reforma (1858-1860), que es cuando se extiende el dominio de éstas. En la “Colección Pérez Salazar” podemos decir que las imágenes se ubican durante el Imperio de Maximiliano, época en la que se da el *boom* de la fotografía a partir de la llegada de los emperadores, hecho que provocó un fenómeno de comercialización de la imagen.<sup>5</sup>

Arturo Aguilar Ochoa, en su libro *La fotografía durante el Imperio de Maximiliano*, menciona la importancia que tuvo la *tarjeta de visita* entre 1863 y 1866, periodo en el cual la fotografía jugó un papel esencial en la consolidación de la supuesta nobleza mexicana, cuya fugacidad quedó inmortalizada en imágenes. En la época del Segundo Imperio, la fotografía fue una novedosa herramienta de propaganda política y las *tarjetas de visita* se emplearon con diferentes intenciones, pero casi siempre con el objetivo de dar a conocer a la gente a los nuevos gobernantes, sus rostros y sus costumbres, y resaltar el esplendor de su linaje.

<sup>2</sup> Colodión húmedo: Coloide aplicado en fotografía en 1848 por Gustave Le Gray; posteriormente Frederick Scott Archer, en 1851, retomó la experiencia y perfeccionó el método. Este compuesto se empleaba en la elaboración de negativos y de positivos, el proceso era un tanto complicado ya que el fotógrafo contaba con 20 minutos (dependiendo de la temperatura ambiental) para manipularla antes de que el solvente se evaporara por completo. A pesar de la complejidad que el empleo del colodión húmedo implicaba, esta técnica tenía como grandes ventajas la obtención de imágenes de muy alta calidad, con una gama tonal muy amplia y gran detalle en las altas luces, lográndose como resultado impresiones muy nítidas y de gran belleza. Véase Valdez Marín Juan Carlos, *Glosario de términos empleados en conservación fotográfica*, México, Cuaderno del Sistema Nacional de Fototecas, 2001, p.11-12.

<sup>3</sup> Coloide empleado como sustrato fotográfico extraído de la clara de huevo. La albúmina fue utilizada en el siglo XIX para producir impresiones fotográficas en papel, comúnmente llamadas impresiones en albúmina, así como la elaboración de negativos en soporte de vidrio. *Ibidem*, p.8

<sup>4</sup> Massé Zendejas, Patricia, *Simulacro y elegancia en tarjetas de visita*, Fotografías de Cruces y Campa, México, INAH, Colección Al-quimia, 1998, p.92.

<sup>5</sup> Aguilar Ochoa, Arturo, *La fotografía durante el Imperio de Maximiliano*, México, UNAM- IIE,1996, (Estudios de fotografía 1).



### ¿Cuál fue la clave del éxito de la tarjeta de visita en México?

Las causas de la popularización de las tarjetas de visita son varias. La gran aceptación que tuvieron en la sociedad mexicana y la excesiva demanda causaron una reducción de costos y a su vez, el abaratamiento de su precio comercial. Este abaratamiento, sumado al entusiasmo causado por la novedad que representaba tener una imagen portátil de uno mismo, provocaron la masificación de las *tarjetas de visita*. Contemplarse a sí mismo y poder mostrarse ante otras personas era la novedad. Los retratos fueron hechos para trascender la frontera de la intimidad y se utilizaban para mostrar prestigio individual. La sensación del momento era poder ver al otro, también reflejarse dentro de su medio social, tener un sentimiento de pertenencia y poner al descubierto la propia individualidad. Derivado de este suceso surgiría el intercambio y el coleccionismo, que es precisamente el resultado del nuevo uso del retrato, introducido con la *tarjeta de visita*.

Nunca imaginaron los fotógrafos de este tiempo, que más de un siglo después, el fenómeno se repetiría

en proporciones exponenciales con la aparición de la Internet, las tecnologías computacionales, la fotografía digital, los *blogs*<sup>6</sup> y las redes sociales cibernéticas, tan en boga ahora como las tarjetas de visita en aquel tiempo.

### Los fotógrafos y los personajes más importantes de la Colección Pérez Salazar

Los fotógrafos más sobresalientes del siglo XIX que se distinguen en la Colección Pérez Salazar fueron: François Aubert, Cruces y Campa, André Adolphe Eugène Disdéri, Valletto y Compañía, Octaviano de la Mora, Manuel Rizo, Lorenzo Becerril.<sup>7</sup> Sus establecimientos mantenían siempre una clientela insaciable e impaciente y a diferencia de otras actividades, la fotografía no se limitó exclusivamente a la capital del país. Puebla, Guadalajara, Querétaro, Mérida, San Luis Potosí, Guanajuato, Zacatecas y Veracruz fueron centros de gran producción de retratos.<sup>8</sup>

Estos fotógrafos realizaron trabajos de gran calidad, utilizaban los manuales traídos desde París escritos por Disdéri, en donde se indican algunas sugerencias para la elaboración de un buen retrato. Se consideraba



Pelotón de fusilamiento de Maximiliano. François Aubert, 1867. © BNAH-INAH.

<sup>6</sup> Contracción de Weblog, término anglosajón utilizado para referirse a una especie de “diario en Internet.” Estos Weblogs permiten publicar ideas o sentimientos libremente, hacerlos disponibles a cualquier persona con acceso a Internet y además, la posibilidad de añadir fotografías o imágenes digitales.

<sup>7</sup> Fotógrafos identificados en los registros de la “Colección Pérez Salazar”, mediante el reverso en donde se localiza el sello o firma del establecimiento fotográfico.

<sup>8</sup> Rodríguez, José Antonio, *Historiar la Fotografía Mexicana*, Artes, número 18, p. 25

la siguiente regla: “se debe de conseguir, con su aparato, lo que un buen pintor con su pincel captar y reflejar el personaje con exactitud”.<sup>9</sup>

Por los estudios fotográficos de todo el país pasó una gran parte de la sociedad mexicana de aquel entonces: miembros del Segundo Imperio, liberales como Benito Juárez, Sebastián Lerdo de Tejada e intelectuales como Vicente Riva Palacio, personajes del porfiriato, miembros de la clase burguesa. En la colección abundan fotografías mexicanos y extranjeros; cada uno muestra su estilo y técnicas de representación particulares. La “Colección Pérez Salazar” reúne el trabajo de cerca de cuarenta fotografías. Mencionar individualmente su trabajo requeriría un trabajo particular, así que se mencionarán los fotografías mexicanos más significativos.

La Compañía fotográfica Cruces y Campa localizada en la calle de Empedradillo 4,<sup>10</sup> fue uno de los establecimientos más destacados de finales del siglo pasado, estuvo formado por la sociedad de los señores Antíoco Cruces y Luis Campa. Sus retratos se caracterizaban por la sobriedad en la composición de la imagen, ponían mayor énfasis en los rostros mediante el efecto de difuminar el entorno, resaltando únicamente a los personajes retratados, (la distintiva técnica del enfoque selectivo). Su estudio se caracterizó por estar a la vanguardia. Los socios eran de clase acomodada, y siempre trataron de adquirir sus instrumentos de trabajo en el extranjero, así como suscribirse en revistas francesas o inglesas, en el mejor de los casos españolas,<sup>11</sup> por la afinidad del lenguaje.

Entre los trabajos de Cruces y Campa presentes en la “Colección Pérez Salazar” destacan los retratos de personajes como Concepción Lombardo de Miramón, José María Iglesias, Francisco Zarco, Sebastián Lerdo de Tejada, Ignacio Ramírez el famoso Nigromante e incluso Porfirio Díaz.

El establecimiento de Francisco Montes de Oca y Compañía también gozó de popularidad. Estaba ubicado en la Calle 4ª. de Plateros 6 y a esta casa acudían los interesados en tener un retrato de cuerpo entero, con una austera decoración de paisajes que podían ser urbanos o bucólicos. En estas fotografías se nota una marcada influencia del romanticismo.

En las principales ciudades de provincia también se instalaron importantes estudios fotográficos. El de



Señora Álvarez V. Vallete y Cia., ca. 1877. © BNAH-INAH.

mayor renombre es el de Octaviano de la Mora, establecido en Guadalajara. La “Colección Pérez Salazar” tan sólo cuenta con dos imágenes que muestran la técnica que utilizó. Su negocio tenía por lema “Verdad y belleza”, y fue el “único fotógrafo de la república premiado con medalla en la exposición Universal de París en 1878, y siete medallas de primera clase de oro y plata, en las exposiciones del país”.<sup>12</sup>

Octaviano de la Mora abrió al público el 1 de octubre de 1873, su “Salón de Posiciones” en el segundo piso del inmueble ubicado en el Portal Matamoros 9. “De la Mora aprendió en Europa los efectos que se podían lograr mediante una iluminación adecuada. Consiguió que los personajes fotografiados despojaran solemnidad y que adoptaran una posición más natural. Hábilmente, supo aprovechar el instante preciso para abrir el obturador, captando la imagen cuando la expresión era favorable”.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Gisele Freund. *Op.cit* p. 62.

<sup>10</sup> Massé Zendejas, *Op. cit.* p. 19

<sup>11</sup> Debroise Olivier, *Fuga Mexicana*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 2005, p.p 58-59

<sup>12</sup> Orendáin Leopoldo I. *Cosa de viejos Papeles*, Talleres linotipográficos Vera, 1000 ejemplares, 1968, p.67

<sup>13</sup> *Idem.*





Señor P. D. Cosme Columbres. *J. Abadiano*, ca.1876. © BNAH-INAH.

“Valleto y Compañía” fue otro establecimiento de gran renombre, que durante cinco décadas se convirtió el estudio fotográfico preferido de la elite. Damas de honor, damas de palacio, la Emperatriz Carlota y Maximiliano de Habsburgo, liberales como Benito Juárez y su familia, Sebastián Lerdo de Tejada, hasta el bibliófilo historiador José Fernando Ramírez pasaron por la lente de esta compañía. Como miembros de la cúpula de la clase social, política e intelectual, no podían desaprovechar el nuevo medio, ni dejar pasar la oportunidad de promover su imagen y encontraron en los Valleto a sus mejores publicistas y aliados.<sup>14</sup>

Otro fotógrafo destacado que generó un importante repertorio de imágenes fue el francés François Aubert, fotógrafo oficial del Imperio. Aubert obtuvo imágenes de la corte durante ceremonias o en periodos de guerra. Sus imágenes más importantes documentan la trayectoria de Maximiliano en México, desde su arribo, hasta sus últimos momentos. Experimentó con dibujos

y recreó las escenas finales del Imperio como la ejecución en el Cerro de las Campanas, el pelotón de fusilamiento y las últimas prendas de vestir del emperador. Finalmente, retrata a Maximiliano muerto en su ataúd. Como extranjero, su visión de fotógrafo lo llevó a la fotografía de paisaje y de “tipos populares”. Su labor también fue de reportero y cronista ante las escenas del inicio del Imperio hasta su derrumbe.

También es importante mencionar a fotógrafos extranjeros como Adrién Cordiglia Disderi, C.D. Frédérick, Charlet & Jacotin, A. Ken, Levitsky, O'Reilly, Mayer Pierson, etc., que realizaron fotografías de mexicanos que viajaban a los Estados Unidos o Europa para estudiar o hacer negocios, actividades de las cuales se enteraban sus parientes y allegados cuando recibían el retrato dedicado. También quedaron registrados los retratos de los funcionarios que ofrecieron el gobierno de México a Maximiliano, como José María Gutiérrez de Estrada, Juan Nepomuceno Almonte, José Manuel Hidalgo y Esnaurrizar. Del Segundo Imperio también hay una interesante fotografía de grupo con todos los funcionarios que ofrecieron el trono y formaron parte de la diputación mexicana.

Entre los personajes destacados de la época se encuentran miembros del clero en especial el de Antonio de Labastida y Dávalos; figuras militares y civiles como Ignacio Trigueros, gobernador del Distrito Federal; José Fernando Ramírez, ministro de Relaciones Exteriores; Pedro Escudero y Echánove, ministro de Justicia; José María Lacunza, ministro de Hacienda; Robles Pezuela, ministro de Fomento; y generales como Santiago Vidaurri, Ignacio Mejía, Ramón Méndez y Miguel Miramón. De ellos se hicieron alegorías, en los que aparecen junto a Maximiliano.

En la “Colección Pérez Salazar” puede observarse un estricto orden acerca de los gobernantes. Aparecen personajes políticos de todas las facciones. Durante el Imperio, como ya ha sido comentado, varias figuras de la vida pública acudieron a los estudios de moda. Algunos en su carácter de particulares, como Porfirio Díaz, a quien vemos vestido de civil, otra imagen en uniforme. Ésta es una imagen oficial en donde lo que se busca es resaltar la jerarquía política del personaje dando mucho peso visual al traje.

Se hicieron fotografías de retrato de personajes de la literatura y las artes, basándose en la pintura o la litografía como la de Sor Juana Inés de la Cruz y Víctor Hugo. La Galería de Gobernantes Mexicanos o la del “Famoso Ladrón Chucho el Roto” Jesús Arriaga.

<sup>14</sup> Negrete Álvarez, Claudia, “Valleto hermanos: fotógrafos mexicanos de entresiglos”, México, Tesis Licenciatura (Licenciado en Historia)-UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, el autor 2000, 176 p.



Carlota y Maximiliano. G. Malovich, ca. 1864. © BNAH-INAH.

## ¿Cómo eran los estudios fotográficos del siglo XIX?

Los talleres o estudios fotográficos de la época se ubicaban, en la mayoría de los casos, en la parte más alta de un edificio, como el famoso estudio de la Compañía fotográfica Cruces y Campa que ocupaba un edificio en la antigua calle de Empedradillo, a un costado de la Catedral Metropolitana.<sup>15</sup> Ahí se utilizaron todos los materiales posibles para sus composiciones fotográficas.

Se tenían salas de exposición en donde se exhibían vistas y retratos de gente famosa, amueblados y decorados de una forma en la que la clientela pudiera observar un muestrario de su trabajo. Ahí se esperaba el turno para tomarse la foto.<sup>16</sup>

Se emplearon escenografías similares a las teatrales para resaltar la presencia del personaje fotografiado, palacios, paisajes campestres, jardines, entre otros elementos. También emplearon columnas, pedestales, chimeneas, balaustradas y balcones modelados en yeso, además de mobiliario de la época, sin faltar los grandes cortinajes y los excesivos decorados. Se usaban accesorios simbólicos como grandes libreros o bibliotecas, algunas veces libros en mano, dando la apariencia de pertenecer a una elite ilustrada de acuerdo con los cánones positivistas de la época. De pie o sentados, de cuerpo completo o sólo el rostro fueron algunas de las poses que se adoptaron en los estudios.

En la representación femenina de las demás *tarjetas de visita* se observa una visión fina y delicada, aún influida por la Iglesia. Ante la cámara, se descubrían con objetos románticos como pianos, abanicos, atuendos lujosos, espejos; también se utilizaron símbolos religiosos como crucifijos y rosarios. El atuendo reflejaba que se tenía la mirada puesta en la moda francesa, con la utilización de vestidos bordados en seda.

La representación de la niñez siempre se acompañó del toque de inocencia, predominaba la espontaneidad y su apariencia no era tan rígida, sino más bien, un tanto divertida. Los temas estaban más relacionados con



Guadalupe Nava. Valleto y Cia., ca. 1870.  
© BNAH-INAH.

la religiosidad como el bautizo o la primera comunión. Se utilizaron como accesorios juguetes o incluso disfraces y los niños que sonríen ante la cámara nos hablan de una libertad para posar que no se encuentra en los sujetos adultos de las tarjetas. Los personajes de la vida política, militares y eclesiásticos estuvieron siempre caracterizados con rigidez, seriedad y elegancia. Sus retratos obedecen a la oficialidad para los que eran requeridos y asimismo nos muestran su status social.

## Reminiscencias de un imaginario pasado

En las tarjetas de visita podemos encontrar una gran fuente de información histórica, pues además de la imagen en sí, es posible descubrir información adicional que los fotógrafos o los mismos propietarios

incluían en el reverso de la tarjeta. Fue una costumbre muy arraigada asentar medallas de premiación, los sellos y firmas que representaban al establecimiento y la compañía productora de la tarjeta. Dirección del estudio fotográfico, firma y fecha en el anverso, biografías de héroes o personajes de la vida política y del mundo artístico, dedicatorias y caligrafía de la época son elementos que aportan información extra acerca del retratado y de la compañía fotográfica. Cada uno en su estilo, con sellos de goma o simplemente la firma, mostrando en ocasiones diseños de colores vivos y muy elegantes que enriquecían a la misma tarjeta y que son objeto de estudio actualmente.

Por otro lado, las tarjetas de visita son el origen del álbum familiar, se coleccionaron retratos de los familiares y amigos, asimismo se adquirían en el mercado los retratos de personalidades de la política y del espectáculo. Todas las tarjetas de visita en un mismo espacio: surgen las genealogías fotográficas, se incrementa la memoria visual. Se atesoran como añoranza del pasado de un tiempo que se fue y de esta manera se preservan y se conservan hasta nuestros días.

Con la premisa de que las colecciones fotográficas son una forma de autoconocimiento, ya que revelan

<sup>15</sup> Massé Zendejas. *Op. cit.* p. 19

<sup>16</sup> Debroise Olivier, *Op. cit.* p 58-59



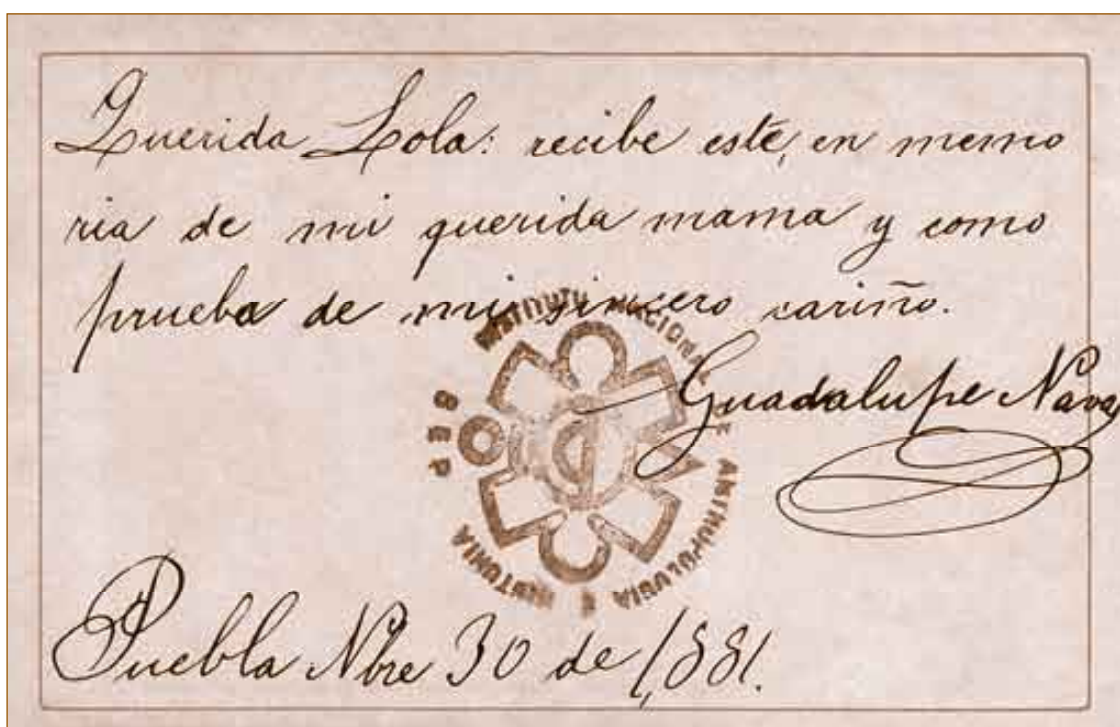


cómo se miró y cómo se mira a los demás, el coleccionista Francisco Pérez Salazar nos muestra su visión de la sociedad del siglo XIX a través de imágenes, firmas, estilos, fotógrafos mexicanos y extranjeros, de la técnica empleada para la realización de la *tarjeta de visita* y sobre todo un testimonio histórico documental.

Pero no sólo se aprecian por su valor como fuente documental, ya que nos revelan un pasado, una época y porque también es cierto que las imágenes se sustraen de su historicidad cuando nos apropiamos de ellas y las incorporamos a nuestro imaginario. Los retratos tienen un poder de impacto en quien las mira y quedan almacenadas en su memoria y mientras más se recuerdan más vivas se mantienen. Por estos valores, las imágenes que se resguardan en los archivos, no sólo son las fotografías históricas, que son objetos frágiles que han logrado sobrevivir a todo tipo de negligencia o abandono, sino

todas aquellas imágenes que tienen una aportación significativa tanto visual como cultural, política, social, lúdica y expresiva.

La finalidad de las fototecas y los archivos es contribuir a la valoración, preservación y divulgación de los acervos como memoria y lenguaje de nuestra historia. Un objetivo fundamental de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia ha sido de contribuir a la investigación mediante la actualización de sus acervos. Inventariar, catalogar, pone al servicio de la investigación las colecciones, en éste caso La “Colección Pérez Salazar” nos ofrece una selección de rostros del siglo XIX, una fuente documental que en su valor histórico puede ser investigada a través de la visión del coleccionista. Para el investigador y para quienes se acerquen movidos por el interés a este archivo, la experiencia resultará con seguridad apasionante.



Reverso de una tarjeta de visita. Lorenzo Becerril, 1881. © BNAH-INAH.

## Bibliografía:

AGUILAR Ochoa, Arturo, *La fotografía durante el Imperio de Maximiliano*, México, UNAM-IIE, 1996, (Estudios de fotografía 1), 191 p.  
DEBROISE Olivier, *Fuga Mexicana*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 2005, 380 p.  
GISELE Freund, *La fotografía como documento social*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, España, 1976, 207 p.  
MASSÉ Zendejas, Patricia, *Simulacro y elegancia en tarjetas de visita*, Fotografías de Cruces y Campa, México, INAH, Colección Alquimia, 1998, 136 p.

NEGRETE Álvarez, Claudia, “Valleto hermanos: fotógrafos mexicanos de entresiglos”, México, Tesis Licenciatura (Licenciado en Historia)-UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, el autor 2000, 176 p.  
ORENDÁIN Leopoldo I., *Cosa de viejos Papeles*, Talleres linotipográficos Vera, 1000 ejemplares, 1968, p.67.  
RODRÍGUEZ, José Antonio, “Historiar la Fotografía Mexicana”, *Revista Artes*, número 18, México, 1990, pp 25-28.  
VALDEZ Marín, Juan Carlos, *Glosario de términos empleados en conservación fotográfica*, México, Cuaderno del Sistema Nacional de Fototecas, 2001, 34 p.





Francisco Serapio Mora. *Levitski*, ca. 1868. © BNAH-INAH.

## Francisco Pérez de Salazar y Haro el coleccionista

*Francisco Pérez de Salazar Vereá*

### El coleccionista, suele reunir tres condiciones fundamentales:

*P*oseer algún recurso económico, tener auténtico gusto por algo en particular y tener el instinto de la búsqueda.

La pasión por coleccionar es, sin duda alguna, tan vieja como el hombre. La belleza y la rareza son dos de los conceptos claves en que es basada toda colección, que no es más que la reafirmación del universo personal del coleccionista.

En Tenochtitlán, considerada como el “ombligo del mundo”, la cultura azteca acumuló objetos que recreaban la antigüedad y la naturaleza. Moctezuma II fundó zoológicos y jardines botánicos donde eran exhibidas fauna y flora de todas las regiones. Cuando las especies vegetales no se podían reproducir en la isla o en Chapultepec eran cultivadas en Oaxtepec.

En los recintos llamados *Amoxcalli* reunieron códices y libros de pintura, formando auténticas bibliotecas que, por su importancia documental y testimonial, terminaron en grandes piras, dejando a Tenochtitlan, Tlatelolco y Texcoco sin sus grandes colecciones.

A mediados del siguiente siglo, en 1645, nació en la Ciudad de México don Carlos de Sigüenza y Góngora. Fue matemático, literato, historiador, bibliógrafo, cosmógrafo y uno de los primeros anticuarios y coleccionistas. De familia de padres españoles acomodados, heredó algunas antigüedades como su escribanía de marfil y ébano que con los años acrecentó con variados objetos propios de la sapiencia e inquietud de este erudito.

En su gabinete se encontraba una muela de mamut que rescató en las obras del desagüe de Huehuetoca, un juego de las obras del Athanacio Kerchero, un estuche de instrumentos matemáticos hechos en Flandes, un antejojo de larga vista de cuatro vidrios, documentos originales de la letra de Antonio Valeriano relatando las apariciones de la Virgen de Guadalupe, y diversos planos, libros y documentos heredados de su amigo Fernando de Alva Ixtlixóchitl, otro importante coleccionista contemporáneo. Su gran pasión por lo mexicano fue uno de los primeros pasos para definir nuestra identidad mestiza que, junto con su



guadalupanismo acendrado, vendría a motivar años más tarde a otros inquietos coleccionistas e investigadores.

Con el movimiento de independencia en Puebla, la segunda gran ciudad del Virreinato, dominada en este periodo por las disciplinas religiosas y la tradición de conquistadores españoles, se empezó a examinar el valor estético con una tradición mexicanista. El afán conservador que no siempre nacía del valor artístico, sino del afectivo, rescató en las colecciones particulares buena parte de la originalidad regional del Estado.

Un cúmulo de investigación y trabajo se plasmó en las diversas colecciones gracias al infatigable talento del abogado poblano don Francisco Pérez de Salazar y Haro. Con la influencia de una acendrada tradición nacionalista creció en la casa familiar llamada del Deán y recibió educación personal de dos tíos arcades romanos. Con uno de ellos, don Ignacio Pérez de Salazar y Osorio, hermano de su padre, realizó un largo viaje de estudio a Norteamérica, Europa, Oriente y Egipto.

Sus estudios fueron hechos con los P.P. Jesuitas hasta su ingreso al colegio del Estado donde se recibió de Abogado. Ejerció su profesión en Puebla hasta 1923 cuando cambió su residencia a la capital de la República para trabajar en el bufete de don Emilio Rabasa con quien colaboró hasta 1926. Siguió alternando sus actividades de abogado postulante con la de catedrático de la Escuela Libre de Derecho y de literatura española en varios colegios, así como con su innata afición a la historia de su país.

Don Francisco perteneció a varias instituciones culturales habiendo sido miembro, entre otras, de las academias de historia correspondiente a la Real Española, la de ciencias y artes gaditana, de la de jurisprudencia y legislación, de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística y de la de Antonio Alzate.

Concedor de las cosas de su ciudad natal publicó más de quince títulos sobre aspectos bibliográficos y artísticos. Su temprana partida el 10 de noviembre de 1941 dejó inéditas una "Bibliografía de la Imprenta en Puebla" y "Algo de historia de la cerámica en Puebla."

Es así que después de heredar algunos bienes y libros de la biblioteca de su tatarabuelo, decide continuar y acrecentar sus colecciones, enfocadas mayormente a lo mexicano, con la salvedad de una colección de pisapapeles de cristal de backarat y de otra de pequeños animales de fundición en bronce, me permito describir las más importantes.

### **Mobiliario**

Acumulados a un par de *secretaries* poblanos de su abuelo, fue adquiriendo muebles del área de Puebla-Tlaxcala sobre trabajos relevantes de taracea en hueso y marfil, de marquetería y de laca poblana.<sup>(1)</sup> No faltaron los vargeños, consolas, arcones, mesas, sillas y bancas en estilos Chipendale y Reina Ana. También incluyó mobiliario del segundo imperio, ajuares de pera y manzana, y un extraordinario sillón caligráfico.

### **Hierros forjados**

De Puebla adquirió algunas piezas de los siglos XVI al XVIII que eran de herreros y cerrajeros poblanos y oaxaqueños. Contaba con cerraduras, pestillos, bisagras, tachones, aldabas, bocallaves y llaves, principalmente para aplicaciones en mobiliario y arquitectura. Esta colección la incrementó con producción de herreros de la Ciudad de México. Hoy se pueden apreciar algunas de esas piezas en el Museo Soumaya.

## **1. Se trabajó en Cholula**

### **Timbres**

Sellos postales mexicanos que coleccionó adheridos a los sobres o documentos originales. A su muerte, mi abuela Amalia, su esposa, vendió la colección a un anticuario de León, Guanajuato, llamado Ramón Aranda.

### **Biblioteca**

Logro una importante colección de libros y documentos sobre México y Puebla con varias ediciones príncipes.

Sobre su colección y conocimientos, don Manuel Toussaint dijo: "Fue seguramente la persona que conoció mejor la historia y bibliografía de Puebla"

Conjuntó más de 3,000 volúmenes donde se encontraba la única obra impresa completa de la vida de Catarina de San Joan escrita por el padre Jesuita Alonso Ramos y publicada en 1689 por Diego Fernández de León. A esta edición se sumaban más de 500 novenas poblanas, reglas y constituciones de casi todas las órdenes religiosas, declamaciones, sermones, villancicos, panegíricos y varias ediciones conmemorativas por los arribos de Virreyes a la Nueva España.

Con el apoyo de su querido amigo don Manuel Romero de Terreros, su viuda vende esta biblioteca al Sr. José Antonio Porrúa. Por fortuna, hoy se puede consultar una buena parte de ella en el centro de estudios para la historia de México-CONDUMEX.

### **Grabado**

Dentro de su afición a la bibliofilia, se incluyó el grabado poblano que dejó como testimonio a una publicación de 1933 intitulada *El grabado en la ciudad de Puebla de los Ángeles* donde están representados 78 grabados de su colección.

La colección quedó integrada a la venta de la biblioteca al Sr. Porrúa. El que esto escribe conserva algunos ejemplares de esta colección.

### **Monedas**

Colección de más de 3000 monedas de oro, plata, bronce y aleaciones diversas. Consta de reales de 1, 2 y 3 de Felipe I; Real de a 8, escudos de oro llamado pelucona por la efigie de Felipe V; monedas de ocho escudos de oro y 8 reales de plata de Carlos III; de Fernando VII; de los imperios de Iturbide y Maximiliano; de la República; de las fuerzas Villistas, y de los estados de la República.





Señora poblana. Lorenzo Becerril, ca. 1870. © BNAH-INAH.

Esta colección está íntegra y se conserva dentro del acervo del Banco de México.

#### Medallas Religiosas

Como un testimonio de las devociones que generó el culto católico, se labraron y troquelaron multitud de medallas en plata, bronce, latón tumbaga, oro, marfil y concha

nácar. De estos ejemplares, conozco más de 70 piezas, en su mayoría poblanas, que conserva un familiar.

#### Pintura

Salvo una copia de un San Jerónimo de Murillo, coleccionó firmas y temas mexicanos. Los más relevantes fueron el *Puente de Metlac*, de José Ma. Velasco y un lote de ocho Arrietas donde se incluía el bellissimo tema del Chinaco y la China.

Coleccionó firmas de Luis Lagarto, Rodríguez Juárez, Diego de Bargraf, Alonso López de Herrera, Beruero, Carnero, Cabrera, Miguel y Jerónimo Zendejas, José de Ibarra, José María Fernández y Manuel Caro. Don Francisco apreciaba mucho tres óleos de Eugenio Landeio sobre las haciendas de Colón y Metlac, mismos que realizó como pago de honorarios que le hizo la familia de la Hidalga.

#### Talavera

Muy apreciada por don Francisco. Fue una colección que se caracterizó por ser la más selecta y representativa de sus épocas e influencias más relevantes.

De un conjunto mayor a 250 piezas, se publicó en 1979 un libro patrocinado por Fomento Cultural Banamex que expusiera en esa fecha la colección. Estas piezas por su particular diseño y valor artístico han sido también publicadas en la mayoría de los textos de la especialidad. El corpus de la colección es propiedad privada.

#### Arte Popular

Algo extraño en coleccionistas y anticuarios de esos años era el aprecio por el arte popular. Coleccionó miniaturas



Obispado mexicano durante el Imperio de Maximiliano. Cruces y Campa Cía., ca.1886. © BNAH-INAH.



en terracota, que el señor Lazcari moldeaba para retratar los personajes populares en Puebla. Miniaturas en cera representando a personajes populares, héroes de la patria, escenas de vidas de santos e incluso al bisabuelo don Ignacio Pérez de Salazar y Venegas retratado por el famoso artesano José María Legazpi. Sobresale la colección de recortes miniatura en papel que dejó el perfil de las tradiciones en Puebla bajo la tijera de Leopoldo Furlong y Furlong.

También tuvo plata pella, cerámica y un nacimiento donde la figura principal es una posada con su casa, corrales, cuartos de hospedaje, cocina y tienda frente a la posada donde se prepara para la partida hacia el pesebre con el niño Dios, una conducta de mercancías compuesta de más de cincuenta mulas y el personal necesario para conducir las.

### Pequeñas Colecciones

No faltaron atriles, charolas, tableros y arquetas de laca de Patzcuaro y de Olinalá; selectas piezas de la plata mexicana, en particular un valiosísimo marco labrado por “Lince” uno de los artífices en la catedral de Puebla. Tuvo la fracción de una vajilla de Indias para Puebla con el escudo de la ciudad que fue propiedad de un antepasado, Alcalde Mayor de la Angelópolis.

### Fotografía

En *la gracia de los retratos antiguos* de Enrique Fernández Ledezma, se pueden apreciar variadas efigies (20 piezas) de daguerrotipos o ambrotipos del siglo XIX que se guardan en pulidos estuches de pasta.

Algunos de ellos son el de don Manuel del Villar, profesor de escultura en la Academia de San Carlos; el de don Manuel Romero Vargas, ilustre abogado poblano, y el de un joven hacendado con su moqueta de paño ribeteada y con alamares, pantalón de taurina con botonadura de plata y sombrero de fieltro de copa baja y redonda adornada con doble toquilla.

Por último, se cierra esa relatoría con la colección que esta publicación presenta, basada en sus adquisiciones en Puebla y la Ciudad de México. En ella están representados políticos, militares intelectuales, Obispos, Presbíteros, Canónigos, Señores y Señoras de sociedad, esposas de personajes encumbrados, diplomáticos y tipos mexicanos representando charros, vendedoras, cargadores, parejas y familias completas. No pueden faltar reconocidos poblanos como el general Jesús González Ortega, el diplomático José Ma. Lafragua y el periodista y político Trinidad Sánchez.

Se incluyen algunos grupos de políticos, familias e intelectuales y un buen número de tarjetas referentes a Maximiliano, Carlota y su corte.

Se tiene identificadas más de 1200 fotografías donde se puede apreciar la letra manuscrita de don Francisco Pérez Salazar y Haro.

En palabras del señor Felipe Teixidor en su prefacio “Adiciones a la imprenta en la Puebla de los Ángeles”. Refiriéndose a Francisco Pérez Salazar nos dice: “Su espíritu tradicional en su alto concepto, le inclinó a redimir, del rico granero de antigüedades que fue Puebla, las muestras más granadas del Virreinato, primero fueron los libros y todo papel con letras de molde, capaces de ofrecer el engarce del pensamiento, religioso o profano, de los hombres de su ciudad, gozantes desde el siglo XVII de los a veces quebrantados beneficios



Personaje mexicano. *Cruces y Campa Cía.*, ca. 1870.  
© BNAH-INAH.

de imprenta. Vinieron después, por obligada añadidura, los grabados y las pinturas, claro ésta, con ellos, la sin par cerámica poblana. Apreció asimismo el arte popular, quizá antes de que la crítica moderna lo ensalzara y pusiera de moda. Tuvo en todo competidores que le llevaran ventaja en tiempo y caudales. Pero el ganaba las batallas no sólo por un concedido don de buen cazador, ni tan solo por el dinero, que tenía que medir, más del que nunca fue avaro, sino también y principalmente por su bondad y simpatía”.

Mi reconocimiento y agradecimiento al Instituto Nacional de Antropología e Historia y a la Maestra Julieta Gil Elorduy por difundir una muestra de personas y las costumbres del siglo XIX.





Porfirio Díaz. Lorenzo Becérril, ca. 1870. © BNAH-INAH.



El culto a la ciénega  
*Takanori Kobayashi* 22

Arqueología de rescate en  
la cuenca inferior del río Acajoneta  
*Mauricio Garduño Ambriz* 36

Cuatro vestidos virreinales  
*María Hernández Ramírez* 50

Los Agustinos de Acolman:  
de convento a museo  
*Martha D. Vela Campos* 54

Elogio de la diferencia:  
mitología y ritual  
en la Huasteca sur  
*Carlos Guadalupe  
Heiras Rodríguez* 64

Srita. mexicana. *Montes de Oca*, ca. 1873. © BNAH-INAH.





Minente romana antica. Georges Sommer, ca. 1870. © BNAH-INAH.

Proyecto:  
Ritualidad agrícola en el pueblo me'phaa

## El culto a la ciénega: su connotación simbólica y la posible interpretación de la ritualidad agrícola en el pueblo me'phaa, Tlacoapa, Guerrero

Takanori Kobayashi\*

### 1. Introducción

#### i) Objetivo

A lo largo de una corriente de trabajos etnológicos en la Montaña de Guerrero, en particular durante la última década, resalta de nuevo la diversidad cultural de esta región. Sobre todo, se ha referido a la ritualidad de los pueblos *na'savi* y *me'phaa* en la Montaña alta, que había sido una parte relativamente poco estudiada, y que es lo que habíamos aspirado a conocer.

Al mismo tiempo, el avance de estudios recientes nos indica claramente un margen etnográfico que queda aún, y nos exige profundizar más en este campo. Ahora sí, debemos tomar en cuenta que existen pocas investigaciones en torno a la ritualidad agrícola del pueblo *me'phaa*. De este antecedente, no cabe duda que es indispensable ahondar en el análisis sobre la cultura *me'phaa* para abordar la multiplicidad de culturas indígenas de la Montaña de Guerrero.

Conductas rituales que se expresan a través de las prácticas y ejercicios son gestos complejos y llenos de significaciones. Hay posibilidad de hacer análisis interpretativos desde diversos ángulos que rodean un ejercicio ritual, e incluso hay necesidad de observarlo a partir de varios enfoques con los elementos de que se compone un ritual.

Con anticipación, señalaremos que los temas que podemos proponer a partir de los estudios para el ritual agrícola de San Marcos del pueblo *me'phaa* serán múltiples. Abordaremos los siguientes aspectos: el escenario ritual como lugar sagrado, estructura de altares, especies y la cantidad de ofrendas que llamamos "*manojos contados*", contenidos de la plegaria, el sacerdote tradicional o rezandero al que se le conoce como "*meso*", mitos y cuentos, el

\* El maestro Takanori Kobayashi es estudiante del posgrado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH y de la Universidad de los Estudios Extranjeros de Kobe, Japón. covacovacova99@aol.com





panteón tradicional, la jerarquía ritual, movimientos socio-religiosos y sobre todo la cosmovisión local.<sup>1</sup>

“Estructura y modelos básicos del altar en el paisaje ritual *me'phaa*”,<sup>2</sup> -que es un enfoque que expuse en Taxco en agosto pasado-, permitió mirar el altar de los rituales *me'phaa* como una estructura compleja de niveles y etapas que se componen de diferentes categorías de las ofrendas.

La estructura del altar que vimos posee una característica del modelo que he propuesto indicar con dos formas principales: “ofrendas encimadas” y “ofrendas extendidas”. Distintas categorías de ofrendas contadas, conservan formar diversos niveles y etapas del altar. Aunque no me he referido de una manera minuciosa a los sentidos y significaciones de las ofrendas, no cabe duda que hay que conducir a una mención de que cada categoría de ofrendas está cubierta con significaciones particulares y poderes propios, por lo que el altar es un conjunto simbólico de distintos funcionamientos que con-signa niveles y etapas en sí.

## ii) Ritual agrícola del día de San Marcos en Tlacoapa

En el presente trabajo pretendo hacer una reflexión con respecto al otro ángulo de la ritualidad *me'phaa*, que también es una parte de los resultados de la investigación, cuyo objetivo ha sido presentar, explicar, hacer interpretación y análisis de los ejercicios rituales de pueblos *me'phaa*. El ejercicio ritual que sigue siendo enfocado para el proyecto es el ritual agrícola del día de San Marcos (24-25 de abril); al referirlo me basaré en datos registrados en Tlacoapa de 2004 al 2006.

El ritual de San Marcos se lleva a cabo en una ciénega que es un lugar considerado como “espacio sagrado”

en la región, es un centro ceremonial reconocido como una morada del dios de la lluvia “*Akuun Iya*”. La ciénega forma uno de los cuatro lugares sagrados, o sea cuatro puntos cardinales que se rodean la cabecera de Tlacoapa. En la ciénega se encuentra un altar formado de una zanja. La zanja siempre está tapada por troncos de madera, y este ritual es una de las ocasiones en que la destapan con el fin de tener el contacto con su excelencia del mundo divino.

A partir de la descripción del fray Bernardino de Sahagún, nos ha llamado la atención el culto al cerro de los mexicas del siglo XVI, ya que tenían un lugar muy importante, porque “*los montes están llenos de agua, y por de fuera son de tierra, como si fueran vasos grandes de agua, el cerro está fundado sobre el mundo de la abundancia*”.<sup>3</sup> Como muestran los trabajos etnohistóricos sobre la creencia tradicional en la época prehispánica en el altiplano central, lugares acuáticos como el lago, pantano, río, monte y cueva fueron considerados como los lugares sagrados, en donde se podía establecer comunicación con las deidades de lluvia.<sup>4</sup>

También los trabajos antecedentes con respecto a rituales agrícolas en la Montaña de Guerrero han mostrado la diversidad del paisaje ritual de los pueblos indígenas en la región -principalmente son de los nahuas-. Pero no han dado a conocer una perspectiva panorámica de los rituales en la Montaña alta, a pesar de haber realizado estudios en torno a los rituales agrícolas en varias comunidades en la Montaña.

Por ejemplo, en algunos casos, en pueblos *me'phaa* se lleva a cabo el ritual petitorio de la lluvia en una ciénega. El culto a la ciénega es una característica particular de los rituales *me'phaa* que hemos registra-

do hasta la fecha, pero no sabemos mucho, por lo que nos faltan más investigaciones en el campo etnográfico. Los estudios comparativos sobre los rituales de varios pueblos de la región Montaña alta nos permitirán comprobar cuál es el carácter específico del culto a la ciénega y de la ritualidad *me'phaa*.

Partiendo de este marco antecedente, el objetivo de esta línea de investigación es hacer un breve análisis sobre el ritual *me'phaa* a través de abordar elementos simbólicos que se expresan en el ritual. Es un paso para realizar estudios comparativos en el futuro con datos etnográficos de otros pueblos como los na'savi o los nahuas de la misma región.

Para tener una idea primordial, y poder mirar este ritual como parte de un conjunto componente con los sentidos y símbolos del pensamiento tradicional, es necesario referirme, antes de ver el escenario y el proceso ritual, a los siguientes enfoques fundamentales:

- a) El culto a San Marcos es el protagonista principal del ritual, como el dios de la lluvia y el trueno, más bien es el dios meteorológico, la abundancia y el bienestar general. Entre los *me'phaa* este santo católico juega un papel no sólo como una divinidad que se compagina con el dios de la lluvia, sino como un símbolo dominante que se configura con una existencia divina a partir del culto antiguo que procede de la creencia ancestral.
- b) Con el fin de pedir -a la divinidad que controla la naturaleza- la fertilidad de la tierra y la llegada de lluvia, se conforman dos altares diferentes en un escenario ritual. Según informantes tlacoapeños, “uno para el dios de la lluvia, y el otro es para el dios del fuego, hacemos lo que hacían nuestros abuelitos”.<sup>5</sup> Este gesto ritual es muy significativo pues pa-

<sup>1</sup> Véase a trabajos de Kobayashi 2005, 2006 en la bibliografía.

<sup>2</sup> “El culto a la ciénega: la diversidad de los altares en el paisaje ritual en la Montaña de Guerrero, un caso de Tlacoapa”, 2ª Mesa Redonda: El conocimiento antropológico e histórico sobre Guerrero, 25 de agosto 2006, en Taxco.

<sup>3</sup> Sahagún 1969: 344-345

<sup>4</sup> Broda 1991: 466

<sup>5</sup> Un participante tlacoapeño, 24/IV/2004.





General Ignacio Comonfort.  
Cruces y Campa Cía., ca. 1870. © BNAH-INAH.

rece indudable ver el culto al fuego y al agua, como la dualidad de dos elementos principales: frío y calor, el sol y la lluvia o, lo crudo y lo cocido, etc., como integración o regulación de dos polos extremos del mundo de la naturaleza a través del ejercicio ritual.<sup>6</sup>

- c) El culto a la ciénega, en donde podemos observar un eje nuclear del pensamiento local. La ciénega es donde nace el agua, lo que sustenta la vida de los comuneros de los alrededores de Tlacoapa, lo que humedece la milpa y la tierra, lo que reverdece los árboles para pájaros y el pasto para ganados, es un lugar en donde se regenera la vitalidad, en donde se reproduce la vida.

El ritual de San Marcos en la ciénega es un ejercicio *mē'phaa* netamente complejo para explicarlo en el espacio de un artículo. Así

que prestaré atención a uno de los elementos sólidos del ritual pues lo que quiero enfocar en este trabajo en particular, es en el culto a la ciénega. Se puede afirmar de una forma tentativa, con respecto al tema, que existe una diversidad y pluralidad de rituales en la Montaña de Guerrero, como un ejercicio significativo para expresar el pensamiento tradicional del pueblo indígena. Este planteamiento es importante, porque a nivel regional el caso de Tlacoapa comparte la dinámica del ritual de San Marcos, de la cual podemos encontrar algunos trabajos relevantes abordados por la antropología mexicana en Guerrero hasta la fecha.

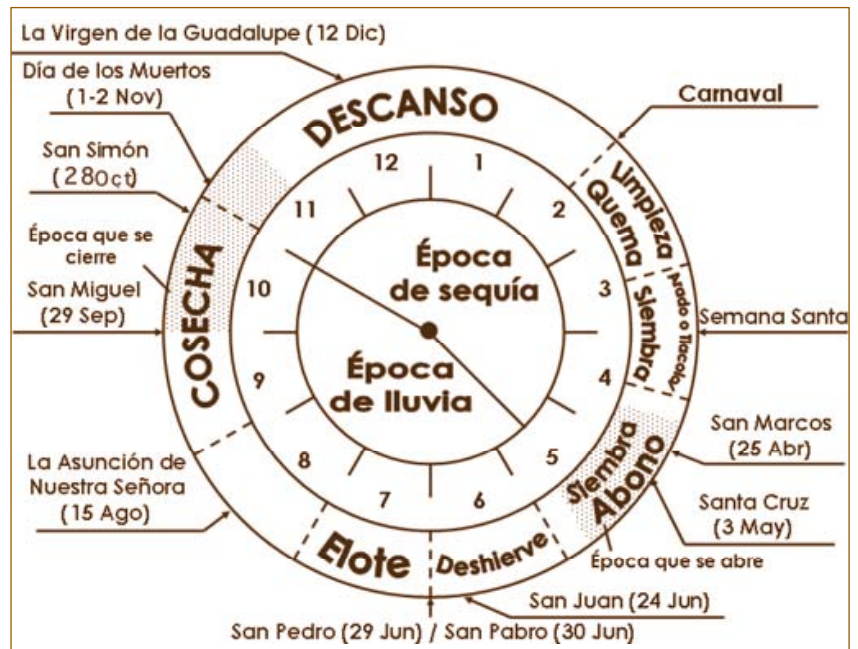
## 2. El contexto ambiental del ritual

El pueblo de Tlacoapa es la cabecera del municipio del mismo nombre, que se ubica aproximadamente

70 kilómetros al sudoeste de Tlapa. Según el censo municipal de 2006 contaba con una población de alrededor de 1650 habitantes,<sup>7</sup> que en su mayoría se dedican a la agricultura de temporal.

La actividad principal de subsistencia sigue siendo la producción de maíz. Las áreas de cultivo son zonas bastante erosionadas y muchas de ellas corresponden a zonas de tlacolol. La producción maicera se ejerce en las tierras de temporal y cerriles de mala calidad. Además existe escasez de agua durante la época de sequía, y la precipitación en la época de lluvia es tan variable que los agricultores siempre se preocupan de la condición meteorológica. Un mal tiempo implicaría una situación miserable del sustento doméstico e incluso del comunal.

En cuanto a los días festivos y ejercicios rituales, están vinculados con el calendario católico y las dos temporadas del ciclo anual: la época de lluvia y la de sequía. Señalaré el calendario ritual en Tlacoapa de una manera sencilla y concisa, que podemos reconstruir como señala el cuadro 1.



Cuadro 1: correlación del calendario católico y ciclo agrícola

<sup>6</sup> Kobayashi 2006, "Los símbolos en la oscuridad...".

<sup>7</sup> Censo del gobierno municipal de Tlacoapa en 2006.





Francisca Escandón de Landa. Vallete y Cia., ca. 1867. © BNAH-INAH.



Señor José María Pérez Tagle. Lorenzo Becerril, ca.1870.  
© BNAH-INAH.

El ciclo agrícola comprende dos grandes esferas, una es el tiempo productivo que corresponde a la época de la lluvia, y la otra es el tiempo de descanso que es proporcionado por la época de sequía. En el día de San Marcos, situando el tiempo de la primera lluvia, se lleva a cabo un ritual agrícola, con el fin de pedir la lluvia y la fertilidad de la tierra, que se conoce como el ritual de San Marcos.

### 3. Ritual a la ciénega en tlacoapa

#### i) Trabajos antecedentes sobre el culto a la ciénega

Sabemos que la primera mención sobre el ritual del pueblo me'phaa es la que hizo el geógrafo alemán Schultze Jena. En su obra *Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von Mexiko*, describe sobre los ejercicios rituales

en Malinaltepec, en donde menciona el culto a una deidad principal del pueblo me'phaa, "Akhu".<sup>8</sup> En los años setenta, el antropólogo Marion Oettinger realizó trabajo de campo en Tlacoapa. En su obra se ha mencionado brevemente el ritual de petición de lluvia como si fuera un ejercicio ritual que existía en los años pasados:

"(...) en el pasado, los tlacoapeños se reunían como grupo, y hacían sacrificios al dios de la lluvia, Akuniya, para asegurarse de que bendeciría a la comunidad con abundantes lluvias. Dicha ceremonia siempre tenía lugar el 24 y el 25 de abril (...). Se cree que La Ciénega, un pantano situado en un lugar

elevado, y que se considera la morada del dios de la lluvia (...). En la actualidad, las súplicas al dios de la lluvia se hacen en forma individual y no ocurren con mucha frecuencia".<sup>9</sup>

Por otra parte, la existencia de rituales semejantes en los pueblos na'savi guerrerenses está informada por algunos trabajos. El primer informe fue sin duda el trabajo de Schultze Jena, arriba mencionado. Después, Alejandro Paucic, en su obra *Algunas observaciones acerca de la relación de los mixtecos guerrerenses*, nos señala el ritual nocturno del dios del "gran manantial". En la comunidad na'savi donde hizo trabajo Paucic, se cree que hay tres sectores del agua, y cada uno tiene un patrón o sea el dios cuidador; 'agua que surge, el manantial', 'agua que cae, la lluvia' y 'agua que corre, el río o el arroyo'.<sup>10</sup>

En el estudio realizado por John Monaghan, habla del pensamiento tradicional de na'savi oaxaqueño de la región Mixteca alta, diciendo que:

(...) la tierra donde estamos es el cuerpo de nuestra Tierra madre, la tierra es su cuerpo, rocas son sus huesos, ríos son sus venas, el agua es su sangre y la ciénega es su corazón (...)<sup>11</sup>

Aunque he mostrado sólo un par de los trabajos antecedentes de este ambiente, tengo la impresión de que la ciénega es un espacio donde se manifiesta destacadamente la divinidad en algunos pueblos. Ahora veremos el ritual de San Marcos en su detalle, y en este trabajo podemos contemplar y reconocer una parte rebosante de sentidos y símbolos en el paisaje ritual en la Montaña, y el análisis complementará el estudio de la ritualidad me'phaa.

#### ii) El contexto del ritual de Tlacoapa

El ritual se lleva a cabo el 24 y 25 de abril de cada año, en una ciénega llamada *Namatziyaa* que significa "ciénega de la piedra que brota el agua" en la lengua local. La ciénega se encuentra situada en medio de un cerro elevado cerca del límite municipal con Malinaltepec. Los participantes en el ritual se cuentan alrededor de 200 a 300, que vienen de diferentes pueblos del municipio de Tlacoapa y que se reconocen como comuneros. El ritual tiene que ser dirigido por la persona que tiene el cargo del regidor de Usos y Costumbres en el gobierno municipal, mientras delegados y comisarios de los pueblos participantes tienen que colaborar en la administración del ritual. Para este ritual, previamente, el regidor designa a cuatro *meso*.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Schultze Jena 1938: 144-151

<sup>9</sup> Oettinger 1980: 48

<sup>10</sup> Paucic 1994: 55

<sup>11</sup> Monaghan 1995: 98-103

<sup>12</sup> Un cargo religioso tradicional del pueblo me'phaa, a la traducción española coincide con el rezandero, médico o sabio.



La práctica del ritual se encuentra básicamente bajo el mando de los *meso*.

Relativo al espacio ritual, el centro de la ciénega cuenta con un altar cubierto por los troncos de madera, una cruz y un ojo de agua. Esa parte está considerada como un recinto sagrado. Desde la entrada hacia el altar de la ciénega está extendido un puente de madera que permite llegar al recinto. Y se encuentra un altar en la orilla de la ciénega, que está orientado al fuego sagrado.

### iii) El proceso del ritual en la ciénega

Hacia el mediodía del día 24, los *meso* ya se encuentran en la orilla de la ciénega y se dedican al preparativo de las ofrendas contadas. Al anochecer, participantes de distintos pueblos van llegando -un grupo tras otro- a la orilla, mientras se reúnen los *meso* y los principales, que son representantes de cada poblado, con motivo de ajustar ofrendas que son aportadas por los pueblos, y para estar de acuerdo con los contenidos de la plegaria que van a rezar durante el ritual.

A la medianoche empieza el ritual. Encabezados por los *meso*, los participantes varones entran al recinto sagrado. Por lo contrario, para las participantes mujeres está prohibida la entrada al recinto sagrado de la ciénega.

Ante todo, los *meso* y sus auxiliares quitan los troncos de madera que cubrían el altar. Al destaparlo, se asoma una zanja de una forma rectangular, que tiene aproximadamente unos 180 cm de longitud, 50 cm de ancho y 20 cm de profundidad.

Los *meso* empiezan a entregar ofrendas pronunciando oraciones con el sahumero de copal. Las ofrendas contadas son de las siguientes especies: un atado de *xmabún*,<sup>13</sup> que

se extiende en el fondo de la zanja; macizos contados de *xmabún*; manojos contados de *guma xkaniti*,<sup>14</sup> corpezas de ocote y cáscaras de copal que también son contadas.

Después, los *meso* y los principales, cargando velas, se dirigen a la orilla de la ciénega, donde tendrá lugar el sacrificio de un toro. Traen a éste a la orilla, mientras los auxiliares amarran las patas del toro para derribarlo. Con un cuchillo dan una estocada al corazón del toro, por lo que inmediatamente mana sangre.



Personaje de Puebla. Lorenzo Becerril, ca.1870. © BNAH-INAH.

Los auxiliares reciben la sangre con vasijas de plástico, las que llevan las vasijas llenas de sangre a la ciénega, para derramar sobre el altar.

Después, los *meso* y todos los que están en la ciénega empiezan la plegaria. Al terminar de rezar, rodean el altar con velas y lo cubren con manojos de flores y hojas. Los *meso* colocan los huevos en el altar y le echan café. La última vasija de sangre del toro se derrama al ojo del

agua que se encuentra cerca del altar, en tanto que los *meso* colocan numerosas cadenas de flores.

Los *meso* siguen colocando pedazos del algodón, tortillas grandes y chicas, tamales grandes y chicos, pedazos de carne cocida del toro sacrificado y echan aguardiente sobre el altar.

Después, todos se reúnen en la orilla donde construyen el altar del fuego sagrado. Ese momento se considera el segundo escenario ritual. Los *meso* empiezan a construir el altar del fuego colocando ofrendas contadas. El proceso de elaborar el altar del fuego podríamos explicarlo de la misma manera que el del altar en la ciénega.

Cuando termina el rezo todos descansan. Después, auxiliares echan más leña derramando el aguardiente sobre el altar para que empiece a flamear. Esto se entiende como el proceso en el cual el señor fuego estuviera recibiendo las ofrendas.

En la madrugada, los *meso* y sus auxiliares vuelven a la ciénega cargando un montón de cadenas de flor. Las colocan encima del altar, pronunciando plegaria con el sahumero de copal, que se convierte en una gran pila de flores. Al mismo tiempo, un *meso* entierra cirios. Después del enterramiento de cirios, los *meso* y sus auxiliares empiezan a recubrir el altar con los troncos de la madera. Por consecuencia, el altar en la ciénega queda tapado, mientras el altar del fuego ya se ha consumido casi totalmente.

## 4. Propuesta analítica del culto a la ciénega

### i) Reglas y gestos genéricos del ritual

A partir de la anterior descripción del ritual, hemos obtenido apuntes

<sup>13</sup> Una especie de tule que tiene forma de popote.

<sup>14</sup> Mechas o hilos de algodón bañados en cebo de res y de cabra.





Emilia Moreno y Rodríguez. *Montes de Oca y Cía.*, ca. 1870. © BNAH-INAH.

que nos permiten abstraer el ritual de San Marcos. El tema que debemos tomar en cuenta para matizar el ritual de San Marcos de la ciénega es el sacrificio del toro y la prohibición de que entren las mujeres al recinto sagrado de la ciénega. Me parece que estos actos son gestos simbólicos muy evidentes, que son factores claves para concebir el culto a la ciénega en este ambiente ritual.

La cuestión es, ¿por qué participantes femeninas están excluidas del ritual en la ciénega? Antes que nada, deberíamos precisar en este respecto. Es una regla tradicional que limita comportamientos de los participantes, pero al mismo tiempo, amplifica sentidos simbólicos y significaciones del gesto ritual.

En el recinto de la ciénega, la regla -a su vez- es aparentemente una conducta ritual; sin embargo, esta acción la podemos ver desde dos ángulos distintos. Por un lado, a las mujeres les está prohibido estar en el espacio ceremonial; por el otro, el ritual en la ciénega está rea-

lizado por participantes únicamente masculinos. Este gesto genérico no se basa en sólo una norma, sino que comprende dos reglamentos distintos, que la vuelven una norma complementaria.

Según comentarios de participantes de este ritual en particular, la regla “es por machismo *me’phaa* en Tlacoapa”, o “porque ellas tienen que preparar la comida durante el ritual”,<sup>15</sup> y un *meso* comentó que “las mujeres son demasiado delicadas para este ritual”, “si entra una mujer se rompe la eficacia ritual”.<sup>16</sup> Parece notable que dentro de las explicaciones éticas se encuentra claves parciales para comprender el concepto de ese reglamento.

De esta manera, consideramos que el comentario del *meso* contiene un sentido significativo. Se expresa sugestivamente que el escenario ritual abarca una fuerza no cotidiana que posiblemente dañe a las mujeres más que a los hombres. A este respecto tenemos que aclarar atributos y simbolismos de la ciénega,

más bien en cuanto a lugares ceremoniales que son considerados como espacios sagrados.

## ii) Atributos simbólicos del espacio sagrado

Los participantes en este ritual comprenden que la ciénega es un lugar donde nace el agua que sostiene a milpas y a los poblados. Y dicen que la parte inferior de la ciénega está llena de agua, la tierra es superficie que no es más que una cubierta delgada de enorme almacén del agua subterráneo. La humedad que cubre la ciénega durante el año está formada por el depósito del agua del subsuelo, así que la ciénega está considerada un lugar que representa la abundancia del agua y la fertilidad del inframundo.

Según cuentos que narran ancianos tlacoapeños, algo se agita alrededor de la ciénega y se oyen quejidos lanzados varias semanas antes de llegar la temporada de lluvia, reclamando sacrificios para el dios de la lluvia.<sup>17</sup> Además, dicen que algunos ganaderos vieron que sus bestias se atoraron y luego se hundieron en la ciénega, como si fueran jaladas con una enorme fuerza desde su profundidad. Se considera que el dios de la lluvia las quiso atrapar como animales sacrificiales en vez de ofrendas rituales.

## iii) La culebra del agua

Un relato de Tlacoapa nos muestra una correlación indivisible entre el ritual, la ciénega, el dios de la lluvia y una entidad serpentina;

(A): Los tlacoapeños esperan que la lluvia caiga a tiempo, si no llueve a tiempo, la milpa no dará cosecha. Por eso le piden al manantial, le ruegan al dios de la lluvia, quien creen que está encarnado en la serpiente con cuernos, que se compadezca para que mande las lluvias, que no se escasee el agua, que haya buena cosecha. Por

<sup>15</sup>La entrevista fue realizada con unos jóvenes tlacoapeños, en 25/IV/ 2004.

<sup>16</sup>La entrevista con don Fulgencio Cruz, meso del pueblo *El Campanario*, en 25/IV/ 2004.

<sup>17</sup>Oettinger, Marion 1980: 48.





Señor Robles. Lorenzo Bercerril, ca. 1876. © BNAH-INAH.



Miguel Plancarte. C. Toncker, 1876. © BNAH-INAH.



Reverso de una tarjeta de visita. Miguel Plancarte, C. Toncker, 1876. © BNAH-INAH.

eso le hacen ofrendas a la ciénega, por eso la sangre del animal sacrificado se tiene que regar durante la ceremonia, es para que la serpiente cornuda reciba como un presente, si no recibe las ofrendas se seca el manantial, entonces ya no van a llegar las lluvias.<sup>18</sup>

El relato (A) explica el ritual como una práctica tradicional basada en el quehacer normativo del pueblo, como una medida obligada para que caiga la lluvia. También nos enseña que la ciénega es la morada del dios de la lluvia, donde se encuentra latente una culebra cornuda, que es la forma visible del dios.

En los pueblos *me'phaa* se relatan cuentos que tienen motivos similares, como una entidad sobrenatural -muchas veces son culebras configuradas del dios de la lluvia- que habita en una cueva o un pantano, desde donde intenta agarrar o reclamar alimentos.

(B): Allá en la cima del cerro hay una laguna, ahí entre sus pantanos hasta hace pocos años habitó una enorme culebra que tenía una cabezota con cuernos amarillos. Hombre o bestia, que por mala suerte caía en la ciénega, le servía de alimento al animal. La gente, para tenerla contenta le llevaba ofrendas de humanos y animales, y de esa forma lograron que no saliera a hacerles malas (...). Cuando la culebra iba a salir de la laguna, las nubes empezaron ponerse negras, el cielo se oscureció, comenzó hacer un ventarrón, se vino una tormenta con truenos y rayos. Causó inundación a todos los poblados.<sup>19</sup>

(C): Una vez en Iliatenco cayó un fuerte aguacero que duró un día y

una noche, ocasionó fuertes derrumbes, se murieron muchos animales y se dañaron muchas huertas. La gente cuenta que en medio del cerro había una cueva donde habitaba una culebra grandísima que tenía cuernos, esa culebra abandonó su cueva en medio del agua y se fue. El pueblo iba a desaparecer, porque la culebra con cuernos salió de su cueva y se fue.<sup>20</sup>

(D): Un ganadero al ver que uno de sus toros se acercaba a beber agua en el río, notó que fue jalado por una fuerza extraordinaria hacia una cueva que estaba junto al río. Su sorpresa fue mayor al descubrir una serpiente de gran tamaño, era el animal que se comía su ganado (...). El señor con el fusil mató a la serpiente. Esa tarde, empezó a ennegrecer el cielo amenazando una fuerte lluvia. Al poco rato empezó a caer el aguacero con grandes truenos y rayos partiendo árboles por donde caía. Tanto fue la lluvia que bajó mucha agua por todos los cerros, haciendo crecer los ríos. Las consecuencias fueron desastrosas, acabó los sembradíos e inundó el pueblo dejando los habitantes sin techo.<sup>21</sup>

En el relato (B) se narra que en una laguna vivía una serpiente gigante y exigía el alimento. Por lo tanto la gente tenía que entregar las ofrendas para que no hiciera mal esa culebra, mientras que el poblado podría sufrir una desastrosa tempestad que se causó por el traslado de la serpiente. Por otra parte, en los relatos (C) y (D), aunque se diferencian las catástrofes, también tratan un motivo similar en donde la serpiente juega un papel decisivo como causante del desastre.

En los cuentos citados se observa la diferencia de sus apariencias semánticas como lo divino o el animal nocivo. Sin embargo, la serpiente se vincula con los fenómenos meteorológicos.

<sup>18</sup> SEP 2000, *Ajngáa Me'phaa: Libro de literatura en lengua tlapaneca de Guerrero*: 94

<sup>19</sup> Fue recopilado en el municipio de San Luis Acatlán. Vital 1987: 60-61

<sup>20</sup> SEP 2000: 33

<sup>21</sup> Carrasco 1991: 134-135.







Niña Rivas P. *Cruces y Campa Cía.*, 1867. © BNAH-INAH.



Personaje sin identificar en el estudio de A. Ken, ca. 1876. © BNAH-INAH.

lógicos, y tiene el atributo de controlar la lluvia, la tormenta, el rayo y el trueno. No es exagerado decir que el destino del poblado depende de la existencia de una culebra en los lugares donde debería estar originariamente.

#### iv) Ambivalencia del espacio sagrado

La doctora Françoise Neff menciona en su obra *La Lucerna y el Volcán Negro*, sobre connotaciones simbólicas que contienen lugares sagrados en la región de la Montaña alta. Afirma que en el interior del cerro habitan grandes manadas de animales, ahí es donde se reproducen, se multiplican vidas.<sup>22</sup> Y hace una mención a las relaciones entre el mundo del cerro y el mundo del pueblo, citando una narración de una cueva donde habita un culebrón.

Según la narración, la cueva en donde el flujo del tiempo era acelerado, medio día en este lugar correspondía a medio año en el tiempo del pueblo, cada medio día nacían como veinte chivos y veinte ganados. A este respecto, la doctora afirmó que en el espacio subterráneo se reproducen animales a una velocidad vertiginosa en tiempo denso, tiempo de la multiplicación, de la fertilidad. Y el mundo del pueblo tiene que entregar su fuerza de trabajo y su corporalidad para fecundar y nutrir el mundo del cerro. Y hace la siguiente reflexión:

(...) el cerro es *el lugar de la gestación*, pero requiere el tributo de muertos. Este doble carácter del cerro, su ambivalencia como proveedor de muerte y de vida, se explica no tanto por la naturaleza del lugar

sino por la dirección de los desplazamientos que ahí se realizan: el movimiento hacia el interior del cerro corresponde a una ingestión, a una asimilación (...).<sup>23</sup>

De acuerdo con la consideración, podríamos proponer una interpretación hipotética con una mirada antropológica, sobre la prohibición de entrar mujeres a la ciénega, que es que el movimiento hacia el interior de la ciénega implica un sentido de cambio del estado del cuerpo humano, la ingestión en el ámbito de la gestación o asimilación en el espacio sagrado. Una explicación posible de ser sostenida es que el recinto ritual de la ciénega se considera demasiado intenso para el cuerpo de las mujeres. El reglamento está establecido para proteger a las participantes femeninas.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Neff 2001: 357-360.

<sup>23</sup> Ibid. 363.

<sup>24</sup> A las mujeres se les permite entrar a la ciénega con tal que se realice una ceremonia de protección o una limpia previamente por un meso para ser protegidas de los aires malos que pueden afectarlas: Comunicación personal con la antropóloga Adelina Martínez.





Personaje sin identificar en el estudio de *Cruces y Campa Cía.*, ca. 1870. © BNAH-INAH.

Sin embargo, si adoptamos la hipótesis de que la ciénega es como el lugar sagrado de la gestación, implicaría otro sentido más significativo del gesto ritual. Hablamos de que los participantes están limitados únicamente a los hombres. Una crítica de un *meso* está llena de sugerencias como, “si se presenta una mujer al ritual en la ciénega se molestaría la divinidad que mora en el fondo, por el olor de la mujer, y traería mala consecuencia para la eficacia ritual”.<sup>25</sup> Es una exégesis ética que nos exige la necesidad de abordar el reglamento desde el otro ángulo.

#### v) Fecundación simbólica en la ciénega

Ahora, probaremos el concepto del ritual de San Marcos a través de los elementos simbólicos de género ritual,

tales como participantes masculinos y el sacrificio del toro. Para el ritual preparan un toro como todos los años sin excepción. En Tlacoapa los toros están considerados como un animal que simboliza la mayor fecundidad, o sea, es el símbolo fecundador, del mismo modo que muchas sociedades en el mundo. En este respecto, no es sorprendente que la sangre del toro simboliza la fecundidad, más bien, un líquido en el cual está condensada la potencia vital de fecundador.

El gesto ritual de ofrendar la sangre sobre el altar como una ofrenda nutritiva es un momento necesario e incluso indispensable para este ritual. Dentro de la ciénega donde se expresa la fertilidad de la tierra y tiene connotaciones de dualidad como el proveedor de muerte y vida, el hombre debe nutrir para

fecundar la reproductibilidad de la tierra. Es el gesto explícito de la reciprocidad compensativa el entregar la sangre del toro al altar de la ciénega.

Esta cuestión nos permite hacer una propuesta analítica en cuanto al ritual realizado por los participantes masculinos. Los siguientes actos son momentos considerables durante el proceso ritual: todos los hombres que se presentan frente al altar rezan llevando velas en sus manos. Los *mesos* llevan cirios. Las velas y cirios que están levantados una vez junto al altar se entierran luego en la ciénega. En Tlacoapa las velas están concebidas como sustancia de la vida y del destino, la luz de la vela es la vida, la duración de encendido coincide con la de la vida, pero en el ámbito ritual de San Marcos no sólo es así, sino también indica una ofrenda que simboliza masculinidad, que tiene que ver con una connotación fálica.<sup>26</sup>

Dicen que, en la parte inferior del altar hay cirios y velas enterradas en los años anteriores. El enterramiento de cirios a la ciénega es un acto impresionantemente metafórico, pero es la conducta más directa de *inserción fecundativa*.

Podemos deducir que en el recinto sagrado de la ciénega se pone énfasis en el concepto de la mayor masculinidad, que está representado con la sangre del toro, enterramiento de cirios y velas, y la admisión participativa sólo de los hombres. Es decir, a través de los gestos implícitos se expresa una integración de fuerzas fecundadoras de la masculinidad del hombre y la fertilidad de la ciénega, o sea la energía latente de la tierra.

Por consiguiente, consideramos que el ritual de San Marcos es un ritual que tiene connotación de “*fecundación simbólica*” de la naturaleza.<sup>27</sup> A este respecto, si tomamos en cuenta esta noción, es evidente que

<sup>25</sup> Durante el ritual de San Marcos en el 2006, una joven tlacoapeña entró al recinto sagrado sin saber la regla. Un anciano le aconsejó que ella se fuera de la ciénega inmediatamente.

<sup>26</sup> Comunicación personal con el antropólogo Fernando Orozco, mayo de 2004.

<sup>27</sup> Comunicación personal con Fernando Orozco, mayo de 2004.



F. de Rincón. *Cruces y Campa Cía.*, ca. 1870. © BNAH-INAH.

al no permitir el acceso a las mujeres al recinto ritual de la ciénega, es para tener una mejor esperanza de que aumente la eficacia ritual.

## 5. Reflexión final

El ritual agrícola del día de San Marcos en Tlacoapa nos ha llevado a resaltar algunos de los principales rasgos de carácter ritual que se expresan en la comunidad. A partir de la discusión en torno al espacio ritual con una iniciativa del enfoque semántico, se ha aclarado el siguiente punto: la ciénega es entendida como un lugar sagrado, que tiene la función de escenario ritual, en donde se reflejan los atributos procedentes de la matriz de los símbolos dominantes rituales. Esto se vincula con la existencia divina, que es el regulador de los fenómenos meteorológicos y de la

fertilidad de la tierra. En ese sentido, la entidad serpentina representa un papel esmaltado como el símbolo múltiple en el contexto ritual agrícola del pueblo *me'phaa*.

Del acercamiento al culto a la ciénega de la ritualidad *me'phaa*, he puesto atención hacia conductas implícitas de gestos rituales como reglamentos, el concepto del espacio sagrado, y los actos explícitos durante el proceso del ritual.

Como resulta de consideración que la ciénega es evidentemente el recinto sagrado donde se conservan atributos y connotaciones de los lugares sagrados en la cosmología de matriz mesoamericana, donde habita la entidad simbólica de sobrenatural, donde se vincula con las fuerzas telúricas de la tierra que se orientan al inframundo donde abunda el agua, donde representa la ferti-

lidad de la vida. Este espacio sagrado tiene sentido metafórico de doble carácter de ambivalencia, a la que el hombre debe nutrir para reactivar la fertilidad cósmica, la que hemos mencionado como la reciprocidad compensativa. En la ciénega se hace énfasis en la masculinidad a través de los elementos simbólicos, que son gestos explícitos que en sí, se expresan en la fecundación mística de la vitalidad fecundadora del hombre y la fertilidad de la ciénega.

Cabe señalar que este trabajo no es más que una propuesta analítica para abordar la ritualidad *me'phaa* que ha sido poco estudiada hasta la fecha. De tal modo, es evidente la importancia de mostrar datos etnológicos y proveer de un espacio para conocer e incluso discutir en cuanto a la diversidad del paisaje ritual en la Montaña de Guerrero.

## Bibliografía:

- BRODA, Johanna, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, 461-500, UNAM, 1991
- CARRASCO Zúñiga, Abad, "Las comunidades tlapanecas y la producción del café", tesis de licenciatura de la ENAH, 1991.
- KOBAYASHI, Takanori, "El agua celeste y el fuego terrestre: Un estudio sobre el ritual agrícola del día de San Marcos en la comunidad tlapaneca, Tlacoapa, Guerrero", tesis de maestría de la Universidad de Mie, Japón, 2005.\*
- "Diversificación del poder del santo católico por el cambio de ambiente social: en torno al culto a San Marcos en los pueblos tlapanecos, Guerrero, México", *The Gaidai Ronsoo*, volumen 56, número 4, Universidad de los Estudios Extranjeros de Ciudad de Kobe, Japón, 2005, 137-158.\*
- "Discordancia y convivencia estratégica de la era plurreligiosa en la comunidad indígena, en torno al ritual agrícola en Tlacoapa, Gro.", *Ensayos de pluralismo de las culturas étnicas*, Centro de Investigaciones de Coexistencia Multicultural (Coord.), Universidad de Mie, Japón, 2005.\*
- "Los símbolos en la oscuridad; la ritualidad tlapaneca a la vista del ciclo agrícola y del ciclo vital, en Tlacoapa, Guerrero", *The Kenkyuka Ronsoo*, Universidad de los Estudios Extranjeros de Ciudad de Kobe, Japón, 2006.
- LEMLEY, H. V., "Three Tlapaneco stories from Tlacoapa, Guerrero", *Tlalocan*, volumen 3, INAH, 1949.
- MONAGHAN, John, *The covenants with earth and rain; Exchange, sacrifice, and revelation in Mixtec sociality*, University of Oklahoma Press, 1995.
- NEFF Nuixa, Françoise, *El rayo y el arcoiris*, INI y Secretaría de desarrollo social, 1994.
- "La Lucerna y el Volcán Negro", *La Montaña en el paisaje ritual*, Johanna BRODA, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (Coords.), CONACULTA y INAH, 353-373, 2001.
- OETTINGER, Marion, *Una Comunidad Tlapaneca: sus linderos sociales y territoriales*, INI, 1980.
- PAUCIC Smerdu, Alejandro, "Algunas observaciones acerca de la relación de los mixtecos guerrerenses", *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (Siglo XVI-XX)*, Marcos MATÍAS (Comp.), CIESAS, 1994, 53-64.
- SAHAGÚN, Fr. Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*, Tomo III, Editorial Porrúa, 1969.
- SCHULTZE Jena, Leonardo, *Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von Mexiko*, Indiana III, Verlag von Gustav Fischer in Jena, 1938.
- Secretaría de Educación Pública y Comisión Nacional de los Libros de Texto Gratuitos, *Ajngáa Me'phaa: Libro de literatura en lengua tlapaneca de Guerrero*, SEP, 2000.
- VILLELA F., Samuel, "Ritual agrícola en la 'mixteca nahua tlapaneca'", *Diario de Campo*, número 62, INAH, 2004, 2-3.
- VITAL Duarte, Francisco, *San Luis Acatlán*, Instituto Guerrerense de la Cultura, 1987.





Matrimonio. Montes de Oca, ca.1876. © BNAH-INAH.



Príncipe Salm Salm. s/a., ca. 1867. © BNAH-INAH.

**Proyecto: Programa emergente de rescate arqueológico en San Felipe Aztatán, Nayarit**

## **Arqueología de rescate en la cuenca inferior del río Acaponeta**

*Mauricio Garduño Ambriz\**

### **Introducción**

Dentro del ámbito de la arqueología regional, la llanura deltaica del río Acaponeta es una zona que ha recibido escasa atención por parte de los especialistas desde el punto de vista de la realización de estudios sistemáticos de prospección y sondeo, si tomamos como parámetro de comparación las investigaciones realizadas en la cuenca inferior del río Bahuarte al norte (Kelly, 1938; Grave, 2003) y los estudios efectuados más al sur, en la planicie aluvial que conforma el delta de los ríos San Pedro Mezquital y Grande de Santiago (Bordaz, 1964; Meighan, 1976; Duverger y Levine, 1993), ubicados en la costa central de Nayarit.

Aunque los trabajos pioneros de reconocimiento de superficie y sondeo estratigráfico aportaron valiosos datos para avanzar en la reconstrucción de la historia del septentrión costero mesoamericano, la investigación en las tierras bajas noroccidentales de Nayarit y Sinaloa ha sufrido -por muy diversos factores- un retraso significativo en el transcurso de los últimos años. Esta situación se agrava si consideramos que el paisaje ha sido severamente transformado por obras de nivelación agrícola que han afectado principalmente diversos conjuntos arquitectónicos del periodo Postclásico, modificando irreversiblemente el trazo original de los asentamientos y por lo tanto la distribución de sus espacios, áreas de actividad y volúmenes constructivos (Gámez y Garduño, 1997).

En este contexto, en el transcurso del 2003 diseñamos y ejecutamos el *Programa Emergente de Rescate Arqueológico en San Felipe Aztatán, Municipio de Tecuala (Nayarit)*, proyecto interdisciplinario que abordó la compleja problemática ligada con la protección, registro e investigación arqueológica de las profusas evidencias de cultura material asociadas a las diversas etapas de desarrollo del señorío prehispánico de Aztatlán, el mayor de los ubicados en la planicie costera noroccidental de Nayarit en el siglo XVI.

\* El arqueólogo Mauricio Garduño Ambriz es investigador del Centro INAH Nayarit. [mganyarit@hotmail.com](mailto:mganyarit@hotmail.com)



Para cubrir satisfactoriamente los objetivos planteados dentro de nuestro programa de trabajo llevamos a cabo el levantamiento topográfico de la totalidad de los basamentos, plataformas y montículos que se encontraban dentro de la zona urbana de San Felipe Aztatán. La mayor parte de estas edificaciones mostraba un deterioro estructural severo originado tanto por la introducción de servicios públicos (agua potable, drenaje, alumbrado, etc.), como por diversas actividades domésticas (ampliación o construcción de viviendas, fosas sépticas y pozos de abastecimiento de agua), factores que a través del tiempo alteraron significativamente y en forma progresiva numerosos monumentos, depósitos y contextos arqueológicos.

### Escenario geográfico

La provincia fisiográfica de la *Llanura Costera del Pacífico* en el estado de Nayarit es una franja angosta y alargada de más de 100 km de longitud por aproximadamente 50 km de ancho, cubierta en su mayor parte por sedimentos aluviales depositados en extensas planicies de inundación aledañas a los ríos Acaponeta, San Pedro y Grande de Santiago, así como por sistemas de lagunas costeras, humedales, estuarios y manglares. Geológicamente el territorio está formado por serranías bajas y lomeríos de rocas ígneas extrusivas del Terciario que se encuentran directamente asociadas a llanuras de topografía plana formadas por la acumulación de sedimentos del Cuaternario, cubriendo un rango altitudinal comprendido entre el nivel del mar y los 200 m. (Jardel, 1994:18-20).

En Nayarit, el clima que prevalece en la llanura costera es el cálido subhúmedo o de sabana tropical (Aw), cuya temperatura media anual oscila entre los 26 y 28°C, la del mes más frío es superior a los 18°C. La precipitación promedio anual fluctúa entre los 800 y 1400 mm, se concentra en el verano (de junio a octubre), mientras que el porcentaje de lluvia invernal es inferior a 10%. En esta

región se encuentran representados los tres subtipos de este clima: el Aw<sub>0</sub>, el más seco de los cálidos subhúmedos, es característico de la mayor parte de la llanura costera; el Aw<sub>1</sub>, intermedio en cuanto al grado de humedad entre el Aw<sub>0</sub> y el Aw<sub>2</sub>, que es el más húmedo de los cálidos subhúmedos (SPP, 1981).

Desde el punto de vista climático, la vegetación característica de la llanura costera corresponde a la de sabana tropical, predominan especies representativas de la selva baja caducifolia. La vegetación que se observa a lo largo de los principales canales fluviales y terrenos planos inundados con aguas salobres de marea se compone básicamente de mangle, mientras que en las planicies aledañas a los sistemas lagunares es posible observar pastizales halófitos y comunidades de matorral espinoso asociado con plantas xerófitas.

Actualmente el paisaje ha sido severamente transformado por la intensa actividad agrícola que se realiza principalmente en los sistemas de llanura deltaica donde se localizan los suelos aluviales de más alto rendimiento, así como por la reciente construcción y ampliación de granjas acuícolas en la zona de marismas (Garduño, 2005), lo que ha provocado un deterioro progresivo de los diversos ecosistemas que integran esta provincia.

### Descripción general del sitio

El asentamiento urbano actual de San Felipe Aztatán -específicamente el barrio de Huachotita, localizado en su extremo occidental- se encuentra emplazado sobre la capital del señorío prehispánico de Aztatlán, el mayor de los ubicados en la planicie costera durante el Postclásico Tardío y que contaba con varios pueblos sujetos de carácter tributario. Su esfera de influencia se extendía desde la costa hasta el declive de la sierra, donde habían sido sometidas otras poblaciones.

La información recabada en campo y gabinete sugiere que este núcleo de población está conformado por un

extenso conglomerado de estructuras -unidades habitacionales, templos, talleres y conjuntos residenciales de elite- que formaban parte del asentamiento rector que funcionó como capital del señorío prehispánico de Aztatlán. Su extensión original muy probablemente cubría una superficie de 90 a 100 hectáreas, según hemos constatado a partir de trabajos de fotointerpretación y de la subsecuente verificación en campo de la dispersión continua de montículos y plataformas con cerámica asociada representativa del complejo cultural Aztatlán (850/900-1350 d.C.).

Sus habitantes practicaban la agricultura y cultivaban maíz, frijol y calabaza, complementaban su dieta con la crianza de guajolotes, patos y otras aves. Cazaban venados, liebres y conejos y se dedicaban también a la pesca y recolección de ostiones, lenguados y otros peces (Anguiano, 1992: cuadros 4, 6, 7 y 8). Las fuentes documentales del siglo XVI parecen apoyar la idea de que estas poblaciones contaban con una organización social compleja y con una economía mixta muy diversificada que involucraba la explotación de diversos recursos y variados ecosistemas.

Este sitio fue registrado oficialmente en 1987 por la *Dirección de Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas* del INAH dentro de la primera etapa del proyecto Atlas Arqueológico Nacional con la clave F13A78-18-028. Se ubica en las coordenadas UTM Este 456,000 y Norte 2'475,300 (carta topográfica Acaponeta F13A78, escala 1:50,000/INEGI).

Aunque la mayor parte de los montículos o *lomas* al parecer fueron contruidos sólo con arcilla compactada, no descartamos la posibilidad de que algunos edificios presenten etapas constructivas con recubrimiento de mampostería, como en el caso del conjunto arquitectónico denominado "Grupo B" excavado en 1959 en el sitio de Amapa, localizado en la planicie aluvial del río Grande de Santiago. A partir de reconocimientos previos de campo pudimos constatar que existe abundante



material cerámico diagnóstico del complejo cultural Aztatlán perteneciente a las fases Cerritos (900-1100 d.C.) e Ixcuintla (1100-1350 d.C.), tanto en la superficie del terreno como dentro del relleno constructivo de varios montículos, presentándose en menor cantidad material cerámico representativo de la fase terminal Santiago (1350-ca. 1530 d.C.).

## Objetivos del proyecto

### Registro y delimitación de monumentos arqueológicos

Considerando la severa y progresiva destrucción de plataformas y montículos, así como la frecuente alteración antrópica de los depósitos arqueológicos por parte de la población residente en San Felipe Aztatán, llevamos a cabo un reconocimiento general de superficie dentro de dicha localidad con el propósito de identificar y ubicar tanto

las estructuras como los principales rasgos visibles en superficie dentro de un croquis general del asentamiento. Posteriormente se realizó el levantamiento topográfico detallado de la totalidad de los elementos previamente identificados, de manera que toda esta información fue conjuntada y referenciada con la traza urbana actual en el *Plano Topográfico* elaborado por el arquitecto Carlos Santos Rodríguez.

### Obtención de muestras arqueológicas a partir de excavaciones controladas para establecer la secuencia local de ocupación y la sucesión crono-cultural en el sitio

La excavación de 10 unidades de sondeo intensivo distribuidas en cuatro frentes generales de trabajo ubicados en diferentes sectores del sitio tuvo como finalidad obtener muestras estratificadas para establecer

una seriación crono-tipológica confiable de los materiales y contextos arqueológicos representativos de cada nivel cultural de ocupación identificado. Además, el ordenamiento y la eventual reconstrucción de la secuencia estratigráfica local permitió establecer correlaciones significativas con otras entidades y regiones culturales, tanto de la costa como del altiplano.

Por otro lado, nos interesaba obtener una muestra representativa de la heterogeneidad funcional de los espacios explorados. Cabe señalar que asentamientos de esta magnitud generalmente se caracterizan por una marcada división técnica y social del trabajo evidenciada, entre otras cosas, por una especialización funcional de las áreas de actividad al interior de los sitios (*i.e.*, por la existencia de talleres, almacenes, templos, mercados, conjuntos residenciales, etc.), espacialmente diferenciadas.

### Elaboración del guión científico y museográfico del Museo

#### Comunitario de San Felipe Aztatán

La ejecución de los trabajos de campo, así como el procesamiento y análisis en laboratorio de los materiales obtenidos en contextos de excavación, permitieron integrar un *corpus* organizado de información para la redacción del guión temático de la sala de exposición permanente de arqueología del Museo Comunitario de San Felipe Aztatán.

## Resultados y discusión

### Levantamiento topográfico

Como hemos mencionado, uno de los objetivos principales consistió en realizar el reconocimiento general de superficie y el levantamiento topográfico de las estructuras prehispánicas que se localizaban al interior de la zona urbana de San Felipe Aztatán, concentradas principalmente dentro del barrio actual de Huachotita.

El registro de los volúmenes arquitectónicos remanentes, así como la elaboración del plano topográfico general del sitio, representaba una



Familia mexicana. José María de la Torre, ca. 1876. © BNAH-INAH.







General Miguel Trujeque. s/a., ca. 1870. © BNAH-INAH.



Señora Eva Quintero. Lorenzo Becerril, ca.1870. © BNAH-INAH.



Reverso de una tarjeta de visita. *La fama de los retratos.* Jacobi, Dimmers, ca. 1867. © BNAH-INAH.

de las tareas prioritarias dentro de nuestro programa de rescate arqueológico, considerando el progresivo deterioro ocasionado por factores antrópicos observado prácticamente en todas las estructuras registradas. Asimismo, la actividad doméstica actual y la introducción de servicios públicos ha conllevado una alteración recurrente de los contextos y unidades de deposición originales, alterando irreversiblemente los ricos depósitos culturales subyacentes.

El reconocimiento de superficie y posterior levantamiento topográfico permitió registrar un total de 33 estructuras de tamaño y orientación variable únicamente dentro de la zona urbana, desde pequeños montículos aislados hasta conjuntos de plataformas organizadas en torno a plazas, con un rango que va de los 0.40 m en el caso de las plataformas más bajas hasta una elevación máxima de 9 m, que corresponde a la superficie nivelada superior del montículo principal del sitio (i.e., de la *Loma de la Cruz*). El testimonio proporcionado por residentes locales sugiere que la evidencia actual no representa la totalidad de las edificaciones originales ni la extensión real del asentamiento prehispánico, pues todavía hace alrededor de 15 años era posible observar mayor número de montículos dentro de los solares aledaños a las viviendas.

Por otro lado, a partir de los trabajos de registro y delimitación efectuados durante la 5ª Etapa del Proyecto INAH-Procede en Nayarit (Zepeda y Fajardo, 1999) fue posible contabilizar y croquizar un total de

59 montículos distribuidos sobre las parcelas localizadas hacia el sur de San Felipe Aztatán -donde la nivelación mecanizada de los terrenos agrícolas constituye el principal factor de alteración-, totalizando 92 estructuras arqueológicas. Cabe señalar que esta cifra contrasta con la información consignada en la cédula de registro oficial elaborada en 1987 por el Proyecto Atlas Arqueológico Nacional en Nayarit, donde solamente se señalan 18 estructuras dentro del sitio (Téllez, 1987).

A pesar de la severa modificación de su forma y tamaño original, todavía es posible observar que las principales edificaciones del sitio se encuentran alineadas sobre ejes de orientación Oriente-Poniente y Norte-Sur bien definidos, aunque en este último caso algunas presentan una desviación de alrededor de 17° con rumbo NW. Análogamente, las plataformas mejor conservadas y de mayor tamaño que se distribuyen sobre la planicie aluvial agrícola al sur de San Felipe Aztatán muestran el mismo patrón de orientación observado para la *Loma de la Cruz*, con su eje longitudinal alineado de Oriente a Poniente.

#### Arquitectura Ceremonial

La *Loma de la Cruz* constituye la principal edificación no solamente del sitio sino muy probablemente de toda la cuenca inferior del río Acajoneta, según hemos corroborado a partir de trabajos previos de reconocimiento y sondeo arqueológico efectuados en 1998 en la llanura deltaica de este importante sistema fluvial (Pérez, Gámez y Garduño, 2000). Ya en su detallado reporte pionero de carácter "arqueogeográfico" la *Loma de la Cruz* es referida por Sauer y Brand (1998:33, lámina 4 a) en los siguientes términos:

Un peón que nos encontramos en el camino nos informó acerca de una gran loma llamada La Cruz. Dimos con ella a poca distancia al oeste de San Felipe y es en verdad el rasgo más sobresaliente de toda esta llana zona aluvial. Tiene alrededor de diez





Costumbre napolitanas. Georges Sommer, ca. 1870. © BNAH-INAH.

metros de altura y su base unos cuarenta y cinco metros de un extremo a otro. La base es de forma toscamente rectangular, lo que hace de ella una pequeña pirámide de tierra con cima plana. En éste, al igual que en el resto de los numerosos montículos, hay una depresión bien marcada en uno de los costados de la base. Muchos otros montículos más pequeños se encuentran en torno de éste, más elevado, (...). La tradición asegura que 'siempre' hubo una cruz en la cúspide de la loma, la cual tiene una misteriosa fama de lugar sagrado (...). Los fragmentos de cerámica que hallamos en la loma eran de una calidad poco común. Cabe señalar que este sitio fue la mejor fuente de lo que llamamos cerámica Aztatlán.

Ciertamente la *Loma de la Cruz* representa la edificación y el volumen constructivo más notable en esta zona, tanto por su ubicación, tamaño y configuración como por su orientación. Ocupa una posición central dentro del conjunto arquitectónico más importante del sitio y está rodeada de varias estructuras jerárquicamente subordinadas.

El levantamiento topográfico detallado permitió determinar que no se trata solamente de un montículo

aislado desplantado directamente sobre la planicie sino de una estructura piramidal compleja integrada al menos por tres componentes. En la parte inferior se encuentra un basamento de planta rectangular con una elevación promedio de 1.60 m, de aproximadamente 100 m de largo por 60 m de ancho. Su eje longitudinal está orientado sobre una línea Oriente-Poniente, en concordancia con el tránsito diurno del sol por la bóveda celeste. Sobre este basamento desplanta la *Loma de la Cruz*, un montículo de 9 m de altura localizado en su extremo occidental, cuya fachada principal apunta hacia el horizonte oriental. En el extremo opuesto todavía es posible observar una plataforma cuadrangular baja - probablemente un altar - de alrededor de 0.40 m de altura, desplantada también sobre dicho basamento. Entre la *Loma de la Cruz* y esta plataforma se aprecia una explanada de topografía regular que podría haber funcionado como plaza ceremonial de este conjunto.

Es interesante señalar que en el sitio de *La Guásima*, el segundo núcleo de población Aztatlán en orden de importancia después de San Felipe Aztatlán, llevamos a cabo el levantamiento topográfico y sondeos con-

trolados en un montículo conocido localmente como *La Montosa* (Pérez, Gámez y Garduño, 2000: 85-91; planos 15 a 18; foto 32), una estructura piramidal que reproduce fielmente, aunque a una escala más reducida, el mismo patrón arquitectónico y de orientación descrito para la *Loma de la Cruz*. Análogamente, *La Montosa* - junto con el denominado *Complejo Sur* - también forma parte del núcleo arquitectónico de *La Guásima* y constituye la construcción de mayor monumentalidad, jerarquía y simbolismo dentro del sitio.

Aunque reconocemos que en la actualidad la información bibliográfica especializada sobre la arquitectura pública característica de los núcleos de población Aztatlán ubicados en la franja costera noroccidental es muy escasa, proponemos hipotéticamente que la configuración arquitectónica particular descrita tanto para la *Loma de la Cruz* como para *La Montosa* podría representar un rasgo cultural distintivo de las principales construcciones de carácter ceremonial vinculadas con los asentamientos Aztatlán localizados en la llanura deltaica del río Acaponeta.

En apoyo de lo anterior mencionaremos que a partir de la revisión

detallada de la planta arquitectónica de los conjuntos monumentales centrales ligados a los asentamientos rectores Aztatlán más importantes ubicados hacia el sur -e.g., Chacalilla (Ohnersorgen, 2004: 76-77, figuras 3 y 4), Amapa (Meighan, 1976: 11, mapa 2) y Coamiles (Duverger, 1998: 624, figura 10)- fue posible reconocer una organización espacial compleja y una distribución de estructuras planificada, aunque en ningún caso encontramos edificaciones formalmente análogas a la *Loma de la Cruz* o a *La Montosa*. Desafortunadamente no contamos con datos comparables de referencia sobre las características distintivas de los complejos arquitectónicos Aztatlán ubicados en la planicie aluvial de los ríos Baluarte y Presidio del sur de Sinaloa, que constituyen los sistemas fluviales más importantes localizados hacia el norte de nuestra zona de estudio.

#### Estratigrafía y secuencia cultural

Como en la mayor parte de los asentamientos ubicados en las fértiles tierras bajas aluviales de la húmeda planicie de inundación del río Acaponeta (Garduño, Gámez y Pérez, 2000), nuestros sondeos en San Felipe Aztatlán permitieron identificar profundos depósitos estratificados conformados por una sucesión continua de capas culturales, encontrándose sólo en algunos pozos aluviones arenosos arqueológicamente estériles intercalados dentro de la secuencia arqueológica local.

La sobreposición estratigráfica coincidió en muchos casos con un cambio crono-tipológico evidente de la cerámica diagnóstica asociada a cada capa, de manera que a partir de la seriación de este material es posible afirmar que existió una larga secuencia ocupacional en el sitio, ejemplificada inicialmente por diversos materiales representativos del complejo cultural Chinesco (0-200/250 d.C.) del Formativo Terminal. Asimismo, en varias de las unidades excavadas identificamos ni-

veles de ocupación de las fases Gavilán (250-500 d.C.) y Amapa (500-750 d.C.) del periodo Clásico. Además, fue posible explorar un contexto del que fueron recuperados y registrados diversos materiales y elementos arqueológicos pertenecientes a una interfase inédita de carácter transicional ubicada entre estratos culturales de las fases Amapa (500-750 d.C.) y Cerritos (900-1100 d.C.) del complejo Aztatlán, cuya temporalidad se ubica tentativamente en el periodo Epiclásico.



Carmen Rojas. *Calderón y Cia.*, ca. 1876.  
© BNAH-INAH.

Prácticamente en todos los frentes de excavación localizamos un rico sustrato cultural Aztatlán perteneciente a la fase Cerritos (900-1100 d.C.) del Postclásico Temprano, encontrándose asociados a estos niveles de ocupación la mayor parte de los contextos primarios explorados (i.e., basureros, empedrados, fogones, entierros, etc.). Por otro lado, en las capas superiores del depósito se concentraron los tipos cerámicos diagnósticos representativos del complejo El Taste-Mazatlán (1100-1350 d.C.) del Postclásico Medio, aunque nuestras estimaciones pre-

liminares indican que su valor porcentual dentro de la muestra total (23,249 tiestos) es comparativamente muy inferior en relación al material de la fase Cerritos (900-1100 d.C.) del complejo Aztatlán.

Es importante mencionar que los materiales comúnmente asociados a la fase terminal de ocupación prehispánica en la planicie costera noroccidental de Nayarit (fase Santiago, 1350-ca. 1530 d.C.) no se encuentran representados dentro de la muestra cerámica recolectada en las diversas unidades de sondeo al interior de sitio. Este aspecto reviste de gran interés para la investigación arqueológica regional si consideramos que, según las fuentes documentales y la cartografía histórica más tempranas, la cabecera del señorío de Aztatlán se ubicaba precisamente en la planicie aluvial de inundación del río Acaponeta.

Desde nuestro punto de vista, es indispensable realizar reconocimientos sistemáticos de superficie y excavaciones controladas encaminadas a obtener información contextual y muestras susceptibles de fechamiento que permitan determinar cuáles elementos de la cultura material podrían funcionar como marcadores crono-culturales confiables, es decir, como indicadores de la ocupación correspondiente a la fase terminal Santiago.

Los pozos de sondeo excavados en la parte superior de la Plataforma Oeste (*Estructura 3*) y en la Plataforma Adosada Sur (*Estructura 1*) revelaron una compleja estratificación cultural, originada a partir tanto de la acumulación progresiva del material residual desechado a través del tiempo como del reacondicionamiento de los espacios habitacionales por parte de la población residente Aztatlán. A este respecto, cabe recordar que en ambas estructuras fueron identificadas diversas capas que funcionaron como rellenos constructivos para elevar el nivel de dichas plataformas, así como capas de





Vendedoras de canastas. Cruces y Campa, ca. 1870. © BNAH-INAH.

relleno artificial que sirvieron como terraplenes de nivelación para modificar la topografía original del terreno. Además, registramos secuencias de pisos superpuestos localizados a niveles variables de profundidad, lo que confirma el carácter permanente de la ocupación en el sitio.

#### Contextos excavados

De manera preliminar y a reserva de que llevemos a cabo el análisis morfo-funcional de los conjuntos artefactuales y de los elementos arqueológicos -pisos, fogones, basureiros, rellenos, etc.- asociados a cada nivel cultural de ocupación identificado dentro de la secuencia local, proponemos que la mayor parte de los contextos excavados se formaron a partir de actividades domésticas realizadas dentro del ámbito de unidades habitacionales comunes o de conjuntos residenciales de élite. Al parecer estas áreas de actividad corresponden principalmente a contextos relacionados con la preparación, consumo y desecho de alimentos, lo

que originó la acumulación y formación de ricos depósitos residuales, con abundante material orgánico e inorgánico asociado. Por otro lado, especial atención merece la banqueta empedrada explorada en la Unidad "D" del Frente Calle Morelos, sobre la que aparentemente se efectuaban actividades artesanales relacionadas con la aplicación de la decoración esgrafiada post-cocción en ciertas vasijas Azatlán de carácter ritual, ubicadas cronológicamente en la fase Cerritos (900-1100 d.C.) del Postclásico Temprano.

#### Empedrados

Se trata de conglomerados artificiales que fueron localizados en varios sectores del sitio. Están conformados por rocas angulares de escoria volcánica porosa de aspecto similar al tezontle, así como por cantos redondeados triturados, cementados dentro de una matriz limo-arcillosa compacta. Estos materiales de relleno se encuentran bien clasificados, con un tamaño que varía entre 4 y

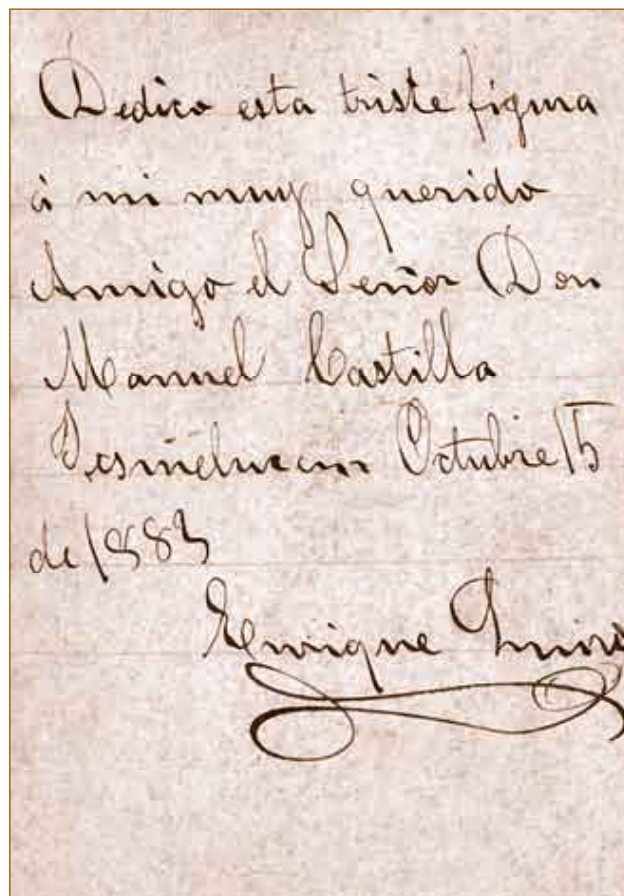
10 cm. También se utilizaron selectivamente tiestos de cerámica doméstica como material constructivo, en su mayoría paredes monocromas de ollas o tecomates.

Es importante señalar que estos conglomerados sirvieron como soporte para acondicionar una superficie horizontal de ocupación, localizándose abundante material arqueológico Azatlán del Postclásico Temprano disperso sobre su superficie, mientras que en algunos casos también funcionaron como terraplenes de relleno construidos con la finalidad de nivelar la irregular superficie original del terreno. Proponemos hipotéticamente que estos elementos formaron parte de banquetas estructural y funcionalmente adosadas a las plataformas habitacionales y que probablemente se trate de espacios exteriores techados sobre los que se efectuaron actividades diversas.

La construcción y utilización de estos empedrados al parecer constituyó una práctica común entre la



Personajes de Viena. R. Von Bohr, ca. 1870. © BNAH-INAH.



Reverso de una tarjeta de visita firmada por Enrique L. s/a., 1885. © BNAH-INAH.



población residente en el sitio durante el Postclásico Temprano, ya que en la *Loma Cecyten* -una plataforma habitacional ubicada a una distancia aproximada de 1 km. de la *Loma de la Cruz* y que formaba parte del mismo asentamiento- también exploramos un empedrado de este tipo con abundante material asociado de la fase Cerritos (900-1100 d.C.) del complejo Aztatlán (Gámez y Garduño, 2003: 10-12, figura 2). Estimamos que para satisfacer la demanda de estos conglomerados debió existir una industria relativamente especializada en la selección, extracción, traslado y procesamiento (trituración) del material constructivo, probablemente coordinada desde una autoridad central. Trabajos de campo posteriores permitirán evaluar con mayor precisión el volumen de roca que fue procesado y utilizado como material constructivo de relleno.

### Basureros

El contexto primario de desecho referido en este texto como *Basurero 1* constituye uno de los elementos arqueológicos más ricos y mejor conservados de los explorados en San Felipe Aztatlán. La muestra rescatada al interior de este elemento incluye cerámica decorada Aztatlán con elaboradas representaciones simbólicas, cerámica monocroma utilitaria, navajillas prismáticas, fragmentos de pipas y de malacates, hachas de garganta, artefactos de cobre, conchas de almeja y concha nácar, huesos quemados de origen animal, espinas y huesos de pescado, olotes y semillas carbonizadas, ceniza y residuos dispersos de carbón.

Nuestras apreciaciones preliminares sugieren que prácticamente toda la cerámica desechada en el *Basurero 1* se ubica cronológicamente en la fase Cerritos (900-1100 d.C.), por lo que el análisis e interpretación integral del conjunto de materiales asociados a este contexto permitirá reconstruir, al menos parcialmente, tanto la paleodieta como los patrones culturales de utilización y consumo de una extensa variedad



Carolina Mosso. *Montes de Oca*, 1878. © BNAH-INAH.

de recursos por parte de la población costera Aztatlán del Postclásico Temprano. Asimismo, considerando la ubicación del basurero en relación al contexto arquitectónico general del sitio y la calidad misma de los materiales depositados en su interior, proponemos hipotéticamente que se trata de basura doméstica representativa de contextos habitacionales vinculados con una unidad residencial de élite. Esta hipótesis será eventualmente contrastada con el *corpus* de información que se genere a partir de análisis subsecuentes.

### Materiales arqueológicos

La recuperación en contextos controlados de excavación de dos cuentas de piedra verde alóctona, así como el hallazgo accidental -en una fosa séptica excavada en San Felipe Aztatlán- de una vasija de tipo *Plo-mizo* cuyo centro de manufactura se localiza en la región costera de Chiapas y Guatemala, indican la activa participación por parte de las comunidades asentadas en la franja costera noroccidental de Nayarit en

una extensa y compleja red de intercambio de bienes suntuarios con regiones distantes de Mesoamérica. Es importante señalar que la cerámica decorada Aztatlán recolectada en el transcurso de los trabajos de sondeo llevados a cabo en San Felipe Aztatlán es notable por el complejo repertorio iconográfico de sus representaciones simbólicas, ligadas principalmente con el culto solar y el sacrificio ritual.

### Artefactos de metal

Una muestra de cuatro objetos -un anzuelo, una aguja, un cascabel y un gancho- fueron analizados por medio de la técnica de *Emisión de rayos X inducida por partículas (PIXE)* en el Instituto de Física de la UNAM, con el objetivo de identificar sus elementos metálicos constitutivos y la proporción relativa de cada uno de ellos. Los resultados indican que los cuatro objetos son de cobre (Cu), con otros elementos en muy bajas cantidades: níquel (Ni), arsénico (As) y plata (Ag). El único elemento que aparece en cantidades apreciables es la plata (Ag), en el caso del an-



zuelo. Asimismo, el anzuelo también se distingue de los otros artefactos por la presencia de níquel (Ni).

Aunque el cobre no es cien por ciento puro, es probable que los elementos traza identificados formaran parte de la mena utilizada para producir los objetos. Comparativamente, el anzuelo muestra cantidades significativas de plata (Ag), lo que podría explicarse por una mezcla intencional de dos o más minerales al momento de fundir el metal o producir el objeto. Por otro lado, la similitud del contenido de elementos metálicos entre los otros tres objetos sugiere que fueron manufacturados con material extraído de una misma fuente (Barba *et al*, 2004).

#### Artefactos de obsidiana

Por cortesía de los doctores Michael Glascock y Michael Ohnersorgen, un

total de 30 fragmentos de navajillas prismáticas de obsidiana recuperadas en San Felipe Aztatán fueron seleccionadas y enviadas al Laboratorio de Arqueometría de la Universidad de Missouri -Missouri University Research Reactor (MURR)-, con el objetivo de lograr su caracterización química y mineralógica. Los resultados preliminares a partir del Análisis por Activación Neutrónica (NAA) han permitido identificar tres fuentes geológicas de obtención: La Joya, Jalisco; Ixtlán del Río, Nayarit y la Sierra de las Navajas, Hidalgo (Glascock, 2007). Estos datos, junto con la información derivada del análisis tecnológico de los conjuntos líticos (artefactos y materiales residuales de desecho) permitirán reconstruir los patrones interregionales de explotación, transformación, distribución y consumo de este importante

recurso estratégico entre las poblaciones de la costa, el altiplano y la zona serrana.

#### Material Arqueobotánico

Dentro de los materiales arqueológicos de origen orgánico recuperados al interior del *Basurero 1* destacan diversos fragmentos carbonizados de olote (*Zea mays*), contextualmente asociados a tres semillas carbonizadas de leguminosa, muy probablemente de guaje (Xelhuantzi, 2003).

#### Material Arqueozoológico

##### Malacología

La muestra de concha analizada (682 valvas) pertenece taxonómicamente al grupo de los moluscos, caracterizados por presentar un cuerpo blando que, en el caso de los gasterópodos (univalvos) y pelecípodos (bivalvos), deben resguardar con una o varias piezas calcáreas. Atendiendo a las características biológicas de cada una de las siete especies identificadas dentro del basurero explorado, constatamos que *Rangia mendica*, que representa 42% de la muestra, *Tivela argentina* 26% y *Donax panamensis* 12% son pelecípodos que todavía en la actualidad constituyen una rica fuente de aprovisionamiento proteínico. Siguen siendo un recurso relativamente abundante y de fácil obtención en la zona de manglares, lagunas costeras y barras arenosas. Por otro lado, también sobresale el género *Unio* sp., que contribuyó con 16%. Esta almeja dulceacuícola se colecta en los humedales aledaños y seguramente representó un alimento muy demandado por la población residente en el sitio (Villanueva, 2004).

##### Ictiofauna

El análisis de los 942 restos de peces que fueron desechados al interior del *Basurero 1* en el transcurso de la fase de ocupación Cerritos (900-1100 d.C.) mostró el uso de 10 taxa que incluyen al menos 8 especies. Dentro de estos taxa se tiene por primera vez evidencia de la utilización de algunas especies en la zona



Luis Robles Pezuela. *Cruces y Campa Cía.*, 1870. © BNAH-INAH.







Señorita de París. Vauty & Cie., ca. 1870. © BNAH-INAH.



Familia de Don J. de Tres Palacios. s/a. ca. 1870.  
© BNAH-INAH.

-*Cathorops* sp. (bagres de mar), *Lutjanus* cf. *L. argentiventris* (pargos), *Eugerres* sp. y "*Chichlasoma*" *beani* (mojarras), *Dormitator latifrons* y *Gobiomorus* sp. (guavinas)-, lo que amplía el espectro de organismos consumidos por la población costera Aztatlán. La evidencia sugiere que su captura tuvo lugar en los sistemas de estuario y laguna costera aledaños a la planicie aluvial, representativos de las Marismas Nacionales. Los taxa mejor representados por abundancia de restos indican que en el basurero fueron desechados animales relativamente completos, procesados y consumidos en el sitio mismo. Además, numerosos segmentos óseos muestran evidencias de exposición al fuego, lo que podría indicar que estos peces fueron asados para consumo o ahumados para su conservación y posterior consumo.

Dado que la ictiofauna arqueológica recuperada es similar a la actual que se encuentra en el mar, el estuario y la cuenca inferior de los ríos y arroyos aledaños al asenta-

miento prehispánico (e.g., Las Cañas, Acaponeta, San Francisco, etc.), no parece haber indicios de que en el momento de uso del basurero la zona hubiese estado afectada por fenómenos macroclimáticos como "El niño", o que los efectos del mismo hubieran tenido repercusiones significativas dentro del régimen climático, hidrológico o ecológico local (Guzmán, 2004).

#### Reptiles, aves y mamíferos

Del material óseo analizado procedente tanto de estratos culturales como de contextos primarios sellados -como en el caso del basurero Aztatlán referido-, fue posible identificar taxonómicamente a nivel de género y especie diversos huesos de guajolote (*Meleagris gallopavo*),

perro (*Canis familiaris*) y venado cola blanca (*Odocoileus virginianus*). Además, también aparecieron algunos huesos de lepórido (liebres y conejos) y de tortuga terrestre (*Kinosternon* sp.), aunque en estos casos no fue posible lograr una determinación biológica más precisa por carecer de elementos diagnósticos. La mayor parte de estos huesos mostraban huellas de exposición directa o indirecta al fuego, según el gradiente de color observado en su superficie, lo que indica que fueron sometidos a cocción (hervidos, cremados o incinerados) como parte de su proceso de preparación como alimentos (Manrique, 2004). Constituyen en conjunto uno de los materiales residuales de origen orgánico más comunes dentro de los encontrados en los contextos habitacionales explorados. El consumo de estas especies por parte de la población residente seguramente constituyó una de las principales fuentes de proteína animal y un componente básico en su dieta.

#### Fechamientos radiométricos (C14)

Una muestra de carbón procesada en el Laboratorio de Fechamiento del INAH, obtenida del interior del basurero sellado Aztatlán (Basurero 1) que contenía una abundante muestra de materiales cerámicos decorados del Postclásico Temprano (fase Cerritos, 900-1100 d.C.), proporcionó una antigüedad de 1048±64 años A.P., abarcando un rango temporal que va del 860 al 1160 d.C., con una confiabilidad de 95.4% (De los Ríos, 2004).

#### Comentarios finales

Los datos arqueológicos presentados permiten corroborar la existencia de una sociedad estructural y funcionalmente compleja desarrollada por lo menos a partir del primer siglo de nuestra era. Como en la mayor parte de los sitios estudiados en la llanura deltaica del río Acaponeta, al parecer la colonización y asentamiento inicial por parte de agricultores sedentarios en la localidad de San Felipe Aztatlán tuvo lugar durante el periodo Formativo Terminal (200 a.C.-150/200 d.C.). Este nivel de ocupación está representado por materiales arqueológicos con una clara filiación estilística con el complejo cultural Chinesco, que fue originalmente reportado para la zona de los valles intermontanos del Altiplano Meridional de Nayarit. Es interesante mencionar que la estratigrafía observada en el depósito arqueológico reveló una sucesión continua de niveles de ocupación superpuestos, identificándose estratos de las fases Gavilán (250-500 d.C.) y Amapa (500-750/800 d.C.) del periodo Clásico, subyacentes a las construcciones y contextos del complejo cultural Aztatlán (850/900-1350 d.C.) del Postclásico (Garduño y Gámez, 2005).

Todas las estructuras arquitectónicas exploradas en el sitio, tanto las plataformas habitacionales como las edificaciones de uso ceremonial (e.g., la Loma de la Cruz) fueron construidas en el transcurso



de la fase Cerritos (900-1100 d.C.) y permanecieron ocupadas durante la fase subsecuente Ixcuintla (1100-1350 d.C.). En algunos casos la población residente realizó obras de remodelación y ampliación de estas plataformas para acondicionar sus espacios habitacionales.

Contamos con suficientes elementos para afirmar que la cultura regional Aztlán se desarrolló sobre bases demográficas, sociales y económicas propias que posibilitaron el establecimiento de complejos asentamientos permanentes. La creciente especialización productiva -que tuvo lugar con la intensificación agrícola y la explotación intensiva del estuario- estimuló la diversificación económica y la división social del trabajo, lo que conllevó el desarrollo de nuevas tecnologías (e.g., metalurgia, trabajo artesanal de la obsidiana, alfarería, lapidaria, etcétera).

Paralelamente, la necesaria coordinación de los trabajos públicos, así como la administración y redistri-

bución de los excedentes productivos, estimuló el surgimiento de instituciones políticas centralizadas que residían en las cabeceras o capitales de los señoríos. La construcción de templos monumentales con orientación astronómica -como la Loma de la Cruz-, y la ejecución de complejas prácticas rituales sugieren la existencia de segmentos sociales especializados en la administración del culto y en la organización de las festividades relacionadas con el calendario ritual y el ciclo agrícola. Además, las élites de la sociedad Aztlán controlaban el intercambio a larga distancia de productos suntuarios alóctonos de uso ritual o que eran utilizados como marcadores distintivos de rango social, como la jadeíta, la turquesa, el *tecali*, diversos objetos de cobre y vasijas de cerámica fina *Plomiza*, organizando la explotación, transformación y distribución de productos manufacturados en recursos estratégicos, como la obsidiana.

Actualmente disponemos de diversos datos arqueológicos que sugieren que el culto solar se encontraba ampliamente difundido entre la población asentada en el señorío de Aztlán, según se infiere a partir de la iconografía, la arquitectura y de los escasos datos disponibles sobre patrones culturales de inhumación. En vasijas y tiestos decorados de carácter ritual o suntuario procedentes de San Felipe Azatlán son frecuentes las representaciones simbólicas de la serpiente de fuego o *Xiuhcóatl*, que guiaba



Beatriz L. Cruces y Campa Cía., ca. 1870. © BNAH-INAH.

al sol en su recorrido diurno por la bóveda celeste. Cabe recordar que tanto la *Loma de la Cruz* como *La Montosa* se encuentran orientadas precisamente sobre un eje Oriente-Poniente, por lo que estas estructuras podrían considerarse como verdaderos marcadores solares, reforzando así su función como templos y su connotación como espacios sagrados de uso ritual.

Considerando lo anterior, resulta significativo que la orientación general del esqueleto y del cráneo facial del *Entierro No. 1* explorado en la *Loma CECYTEN* (Gámez y Garduño, 2003: 18-19, figura 6, foto 11) apunten hacia el horizonte oriental, ya que se trata de un entierro primario *in situ* que fue depositado en el transcurso de la fase Cerritos (900-1100 d.C.) del complejo Aztlán. Asimismo, el enterramiento localizado en la *Unidad "B"* del Frente Calle Hidalgo guarda un patrón de orientación similar. Como en el caso anterior, este contexto funerario también es asignado al complejo Aztlán del Postclásico Temprano (fase Cerritos, 900-1100 d.C.).

La especialización artesanal y diversificación técnica de la metalurgia Azatlán resulta por demás



Reverso de una tarjeta de visita "Biografía del general Manuel González". Cruces y Campa Cía., ca. 1876. © BNAH-INAH.

notable dentro del desarrollo tecnológico mesoamericano. La población contaba no solamente con objetos de uso ritual, suntuario u ornamental sino que utilizaba en sus actividades cotidianas numerosos objetos de carácter utilitario. Los resultados de la composición elemental del anzuelo de cobre analizado en el Instituto de Física de la UNAM revelaron que su manufactura es producto de la mezcla o aleación de por lo menos dos minerales metálicos: cobre (Cu) y plata (Ag). En relación a los otros objetos analizados, la proporción relativamente alta de plata en el anzuelo indica una manipulación técnica apropiada por parte de los artesanos para mejorar las exigencias funcionales de este artefacto. La mayor tenacidad de este anzuelo permitió una mejor respuesta a las constantes tensiones a las que fue sometido en uso como parte fundamental de las actividades de pesca.

Sobre la profusa evidencia proporcionada por los materiales residuales de origen orgánico que fueron desechados en el basurero Aztatlán es posible afirmar que la dieta de la población incluía un amplio espectro de recursos alimenticios, incluyendo plantas cultivadas como el maíz y semillas recolectadas de especies silvestres, como el guaje. Por otro lado, la caza y captura de especies menores, la pesca de escama y la recolección de moluscos constituyeron la principal fuente de proteína animal. Esta economía mixta conllevaba la explotación integral de la planicie aluvial agrícola, de los ríos y humedales dulces, de las lagunas salobres y marismas de la zona estuarina, de las barras arenosas de la costa y del piedemonte colindante a las tierras bajas. Además, nuestros datos indican que la crianza de perros y su eventual aprovechamiento como alimento constituyó una actividad importante. También es pro-

bable que la reproducción y manejo de aves como el guajolote, así como la domesticación de ciertas especies de anátidos, se haya realizado dentro del ámbito doméstico de las unidades habitacionales.

Los datos aquí presentados constituyen sólo una modesta aportación sobre la compleja historia de la población prehispánica Aztatlán del septentrión costero mesoamericano. La progresiva y ubicua destrucción de las evidencias materiales remanentes ligadas con estas poblaciones, así como también el deterioro progresivo del paisaje cultural y natural asociado a estos sitios (*i.e.*, flora y fauna endémica, rasgos topográficos, hidrológicos u orográficos de carácter simbólico, culto vivo por parte de comunidades indígenas contemporáneas, etc.), demanda la participación de todos los sectores sociales e instituciones para garantizar su protección, conservación y apropiado uso social.



Señora Pasquel. *Joaquín Martínez*, ca. 1870. © BNAH-INAH.



Reverso de una tarjeta de visita. *Bulla Frères*, ca.1870. © BNAH-INAH.





Austriaco. Valletto y Cia., 1870. © BNAH-INAH.

## Bibliografía:

- ANGUIANO, Marina, Nayarit, *Costa y Altiplanicie en el momento del contacto*, IIA-UNAM, México, 1992.
- BARBA, Luis, José Luis Ruvalcaba y Niklas Schulze, *Análisis de cuatro objetos de metal procedentes de Nayarit. Informe Técnico. Archivo del Laboratorio de Prospección Arqueológica*, Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA). UNAM, México, 2004.
- BORDAZ, Jacques, "Pre-Columbian ceramic kilns at Peñitas, a Post-Classic site in coastal Nayarit, Mexico", Ph. D. diss. Columbia University, New York, 1964.
- DE LOS RIOS, Magdalena, "Reporte técnico del fechamiento de una muestra de carbón (INAH-2108) procedente de la localidad de San Felipe Aztatán, Nayarit", Laboratorio de Radiocarbono. Archivo Técnico de la Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico del INAH, México, 2004.
- DUVERGER, Christian y Daniel LEVINE, "Informe relativo a la exploración arqueológica del sitio de Coamiles, municipio de Tuxpan, estado de Nayarit", Versión mecanografiada. Archivo técnico del Centro INAH Nayarit, 1993.
- DUVERGER, Christian, "Coamiles, Nayarit: hacia una periodización", *Antropología e Historia del Occidente de México*, Tomo I: pp. 609-628. Memorias de la XXIV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología. UNAM, México, 1998.
- GAMEZ, Lorena y Mauricio Garduño, "La destrucción del patrimonio arqueológico en el sector noroccidental de Nayarit", *UNIR*, número 14 (octubre-diciembre), Revista de la Universidad Autónoma de Nayarit, México. pp. 10-17, 1997.
- \_\_\_\_\_, "Rescate Arqueológico Cecyten, Plantel 06 San Felipe Aztatán, Municipio de Tecuala (Nayarit)", Reporte técnico de los trabajos de sondeo/Análisis de materiales arqueológicos. Archivo Técnico del Centro INAH Nayarit, INAH, México, 2003.
- GARDUÑO, Mauricio, "Salvamento Arqueológico en el ejido Valle de la Urraca, municipio de Acajoneta (Nayarit)", Propuesta de trabajo y presupuesto, Archivo Técnico de Arqueología del Centro INAH Nayarit, 2005.
- GARDUÑO, Mauricio y Lorena Gamez, "Programa emergente de rescate arqueológico en San Felipe Aztatán, municipio de Tecuala (Nayarit)", Informe Técnico Final/Trabajos de Sondeo Arqueológico, Archivo Técnico de Arqueología del Centro INAH Nayarit, 2005.
- GARDUÑO, Mauricio, Lorena Gamez y Manuel Pérez, "Salvamento arqueológico en la franja costera noroccidental de Nayarit", *UNIR*, números 23-24 (enero-junio), Revista de la Universidad Autónoma de Nayarit, México, pp. 4-12, 2000.
- GLASCOCK, Michael, *X-Ray Fluorescence Analysis of Obsidian Artifacts from Chacalilla, Nayarit*, Archaeometry Laboratory / Research Reactor Center. University of Missouri, Columbia, 2007.
- GRAVE, Alfonso, "La región fundada en la tradición. El norte de Nayarit y el sur de Sinaloa, una región a lo largo del tiempo", Tesis de Maestría. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2003.
- GUZMAN, Fabiola, "Análisis arqueoiológico de los peces recuperados en San Felipe Aztatán (Huachotita), municipio de Tecuala, Nayarit", Laboratorio de Arqueozoología, Archivo Técnico de la Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico, INAH, México, 2004.
- JARDEL, Enrique, "Diversidad ecológica y transformaciones del paisaje en el Occidente de México", *Transformaciones mayores en el Occidente de México*, (Ricardo Avila Palafox, coord.): 13-39, Departamento de Estudios del Hombre, Universidad de Guadalajara, México, 1994.
- KELLY, Isabel, *Excavations at Chametla, Sinaloa. Ibero America 14*, University of California Press, Berkeley, 1938.
- MANRIQUE, Jimena, "Informe arqueozoológico de los materiales de CECYTEN (Plantel 06) y San Felipe Aztatán (Huachotita), municipio de Tecuala, Nayarit", Archivo Técnico del Centro INAH Nayarit, INAH, México, 2004.
- MEIGHAN, Clement, *The Archaeology of Amapa, Nayarit. Monumenta Archaeologica 2*, University of California, Los Angeles, 1976.
- OHNERSORGEN, Michael, *Investigación arqueológica preliminar de Chacalilla, Nayarit, México*, Informe Técnico Final de la Temporada 2003, Archivo Técnico del Centro INAH Nayarit, México, 2004.
- SAUER, Carl y Donald BRAND, "Aztatlán, frontera prehispánica mesoamericana en la costa del Pacífico", *Aztatlán*, pp. 1-94, Recopilación, traducción y prólogo de Ignacio Guzmán Bantancourt, Siglo XXI Editores, México, (Edición original 1932), 1998.
- SECRETARIA DE PROGRAMACION Y PRESUPUESTO (SPP), *Síntesis Geográfica de Nayarit*, Coordinación General de los Servicios Nacionales de Estadística, Geografía e Informática, SPP, México, 1981.
- TELLEZ, Bernardo, *Informe Atlas Arqueológico de Nayarit (1986-1987)*, Archivo Técnico del Centro Regional Nayarit, INAH, México, 1987.
- VILLANUEVA, Gerardo, "Informe malacológico sobre el material arqueozoológico recuperado en San Felipe Aztatán (municipio de Tecuala, Nayarit)", Sección de Biología/Área de Malacología, Archivo Técnico de la Dirección de Salvamento Arqueológico, INAH, México, 2004.
- XELHUANTZI, Susana, "Informe sobre el análisis de restos orgánicos procedentes de San Felipe Aztatán, municipio de Tecuala, Nayarit", Laboratorio de Paleobotánica, Archivo Técnico de la Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico, INAH, México, 2003.
- ZEPEDA, Gabriela y Noé FAJARDO, "Puntos básicos para elaborar el anteproyecto de declaratoria de la zona arqueológica de Huachotita, Municipio de Tecuala", Expediente técnico, Proyecto INAH-Procede (5ª Etapa), Archivo Técnico del Centro INAH Nayarit, 1999.





Clementina Obregón. Lorenzo Becerril, ca. 1870. © BNAH-INAH.



Soledad Paz Salazar de Gutiérrez. Lorenzo Becerril, ca. 1870. © BNAH-INAH.

Proyecto: 50 años de adquisición de colecciones en el Museo Nacional de Historia

## Cuatro vestidos virreinales

María Hernández Ramírez\*

El Museo Nacional de Historia conserva cuatro magníficos ejemplares de vestidos de la época virreinal, los cuales con su llegada al antiguo Museo iniciaron la Sección de Indumentaria. Esto se debió a la generosidad de la señora Isabel Pesado, viuda de Mier, quien por residir en París, instruyó al señor Santiago Prado, encargado de sus negocios en la Ciudad de México, para que hiciera la entrega al antiguo Museo. La copia del inventario de las piezas que se adjuntó a la carta de agradecimiento fechada el 5 de noviembre de 1900 y dirigida por el doctor Manuel Urbina, (quien entonces firmaba “PADD.”: por ausencia del director, debido a que el titular Francisco del Paso y Troncoso se hallaba desempeñando una misión en Europa) a la señora Pesado, nos permite conocer que la donación consistió en: un vestido formado por corpiño, enagua y cola, de terciopelo verde botella, adornado profusamente con lentejuela plateada, y bordado sobre raso y gro blanco, en todas sus orillas; con flecos plateados y dorados, así como oropeles, es decir papelillo metálico y piedras falsas de varios colores. Recordemos que la tela llamada “gro”, nombre que proviene del francés *gros*, es de seda sin brillo y de más cuerpo que el tafetán.<sup>1</sup>

El segundo vestido estaba formado por corpiño, enagua y cola de gro azul claro y adornos de gro color de rosa, con lentejuela en profusión, perlas y piedras falsas. El tercero era un vestido integrado por corpiño y cola unidos, de gro color de rosa, con adornos de lentejuela y piedras falsas, y enagua de raso crema orlada de pasamanería. El cuarto estaba formado por corpiño y cola, de un género azul claro, listado al parecer de lana y seda (las listas se alternaban en una transparente y otra no), con fleco plateado y adornado con lentejuelas en listas transparentes. Su enagua era de gro crema, con otra de punto adornada de lentejuela formando estrellas y orlada de fleco, pasamanería y piedras falsas.<sup>2</sup>

\* La historiadora María Hernández Ramírez es investigadora del Museo Nacional de Historia - INAH. merami55@hotmail.com

<sup>1</sup> *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española, Madrid, 1925, p.625.

<sup>2</sup> AHMNA, Vol. 257, exp. 87, f. 220-224.





La documentación hallada acerca de estos vestidos no permite conocer si la donante o quizá alguna de sus ascendientes los haya usado, lo que sí se reconoce en las mismas prendas es que se trata de piezas que pertenecieron a mujeres de un alto poder económico, lo cual no extraña, ya que gracias a la información telefónica obtenida recientemente de las oficinas generales que conserva la Fundación “Mier y Pesado” en la Ciudad de México, nos enteramos de que la señora Pesado ostentó el título nobiliario de duquesa por su matrimonio con el señor Antonio de Mier y Celis, Duque de Mier. Nacida en 1832, fue la quinta hija del poeta José Joaquín Pesado originario de la ciudad de Orizaba y de la señora María de la Luz de la Llave y Segura, quien a su vez descendía de padre erudito latinista.<sup>3</sup> Las referencias biográficas la consignan como Isabel Pesado de la Llave de Mier, filántropa, unida

en matrimonio al señor Antonio de Mier y Celis, quien tuvo cargos diplomáticos en París y que al morir en esa ciudad en 1899 la dejó como albacea y heredera universal. Se dice también que la señora Pesado vivió sus últimos años en París, donde dejó de existir en 1913, sin embargo, hoy sus restos reposan en la antigua Basílica de Guadalupe de la Ciudad de México.

Con el legado de esta bondadosa señora se estableció la “Fundación Mier y Pesado”, institución privada de asistencia regida por un patronato, también se fundó una Casa de Salud y un Asilo para Ancianos en la casa solariega de Tacubaya (hoy calle de Antonio Maceo); un orfanato en la Villa de Guadalupe y una escuela primaria para varones en Coyoacán. Asimismo, en Orizaba, Veracruz fue creado un hogar para ancianos. La señora Pesado igualmente dejó, en la ciudad de París, varios legados para obras benéficas.<sup>4</sup>

Por lo que se refiere a los cuatro vestidos virreinales que el antiguo Museo recibió en calidad de donación, una vez que tan magníficos ejemplares fueron recibidos en el establecimiento, no transcurrió mucho tiempo en que fueran puestos a la vista del público, pues en esa época se acostumbraba exhibir todos los objetos que ingresaran a la institución. Un informe del señor Antonio Cortés, Jefe del Departamento de Arte Industrial Retrospectivo, indica que en 1909 las vitrinas fueron cambiadas y en la sexta se colocaron los vestidos junto con los tibores donados por la señora Pesado.<sup>5</sup> Asimismo, existen imágenes fotográficas que registran su exhibición en los primeros años del siglo XX,<sup>6</sup> tal como lo consigna el inventario de los objetos exhibidos en el año de 1923.<sup>7</sup> Años más tarde, cuando parte de las colecciones del antiguo Museo pasó a formar el nuevo en el Castillo de Chapultepec, igualmente los vestidos se mostraron



Reverso de una tarjeta de visita. Lorenzo Becerril, ca. 1870. © BNAH-INAH.

<sup>3</sup> Folleto *Celebración en la Escuela Mier y Pesado*, 24 de abril de 1999, p. 3, proporcionado amablemente por el señor Ernesto Guerra Sánchez, ex - alumno de esa Escuela.

<sup>4</sup> *Diccionario Porrúa de Historia, Biografía y Geografía de México*, 5ª. ed., México, Porrúa, 1986, T. 3, p.2262.

<sup>5</sup> AHMNA, Vol.13, exp. 15, f. 120-135.

<sup>6</sup> Fototeca de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos del INAH.

<sup>7</sup> AHMNH, *Año de 1923, Inventario General de los objetos en exhibición. Muebles y enseres a cargo del Departamento de Etnología Colonial y de la República*, p. 43.





Señoritas de la época. Lorenzo Becerril, ca. 1870. © BNAH-INAH.

al público.<sup>8</sup> Sin embargo, durante las tres últimas décadas, sólo el de terciopelo no ha dejado de exhibirse, ya que la fragilidad de los materiales de los otros ejemplares ha impedido su exposición y durante ese lapso han permanecido en el Depósito de Colecciones, en espera de ser sometidos a un necesario tratamiento de conservación y/o restauración. Conviene mencionar que hace unos años que se inició el proceso de restauración en uno de ellos.<sup>9</sup>

Empero, como ya se dejó ver, ésta no fue la única donación que el antiguo Museo recibió de autora de *Apuntes de viaje de México a Europa en los años de 1870, 1871 y 1872 y Poesías*. Existen referencias de que la señora Trinidad Pesado de Rubín, una de sus dos hermanas -a quienes nombró albaceas- entregó a nombre de la generosa dama, según quedó registrado, un tabor del siglo XVIII, dos tibores, dos perfumadores, dos tapaderas y dos

bases para tibores,<sup>10</sup> mientras que en 1903, el inventario de la institución registraba un monetario también donado por la señora viuda de Mier, aunque se aclaraba que no había podido ser exhibido en razón a las dificultades que el Museo enfrentaba para presentar en forma adecuada y segura la Sección de Heráldica y Numismática, que entonces ya era numerosa.<sup>11</sup>

En cuanto a la importancia que reviste la donación de los magníficos ejemplares de la etapa virreinal, se precisa destacar que esta adquisición no sólo permitió iniciar la colección de indumentaria, sino que también introdujo una nueva visión acerca de lo que debía mostrar el museo en cuanto a la Historia se refiere, es decir, no ceñirla a desarrollar únicamente el aspecto político y militar, sino también en este caso, el social. Estos vestidos que, a juzgar por los materiales en que fueron confeccionados, y que seguramente fueron usados por mujeres de considerables recursos económicos, constatan la versión emitida años más tarde por la marquesa Calderón de la Barca en cuanto a la moda que siguieron las mujeres de ciertos sectores sociales.

Por último, una revisión del listado de objetos exhibidos en 1906 en el Departamento de Historia del antiguo Museo Nacional, permite observar por un lado que los cuatro vestidos a que nos referimos fueron las primeras prendas del vestir femenino que se exhibieron, lo cual pone de relieve la donación. Sin embargo, también se detectó una modificación respecto a la época de los vestidos, ya que su registro de ingreso los designa como piezas de la indumentaria colonial, mientras que el listado de 1906 extiende su uso a la primera mitad del siglo XIX.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Museo Nacional de Historia, Castillo de Chapultepec, *Guía Oficial*, INAH, México, 1957, p. 76; Museo Nacional de Historia, *Guía Oficial*, INAH, México, 1964, p. 71.

<sup>9</sup> Curaduría de Indumentaria números de inventario 10-162731.0/4, 10-114892.0/3, 10-115251.0/2 y 10-129220.

<sup>10</sup> AHMNA, Vol. 11, exp. 5, f. 7.

<sup>11</sup> *Boletín del Museo Nacional de México*, Vol. 1, enero de 1903, núm. 1, p. 12.

<sup>12</sup> AHMNH, Inventario de los objetos históricos y útiles y enseres pertenecientes al Departamento de Historia del Museo Nacional, 30 de noviembre de 1906, piezas 286-294.





Señora de Hidalgo y Terán. Vellato y Cia., ca. 1870. © BNAH-INAH.



P. Crecencio G. Torres. "Recuerdo de sincero afecto y cariño a las muy apreciables Cholita e Ysabelita". *Joaquín Martínez*, 1886. © BNAH-INAH.

**Proyecto:**  
**Atención y supervisión de museos**

## **Los Agustinos de Acolman: de convento a museo**

*Martha D. Vela Campos\**

La Orden de los hermanos de San Agustín o agustinos es una comunidad religiosa que nació en el siglo XIII, (1256) por mandato del papa Alejandro IV, quien ordenó la fusión de todas las comunidades, sin regla unificada, obedientes a las inspiraciones de San Agustín de Hipona, que había fundado una comunidad monástica desde el siglo IV.

Esta Orden apareció después del surgimiento de dos congregaciones fundadas por san Francisco y santo Domingo, que fueron reconocidas por el papado y formaron parte de un programa para reformar a la Iglesia. Como parte de sus exigencias, que estaban contenidas en "Reglas", los frailes deberían mendigar la caridad pública, evangelizar y vivir entregados al estudio, la austeridad y la mortificación. Surgieron también otras comunidades religiosas eremíticas como los carmelitas y mercedarios.

Los agustinos, como tercera orden mendicante, agregaron a su carácter eremítico y contemplativo, un nuevo aspecto de vida activa que implicaba la cura de almas. Para regular la vida cotidiana de las nuevas comunidades, se redactaron las "Constituciones Ratisbonenses", en 1290.<sup>1</sup>

Los miembros del clero regular eran frailes que profesaban votos y vivían en comunidad de acuerdo con reglas establecidas. El postulante que ingresaba a la congregación, comúnmente entre los 13 y 15 años, permanecía un año a prueba bajo el cuidado de un maestro de novicios para instruirse en la espiritualidad de la Orden y en la práctica de las obligaciones conventuales. Pronunciaba los votos de pobreza, castidad y obediencia, que la Regla de San Agustín fijaba. Regla que posee doble estructura: una externa, que se refiere de manera directa al orden del contenido del mismo; la otra interna, que hace referencia al espíritu

\* La historiadora Martha D. Vela Campos es investigadora de la Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones - INAH. [marthita2002@gmail.com](mailto:marthita2002@gmail.com)

<sup>1</sup> Antonio Rubia, *Una monarquía criolla (La provincia agustina en el siglo XVII)*, México, CONACULTA, 1990, p. 21



implícito que inspira el pensamiento monástico.<sup>2</sup> Por el voto de pobreza, el recién ingresado prometía no volver a tener bienes propios, no usar adornos de oro o plata ni llevar vestidos lujosos. Por el voto de castidad, el fraile prometía no tener relaciones carnales, por lo que estaba prohibida la entrada a mujeres a la clausura. Por el voto de obediencia, se obligaba a someter su voluntad a la de sus superiores.<sup>3</sup>

Los primeros religiosos agustinos llegaron a la Nueva España el 22 de mayo de 1533, nueve años más tarde que los franciscanos y seis después de los dominicos. Su principal objetivo fue venir a predicar el Santo Evangelio.

Salieron de Sevilla el 3 de marzo de ese mismo año comisionados por el provincial de Castilla, fray Francisco de Nieva. Entre ellos venían Francisco de la Cruz, Agustín de la Coruña, Jerónimo Jiménez de Santisteban, Juan de San Román, Juan de Oseguera, Alfonso de Borja y Jorge de Ávila. El pueblo los apodó “Los Siete de la Fama”.<sup>4</sup>

Para llevar a cabo su obra misionarial fundaron conventos que fueron centros de evangelización en muchos pueblos como Chilapa y Tlapa y otros que establecieron a lo largo del camino: Ocuituco, Totoloapan, Yecapixtla y Zacualpan.

Entre 1535 y 1536 arribaron 24 agustinos más, con ellos llegó el célebre filósofo, doctor de la Universidad de Salamanca, Alonso de Gutiérrez, quien venía para encargarse de los estudios de los agustinos; pero al llegar a Veracruz decidió tomar los hábitos y cambió su nombre por el de Alonso de la Veracruz. Aunado a sus grandes conocimientos y su talento es un personaje importante porque fue el primer gran teólogo que llegó

a México. Fue maestro de novicios, lector de filosofía y teología en el Estudio General de Tiripitío, prior y lector en Tacámbaro y lector en Atotonilco el Grande. En 1553, empezó sus clases en la naciente Universidad Mexicana como catedrático de segunda escritura.<sup>5</sup> A él se debió la escuela que los agustinos abrieron en el centro misional de Tiripitío, Michoacán para evangelizar la Tierra Caliente.

Todos los agustinos que llegaron a Nueva España fueron reunidos en un primer capítulo, que fijó las normas fundamentales de su organización para así encargarse de la difícil misión de los otomíes del norte del valle de México donde erigieron templos y fundaron conventos, entre los más notables, sin duda, fueron los de Acolman, Atotonilco, Epazoyuca, Actopan, Ixmiquilpan y Molango, y en toda la ruta que conecta a México con la Huasteca potosina.

Desde su fundación, la congregación de San Agustín, como todas las instituciones europeas sufrió un proceso de adaptación.

Aunque al principio, la de la Nueva España dependió de la provincia de Castilla, gozó de gran autonomía, incluso antes de 1565 en que se le concedió por derecho.

La orden agustina, al convertirse en una institución criolla, enfrentó serios conflictos desde principios de siglo XVII. Uno de los más importantes fue la división de la congregación en dos provincias: la de San Nicolás Tolentino en Michoacán, controlada por los españoles y la del Santísimo Nombre de Jesús de México, donde el poder recayó en manos de los novohispanos, quienes excluyeron de ella a los españoles. El convento de San Agustín de Acolman perteneció a esta última.

El enfrentamiento entre peninsulares y criollos fue un problema muy complejo, éstos se quejaban de ser postergados en el gobierno de la Orden, y optaron por una solución muy deficiente: la alternativa. Debía elegirse para un periodo de gobierno a un fraile nacido en la península y, para el siguiente, otro nacido en la Nueva España. La alternativa fue ordenada por la Corona española y por el papado en 1629. Sin embargo, ésta fracasó, debido a que los criollos la manipularon y se aliaron con peninsulares corruptos.

La Orden contó con frailes que se dedicaron al estudio, que fue una de las actividades más importantes para los agustinos. Había varias casas dedicadas a la enseñanza de los religiosos y distribuidas en las regiones más importantes, con el fin de que los frailes aprendieran alguna de las lenguas indígenas y así surgieron gramáticas y vocabularios, que después se publicaron. Sin el conocimiento de esas lenguas era poco provechosa la instrucción religiosa, pues no podían administrar los sacramentos a quienes ignoraban lo que recibían.

En 1570 había estudios en México, Puebla, Yuririapúndaro, Acolman e Ixmiquilpan, en estas dos últimas se impartían cursos de gramática.<sup>6</sup>

En estas casas de estudios como Acolman, existía una jerarquía escalafonaria: en la base de la pirámide estaban los “lectores”, elegidos en el capítulo provincial y aprobados por el general. Con el tiempo, podían conseguir el título de “presentados” y aspirar así al cargo de “maestros”, luego de 12 años de docencia.

Además de sus clases, los jóvenes estudiantes debían asistir a las horas conventuales en el coro, razón por la que también se les denominaba

<sup>2</sup> Miguel Angel Sobrino, *La Regla de San Agustín. Texto y comentario*, México, Provincia de Santiago de México, 1985, p. 24

<sup>3</sup> Antonio Rubial “Pobreza, castidad y obediencia. La vida cotidiana en los conventos agustinos del siglo XVII”, en *Historias*, Revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, número 34, abril-septiembre, México, INAH, 1995, p. 41.

<sup>4</sup> Heriberto Moreno (Introducción y notas), *Los agustinos, aquellos misioneros hacendados/ Diego de Basalenque*, México, SEP-Cultura, 1985, p.12.

<sup>5</sup> *Diccionario Porrúa. Historia, Biografía y Geografía de México*, 6 ed. México, Editorial Porrúa, 1995, p. 3719.

<sup>6</sup> Antonio Rubial, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, UNAM- Instituto de Investigaciones Históricas, 1989, p. 137-138.





Obispado mexicano durante el Imperio de Maximiliano. *Cruces y Campa Cía.*, 1867. © BNAH-INAH.

coristas. Ocupaban un lugar especial en el refectorio, y dormían juntos en celdas comunales. Al igual que los novicios, que estaban al cuidado de un maestro, los coristas eran encargados a dos lectores, quienes escogían a uno de los estudiantes más sobresalientes para que vigilara el estudio, el sueño y el rezo de sus compañeros.

Algunos quedaban como hermanos legos para servir en las labores manuales; sin embargo, la mayoría realizaba cursos de gramática latina, filosofía y teología, y cuando terminaban sus estudios, después de seis años, la provincia los presentaba ante la autoridad episcopal para que recibieran la ordenación sacerdotal.

La vida cotidiana de los religiosos estaba regida, en cada hora del día, por una serie de normas contenida en un *corpus* legal llamado Las Constituciones. Todo religioso debía cumplir con las actividades que estaban establecidas, estrictamente, en esas Constituciones:

A las cinco de la mañana, meditación, rezo y canto de maitines, laudes y prima, que una parte de

la comunidad religiosa entonaba en el coro, frente a los grandes libros de oración. A las siete, misa conventual y a las ocho, desayuno. A las nueve rezo de *tercia* y clases de ocupaciones ministeriales. A las 12 *sexta* y *nona* (y en Cuaresma también *visperas*). A la una, la comida y recreación común. A las tres y media, *visperas*, estudio o *ministerios*. A las ocho, cena y recreación. A las nueve y media, descanso.<sup>7</sup>

Además de la oración comunitaria y de la comida, los frailes tenían la obligación semanal de acudir al capítulo de *culpiss*. En éste cada uno debía confesar sus faltas de la semana ante sus hermanos y someterse al castigo que el prior del convento les imponía. Eran castigados sólo cuando el delito era grave, como el pecado de solicitación en el confesionario, el homicidio o el sacrilegio.

El convento de Acolman está asentado sobre un basamento prehispánico del gran templo dedicado al dios Tezcatlipoca “el sacrificado”, quien “era tenido por verdadero dios e invisible” al que se ofrecían sacrificios humanos. Acolman había sido

un señorío independiente, aliado de los tepanecas de Atzacapotzalco, que luego de varias guerras con los mexicas, quedó sometido al Reino de Texcoco.

En 1524, la iglesia primitiva la construyó el franciscano fray Andrés de Olmos. Después fue ampliada y modificada por los agustinos, quienes se hicieron cargo de la evangelización de los indios de Acolman y de la obra arquitectónica.

La resolución de fundar el convento en ese lugar fue tomada en 1539 por acuerdo del Capítulo Provincial celebrado ese mismo año. Fue construido en cuatro etapas consecutivas y, en 1560, se terminó la fachada del templo y para perpetuar ese acontecimiento la ornamentaron con dos leyendas: la del lado norte dice: “acabóse esta obra año de 1560 reinando el Rey Don Felipe Nuestro Señor, Hijo del Emperador Carlos V”; y en el lado sur: “Gobernando esta Nueva España su Ilustre Virrey Don Luis de Velasco con cuyo favor se edificó”.

La iglesia actual fue construida hasta mediados del siglo, en 1558 se construyó el ábside, a partir del

<sup>7</sup> Antonio Rubial, *Una monarquía criolla (La provincia agustina en el siglo XVII)*, Op. cit., p. 39.





Obispo Parra. Lorenzo Becerril, ca. 1870. © BNAH-INAH.

arco triunfal y se cubrió con rica bóveda de crucería. Hacia 1580 era “un templo muy solemne de bóveda con una muy suntuosa portada de cantería.”<sup>8</sup> Se compone de una espaciosa nave, tres capillas, bautisterio, antesacristía, sacristía -cubierta con bóveda de cañón-, y pieza de servicio doméstico.

El convento primitivo fue pequeño y de pobre construcción. Se conserva de él el claustro; de esta misma época tal vez sea la capilla abierta.

Después se agrandó y se convirtió en una construcción muy sobria, caracterizada por su monumentalidad y se considera una obra maestra del arte plateresco en la Nueva España. Se organiza en torno a un patio y

está formado por el claustro grande, la capilla doméstica, el claustro chico, Sala de Profundis, la despensa, el refectorio, la cocina, la portería, el portal de los peregrinos; tiene 13 celdas y varias galerías.<sup>9</sup> El claustro mayor es de dos pisos de estilo renacentista. La capilla abierta, con su respectivo altar, es de construcción muy sencilla, de las llamadas tipo nicho ubicada al lado de la iglesia y en la parte de arriba, y estuvo decorada con motivos pictóricos. El atrio está construido en forma de terrazas, debido a los hundimientos originados por la presa de Acolman.

La escultura y la pintura también jugaron un papel importante en los monasterios y templos, fueron elementos decorativos, pedagógicos y litúrgicos. La pintura fue complemento de la arquitectura y un elemento esencial en la conversión de los indios; fue pensada y realizada para responder a las necesidades espirituales de la población indígena.

Los conventos requerían decoración pictórica en gran escala, se abrió un importante capítulo en la historia de la pintura novohispana: el de la pintura mural. El surgimiento de esta expresión artística está íntimamente ligado a los fines de la evangelización, por eso su carácter esencialmente didáctico. Su uso como recurso decorativo fue de carácter secundario.<sup>10</sup> Los temas escogidos para pintarse en las diferentes dependencias de sus conventos, se refieren a los principales pasajes de la vida de Cristo y de la Virgen. La iconogra-

fía se ubicaba principalmente en los exteriores: iglesias, posas, capillas abiertas y porterías pues eran los lugares donde los indígenas asistían con más frecuencia.<sup>11</sup>

En los frescos del claustro grande del convento de Acolman está representada la Pasión de Jesucristo, las escenas constituyen ciclos, y como temas principales se distinguen: la Calle de la Amargura, el Calvario, el Descendimiento y la Oración en el Huerto. En el claustro chico, están representadas escenas de la Virgen y también constituyen ciclos.

Los frescos son artísticos por su impecable dibujo en negro sobre fondo blanco con una ligera coloración, de estilo Renacimiento y se consideran los más hermosos de México.

Junto con las artes visuales destaca, como otro medio didáctico y de transmisión religiosa, el teatro. Las posadas, fiestas simbólico-teatrales, nacieron, según la tradición en Acolman.<sup>12</sup>

En la primera mitad del siglo XVII con motivo de las inundaciones que sufría la Ciudad de México, se determinó construir una presa para contener y desviar el caudal que alimentaba el lago de Texcoco, esto ocasionó que el convento se inundara hasta 1.25 m. Para 1645, la inundación fue mayor al grado que se perdieron algunos libros del archivo y durante muchos años la iglesia permaneció inundada.

Para 1763 hubo otra inundación de tan graves consecuencias que el templo y monasterio quedaron abandonados, hasta 1781 en que se volvió a establecer el curato en San Agustín con sacerdotes seculares.

Ya en el siglo XX, en 1922 se iniciaron las obras de restauración del convento y para 1933 fue declarado Monumento Nacional.



Retrato de un caballero. A Ken, ca.1876. © BNAH-INAH.

<sup>8</sup> George Kubler, *Arquitectura Mexicana del siglo XVI*, México, FCE, 1983, p. 609.

<sup>9</sup> José G. Montes de Oca, *San Agustín Acolman. Estado de México*. México, Gobierno del Estado de México, 1975 (Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 47), p. 30.

<sup>10</sup> José Guadalupe Victoria, *Pintura y sociedad en Nueva España, Siglo XVI*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1986 (Estudios y fuentes del Arte en México, LVI), p. 55-56.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>12</sup> Antonio Rubial, *Una monarquía criolla (La provincia agustina en el siglo XVII.)*, Op. cit., p. 154.





En 1968, el Departamento de Turismo rentó el inmueble para poner un restaurante en la planta baja, para lo cual se acondicionaron los antiguos espacios e instalaciones. Para 1990 la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía del Instituto Nacional de Antropología e Historia presentó un proyecto para la creación de un museo en el convento. Después de la restauración y la adaptación de espacios y mediante la realización de un guión museográfico, a finales de 1991, se concluyó el montaje del Museo de San Agustín de Acolman.<sup>13</sup>

A manera de conclusión podemos decir que para los agustinos evangelizar significaba no sólo instruir en la doctrina del evangelio, sino predicar la fe y las virtudes cristianas, para lograr esos objetivos se procedió a la congregación de pueblos indígenas.

Un elemento muy importante en la labor evangelizadora fue dar a la liturgia una gran solemnidad para hacer atractiva la religión a los recién convertidos. Los agustinos destacaron en este aspecto, pues apoyaban las celebraciones colectivas, las procesiones y fiestas religiosas con música, cantos, flores y ornamentos. También las procesiones por las

calles del pueblo tenían especial encanto para los indígenas.

Aunque se suponía que todos los religiosos eran iguales, en la práctica había una serie de distinciones derivada de títulos honoríficos, cargos y condición social de la familia. Así, el convento era un espejo de la sociedad novohispana, espacio de distinciones jerárquicas y de etiqueta.

La vida de la comunidad se desenvolvía entre la práctica de la oración y la labor evangelizadora. Los agustinos complementaban su vida conventual y de clausura con el ministerio sacerdotal.

Hicieron de sus conventos centros de irradiación cultural y lucimiento de las artes plásticas y auditivas en todo su esplendor, y de sus iglesias y sacristías la representación mística más patente del catolicismo español.

Finalmente, la enseñanza de la doctrina cristiana fue el núcleo del trabajo evangelizador y a ella se en-

cauzó el esfuerzo de los religiosos agustinos.

Los conventos más suntuosos de la Nueva España fueron los de los agustinos y se caracterizaron porque siguieron el estilo renacentista.

Actualmente, el Museo de San Agustín de Acolman se encuentra en un proceso de reestructuración.



A Marin. "A mi idalotrado padre. Homenaje de respeto veneración e ilimitado afecto". Noviembre de 1878. *Antiocho Cruces*. © BNAH-INAH.

## Bibliografía:

ÁLVAREZ ECHEGARAY, Martha, "El museo de sitio del ex convento de San Agustín de Acolman", *Gaceta de Museos*, Órgano informativo del Centro de Documentación Museológica, número 9, marzo-mayo 1998, México, INAH, 1998.

KUBLER, George, *Arquitectura Mexicana del siglo XVI*, México, FCE, 1983.

MONTES DE OCA, José G., *San Agustín de Acolman, Estado de México*, México, Gobierno del Estado de México, 1975, (Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 47).

MORENO, Heriberto (Introducción y notas), *Los agustinos, aquellos misioneros hacendados/ Diego de Basalenque*, México, SEP-Cultura, 1985.

RUBIAL, Antonio, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989.

\_\_\_\_\_. *Una monarquía criolla. La provincia agustina en el siglo XVII*, México, CONACULTA, 1990.

\_\_\_\_\_. "Pobreza, castidad y obediencia. La vida cotidiana en los conventos agustinos del siglo XVII", *Historias*, Revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, número 34, abril-septiembre, México, INAH, 1995.

SOBRINO, Miguel Angel, *La Regla de San Agustín. Texto y comentario*, México, Provincia de Santiago de México, 1985.

VICTORIA, José Guadalupe, *Pintura y sociedad en Nueva España. Siglo XVI*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1986 (Estudios y fuentes del Arte en México, LVI).

<sup>13</sup> Martha Álvarez Echegaray, "El museo de sitio del ex convento de San Agustín de Acolman", en *Gaceta de Museos*, Órgano informativo del Centro de Documentación Museológica, número 9 Marzo-Mayo 1998, México, INAH, 1998, p. 44-45.





Personaje mexicano. s/a., ca. 1870. © BNAH-INAH.

Proyecto Nacional Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio

Equipo Regional Huasteca Sur

## Elogio de la diferencia: mitología y ritual en la Huasteca sur\*\*

Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez\*

Aunque distorsionamos lo expuesto por el estructuralista francés, es por haber leído *Antropología estructural*, compilación de artículos de Lévi-Strauss (1994 [1958 y 1974]), que creemos que hay tres formas de antropología (además de la antropología física): etnografía,<sup>1</sup> etnología y, con todas sus letras, antropología; las tres centran su atención en la diferencia.

Se concederá que la etnografía supone la diferencia en la medida en que la vía clásica de acceso a la disciplina es la inmersión del etnógrafo en una sociedad portadora de una cultura ajenas, ambas (sociedad y cultura), a las propias. En un sentido menos anquilosado a éste del etnógrafo que estudia al “primitivo” de la isla nunca pisada por el occidental (y mejor aún para esta etnografía romántica si no ha sido pisada siquiera por otro tipo de “primitivo contaminante de la pureza” de esa cultura), la etnografía supone, según observa Saúl Millán, evidenciar lo que hay de semejante en lo distinto o mostrar cuán ajeno puede resultar lo familiar (Saúl Millán, comunicación personal). Como ejemplo de lo primero, el relato de Barth, que aparece en la introducción a su compilación *Los grupos étnicos y sus fronteras*, en donde da cuenta de cómo pudo hacer ver a los pathanes del sur lo cercanos que realmente eran los aparentemente extraños pathanes del norte:

\* El etnólogo Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez es investigador del Museo Nacional de Antropología-INAH, adscrito al Equipo Regional Huasteca Sur.

\*\* Una versión preliminar de este artículo fue presentada como ponencia, con el título de “Elogio de la diferencia. Historiografía etnográfica, pretexto de etnología desde la mitología y el ritual tepehua y otomí orientales”, en el *XIV Encuentro de investigadores de la Huasteca*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Secretaría de Educación y Cultura-Gobierno del Estado de Veracruz-Llave/ Unidad Regional Norte de Veracruz-IVEC-Culturas Populares e Indígenas-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Veracruzano de la Cultura/ Dirección de Turismo-H. Ayuntamiento Papantla, Papantla, jueves 7 de septiembre de 2006.

<sup>1</sup> En nuestra perspectiva, la etnohistoria es o una especie de etnografía diacrónica o de etnografía sincrónica situada en el pasado, a diferencia de la etnografía propiamente dicha que es sincrónica y contemporánea.



Según los valores básicos de los pathanes, para los pathanes del sur [...] la conducta de los pathanes de Swat es tan diferente y reprochable según sus propios valores, que terminan por considerar a sus hermanos del norte como “ya no pathanes”. En efecto, según criterios “objetivos”, su patrón manifiesto de organización está más cercano al de los punjabs. Pero a mí me fue posible, una vez que hube explicado las circunstancias del norte, lograr que los pathanes del sur aceptaran que también aquéllos eran pathanes y admitieran, aunque a regañadientes, que en tales circunstancias ellos mismos actuarían de la misma manera. (Barth 1976 [1969]:14)

Para los mestizos que nacimos en el centro o sur de México y hemos tenido contacto con algunas de sus muchas sociedades nativas, portadoras de culturas que nos resultan muy semejantes unas de otras y semejantes incluso respecto a la nuestra, la etnografía mesoamericanista debiera ser ejemplo de lo segundo: debiera mostrar cuán distinto puede ser lo que parecía semejante. Sin embargo, y a pesar de que no conozco realmente la bibliografía sobre los grupos indígenas de esa parte de México (y en realidad de ninguna otra parte), en el aire flota un mesoamericanismo de “núcleo duro” *a priori*, que desaparece las diferencias para ver sólo semejanzas en lo que ya nos era familiar desde un principio. Subscribiendo la máxima de Saúl Millán respecto a que la etnografía debe hacer semejante lo diferente o distinto lo parecido, resulta que buena parte de la etnografía mexicanista, empachada de “núcleo duro” sólo es capaz de realizar operaciones de

equivalencia.<sup>2</sup> Pero continuemos con los tres tipos, pasos o niveles de la antropología, según nuestro distorsionado Lévi-Strauss.

Una vez que el etnógrafo se topó con la alteridad y la estudió como un todo coherente, su siguiente paso es, para hacer etnología, la comparación; la petición de principio de esta operación es, y así lo exige la variabilidad humana, la de comparar lo distinto. ¿Cómo podría sostenerse el método comparativo que se pide al etnólogo si sólo tuviera, para comparar, culturas idénticas? Nuevamente, pues, en el siguiente nivel de abstracción de nuestra disciplina, nos encontramos con la diferencia como condición sin la cual no hay tal disciplina. Es aquí que nos topamos, como hiciera Lévi-Strauss, con la obra de de Josselin de Jong, quien implícitamente define el trabajo del etnólogo al circunscribir su ámbito de competencia: los...

campos de estudio etnológico. Con este término queremos decir ciertas áreas de la superficie terrestre con una población cuya cultura parezca ser suficientemente homogénea y única para formar un objeto de estudio etnológico separado y que, [p. 167] al mismo tiempo, aparentemente revela suficientes matices de diferencias para hacer la investigación comparativa interna digna de atención. (de Josselin de Jong 1983 [1935]: 167-168, traducción del inglés)

Afortunadamente, no toda la etnografía mexicanista está limitada por el “núcleo duro”. Tal vez la región cuyos estudiosos han sido la mayor fuente de inspiración para quienes fantaseamos con la vía etnológica, es la del Gran Nayar, en

boca de Jesús Jáuregui y Johannes Neurath. Estos investigadores de un verdadero campo de estudio etnológico no se han contentado con llamar la atención sobre cuán parecidas son las prácticas y creencias de unos y otros grupos étnicos que constituyen dicho campo, sino que han sabido crear interés suficiente por las diferencias, las transformaciones entre las prácticas y representaciones de un grupo respecto a las de los otros en ese campo. En el occidente del país, pues, se hace etnografía y etnología, y hemos visto cómo se incursiona por igual vía en el noroeste (v.gr. Reyes, en preparación). ¿Cuál es la situación en el sector nororiental del país?

En la región (mestiza-)nahua-otomí-tepehua-tononaca sobresalen varios etnógrafos: Jacques Galinier, Alan R. Sandstrom y James W. Dow. ¿Han sido también etnólogos? Sobre el primero habrá que decir que, por mucho, ha superado las labores tradicionales de un etnógrafo que hace lo que se espera de él en México; su obra es señera por su perspectiva regional (su trabajo de campo no se restringió a una comunidad) y su atención a los hechos de la lengua -amén de sus fructíferas, aunque frecuentemente poco amigables, incursiones etnopsicológicas. Sin embargo, en tanto etnólogo (en el sentido aquí sugerido), en todo lo que hemos leído de él sólo hemos encontrado un par de guías. La primera de ellas: para salvar el riesgo de “museificar”<sup>3</sup> a la cultura de estudio, propone como solución enmarcar dicha cultura “dentro de un espacio teórico controlable, y a partir de una postura comparatista [...] dentro de una perspectiva dinámica en relación con las demás provincias

<sup>2</sup> Como la de otros, nuestra crítica no se dirige mayormente a quien acuñó el término “núcleo duro”: Alfredo López Austin, sino a quienes lo retoman indiscriminadamente para dar sentido a su propia etnografía. Con todo, la crítica la dirigimos también a ese gran historiador, al menos ahí en donde, como en *Tamoanchan* y *Tlalocan*, da cuenta de unos “serranos” (otomíes orientales, nahuas de la sierra norte de Puebla, totonacos septentrionales y tepehuas orientales) cuyas diferencias mutuas desaparecen en favor de unos argumentos que sólo se concede aplican a los nahuas (2000 [1994]: 125-142, 160-165); incluso una etnografía detenida en estos nahuas evidenciará que lo que sobre ellos se pueda concluir tampoco es enteramente extrapolable a los nahuas históricos.

<sup>3</sup> “Museificar” sería ofrecer, a remedo de etnógrafo, una imagen distorsionada de la sociedad estudiada por la sobre representación de una sola comunidad del universo regional, ya una imagen anacrónica por citar hasta el hartazgo a los etnógrafos precedentes sin confirmar por cuenta propia los datos e interpretaciones de los precursores.





Personaje disfrazado. *La fama de los retratos*, ca. 1876. © BNAH-INAH.

étnicas circunvecinas” (Galinier, en prensa); la segunda es más explícita y hasta sugiere qué temas específicos debieran ser objeto de esta comparación: recorte de papel entre otomíes orientales, nahuas de la Huasteca y tepehuas (tarea ya emprendida por los Sandstrom, como veremos más adelante), la danza del Palo Volador entre otomíes y *teenek* (además de los nahuas de la sierra norte de Puebla), “la concepción de una naturaleza antropomorfizada” entre tepehuas y estos otomíes, entre otros (2004: 255). Desafortunadamente, sólo expresa estos “rasgos culturales compartidos” (*idem.*) y, en cambio, no subraya la necesaria especificidad cultural de eso que se comparte. En nuestra definición medianamente levistraussiana del asunto, pues, Galinier aparece consciente de la etnología pero, hasta el momento, exclusivamente etnógrafo (aunque también, como hemos dicho, etnopsicólogo -es decir, para no desvirtuarlo, interesado en “los puntos de vida [*sic.* por vista] indígenas sobre la vida psíquica” (*ibid.*: 252)).

Son los Sandstrom los únicos que, desde nuestra perspectiva, han incursionado en la tarea etnológica en nuestro campo de estudio. Además de

la no menor tarea de hacerla, hasta el momento, más profunda etnografía de los nahuas de la Huasteca sur veracruzana (un estudio de comunidad, a profundidad no sólo en el sentido de no ingenua, sino en el de ser, hasta donde sabemos, la de más largo aliento -la última vez que los vimos, en 2006, los Sandstrom continuaban haciendo trabajo de campo en esa comunidad)... además de esta tarea, Alan y Pamela Sandstrom publicaron en 1986 *Traditional Papermaking and Paper Cult Figures of Mexico*, texto cuya sola hojeada es notablemente clara respecto a los alcances de un verdadero estudio etnológico

en la región (mestiza-)nahua-otomí-tepehua-totonaca. Sin embargo, en lo que respecta a la definición de la extensión y fronteras de este campo, el libro está limitado por la definición de su objeto de estudio: manufactura de y culto con figuras de papel recortado. Aunque por supuesto existe un área en que es verificable la presencia del rasgo cultural del recorte de papel con fines rituales, el “área cultural” -para utilizar el concepto kroeberiano utilizado por los Sandstrom- de nuestro interés no está definida en esos términos de estricto rasgo cultural. Esta “área cultural” no está constreñida por la presencia o ausencia de un rasgo, sino que se define sistémicamente.

La investigación de los Sandstrom excluye a los totonacos septentrionales que, sin embargo, comparten la estructura ritual de la “región del culto con papel”. Respecto al criterio del recorte de papel como elemento aislado, basta decir que en lugar de ser de papel gráficamente antropomorfo, el fetiche totonaco es de corteza de árbol con un carácter antropomorfo esquemático (Ichon 1990[1969]:269-273), [...] lo que lo define, en [...] nuestro] parecer, como un elemento

a comparar con los muñecos de papel recortado propiamente dichos. (Heiras, 2006:33)

En el ensayo relativo a la línea de investigación de “Procesos rituales” del proyecto nacional “Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio”, el equipo Huasteca sur ha profundizado al respecto (Trejo, coord. *et al.*, en preparación), por lo que seguimos con el tercer prócer de la etnografía regional: James Dow. Como Sandstrom y Galinier, Dow no se ha restringido a un solo tema de investigación, aunque, como los primeros, ha tenido sus temas predilectos, por cierto en los cuales es, tal vez, el investigador señero por lo que toca a la Huasteca sur: los de protestantismo y organización social. Y Dow ha producido no sólo como etnógrafo, sino también como etnólogo. Uno de sus textos como tal trata la cuestión del chamanismo en el centro y norte de México (2001), pero obviaremos sus virtudes o defectos en ese preciso tema, que excede por mucho nuestro campo de competencia. ¿Qué hay de Dow en tanto etnólogo de la región que conoce y conocemos?

Hay un breve texto de él que trata el asunto: el prólogo que escribió para *Hablar de otros. Miradas y voces del mundo tepehua*, de David Lagunas (2004). Podemos resumir su posición como una según la cual no existen diferencias entre otomíes orientales, tepehuas y nahuas del norte de Puebla, o entre nahuas de la Huasteca veracruzana y totonacos septentrionales; existen, en todo caso, diferencias zonales que no atienden a criterios étnicos, sino a variaciones locales que fluctúan geográficamente, de manera que, por ejemplo, los tepehuas orientales se parecen a sus vecinos inmediatos totonacos, al tiempo que otomíes orientales de la zona norte son completamente distintos de los otomíes orientales de la zona sur. De hecho, afirma que nahuas, otomíes, tepehuas y totonacos de esta región, comparten todos la misma cultura. Dow considera absurdo establecer





Niñera italiana. C. Toncker, ca. 1870. © BNAH-INAH.

comparaciones sistemáticas entre estos grupos y niega a la lengua valor alguno como diacrítico cultural. Aunque más refinada que otras, su posición se parece muchísimo a la de otros afamados huastecólogos, como Arturo Gómez Martínez, quien parece sugerir que el panteón es el mismo de un grupo étnico a otro: sólo cambiarían los nombres con que se nombra a los dioses (2006). Únicamente cambian las palabras, pero se trata de lo mismo, dicen estos investigadores (cfr. Heiras, 2005 y 2006).

En otros lugares hemos expuesto un caso de diferencia entre tepehuas y totonacos de una misma comunidad (Mecapalapa, mpio. Pantepec, edo. Pue.): un episodio del ritual funerario que marca la presencia del agua como un marcador de diferencia entre un grupo y otro (Heiras, 2004). En la tesis de licenciatura abundamos sobre el asunto llevando el argumento hacia la lengua y no restringiéndonos a la práctica citada, así como ensayando la aplicabilidad del argu-

mento no ya sólo para un caso local, sino para distinguir tepehuas sur orientales de totonacos septentrionales y otomíes orientales (2006), de manera que ahora sostenemos una focalización tepehua en ese líquido (2007). A continuación buscaremos ejemplificar nuestra hipótesis.

Tepehuas y otomíes orientales festejan, todos, tanto Carnaval como Todos Santos. Contra el supuesto de que entre los dos grupos las fiestas representarían lo mismo, argumentaremos que, de acuerdo con Galinier (1990 [1985]), los otomíes orientales sitúan el principio mítico del tiempo humano en Carnaval, mientras que los tepehuas orientales lo ubican en Todos Santos. Efectivamente, según las exégesis recogidas por Galinier entre los otomíes de la sierra oriente de Hidalgo, el episodio carnavalesco del Palo Volador escenifica la subida de Cristo-Sol al cielo, la caída de los diablos al inframundo y, con todo ello, el advenimiento de la luz al mundo. Por su lado, para los tepe-

huas orientales, según registramos en San Pedro Tziltzacuapan (Mpio. Ixhuatlán de Madero, Veracruz.), fueron las risas humanas provocadas por el “juego” de los Viejitos en Todos Santos, las que provocaron que el Sol, que hasta entonces miraba dando la espalda a la Tierra, volteara con curiosidad y, al hacerlo, iluminara el mundo.

El asunto resulta particularmente provechoso en cuanto a la tesis de Galinier respecto al carácter erotizado de Todos Santos y el tinte ancestralizado de Carnaval, pero más allá de eso, evidencia, por el momento, la radical disparidad (a la vez que complementariedad o, mejor aún, comparabilidad) en la definición del tiempo mítico según una cultura y otra, ocurriendo que este principio del tiempo aparece en posiciones opuestas del año según el grupo de que se trate. Más aún. Entre los otomíes orientales, el término vernáculo para nombrar al Carnaval es literalmente “juego”. En cambio, para los



Isabel Retegui. *Cruces y Campa Cía.*, ca. 1877. © BNAH-INAH.



Ignacio Ramirez, “El Nigramonte”. *Cruces y Campa Cía.*, ca. 1870. © BNAH-INAH.



tepehuas orientales “juego” es un término que clasifica varios tipos de ritual, y aunque en esta categoría se encuentran los “juegos” del Carnaval, otro miembro de tal categoría es, como hemos mencionado, el “juego” de los Viejos de Todos Santos. Para los otomíes orientales, este sistema clasificatorio respecto a Todos Santos resulta ajeno.

Respecto a la iluminación del mundo como acto inaugurador de la verdadera humanidad, vale la pena recordar que Williams García (1972) da cuenta de una serie de mitos tepehuas, según los cuales la primera actividad posibilitada por el ascenso del Sol al cielo fue la de secar la ropa que lavaban las pocas mujeres, que existían en la anterior época de oscuridad. En los mitos que Williams registró en Pisaflores (mpio. Ixhuatlán de Madero) respecto a los padres del Cristo-Sol, aparece el jabón en varias escenas, provocando, por ejemplo, que resbalaran quienes perseguían a José. Esta insistencia en los actos y objetos de limpieza es fundamentalmente contrastante con la suciedad que Galinier encuentra como definidor *emic* de la otomiorientalidad (1979, 1997 [1994], 1998; cfr. Heiras 2006).

En nuestra perspectiva, esta recurrencia sobre la limpieza y el jabón en la mitología tepehua oriental se conecta directamente con los actos rituales que, también de manera insistente, marcan la ritualidad de estos tepehuas. Efectivamente, a diferencia de los otomíes orientales, los nahuas de la Huasteca sur y hasta los totonacos septentrionales (que, respecto a los tepehuas, en esto son menos distintos que los otros dos grupos, pero ni siquiera ellos parecen ser tan insistentes sobre esto), los tepehuas orientales limpian una y otra vez, con agua, jabón, aguadiente, toalla y jitomate, a los objetos rituales y a los participantes en el ritual; de hecho, estos actos de limpieza son repetidos en va-



Señora de la época. Valletto y Cia., ca. 1870.  
© BNAH-INAH.

rios momentos del “costumbre” tepehua oriental, además, por todos y para todos y cada uno de los participantes en el ritual e incluso para buena parte de la parafernalia y los propios animales a sacrificarse y/u ofrendarse. Esta insistencia en el jabón y la toalla, en definitiva, contrasta radicalmente con las prácticas rituales otomíes y nahuas de la región (entre quienes las limpias con jabón no aparecen siempre, y cuando lo hacen suponen una función restringida en el ritual, además de, generalmente, sólo limpiar con jabón (sin toalla) el chamán a los participantes o limpiarse a sí mismos los peregrinos cuando van a un santuario regional -como Agua Blanca, mpio. Tlacuilotepec, edo. Pue., o Santiago Metzquititlán, mpio. homónimo, edo. Hid.) y, aunque en menor medida, hasta con las totonacas -que parecen restringir estos actos a menos fases rituales (para más detalles, ver Trejo, coord. *et al.*, en preparación).

Hasta el momento sólo contamos con la obra pionera de los Sandstrom y algunas anotaciones dispersas de otros autores como ejemplo y propuesta de análisis etnológico. Pero las labo-

res etnográficas en la región (mestiza-) nahua-otomí-tepehua-tononaca y en la Huasteca-Totonacapan en general, han dado ya un acervo documental suficientemente amplio para hacer posible dirigirse hacia la empresa etnológica.

Según el argumento que hemos presentado aquí, el paso de la etnología a la antropología supondría una mayor escala de comparación, una comparación más allá del campo de estudio etnológico, sea éste la Huasteca sur, Mesoamérica o América. La antropología supondría una búsqueda explicativa de lo humano que no puede traicionar los fundamentos metodológicos de las disciplinas que le preceden. La antropología, ese grado último de abstracción de lo sociocultural, ya sea que busque los universales del entendimiento, las leyes de comportamiento o el espíritu humano, tiene, en el fondo, una sola materia prima: la variabilidad humana.



Reverso de una tarjeta de visita. Valletto y Cia., 1869.  
© BNAH-INAH.





Ladislao de la Pascua. Lorenzo Becerril, ca. 1869. © BNAH-INAH.



Reverso de una tarjeta de visita. Campos y Torre, 1870. © BNAH-INAH.

## Bibliografía:

- BARTH, Fredrik, 1976 [1969], "Introducción", pp. 9-49, en Fredrik Barth, compilador, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Sergio Lugo Rendón, traductor, Fondo de Cultura Económica, México, 1976 [1969], 204 pp.
- DE JOSSELIN DE JONG, Jan Petrus Benjamin, 1983 [1935], "The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study", pp. 166-181, en P. E. de Josselin de Jong, editor, *Structural Anthropology in the Netherlands - A Reader*, Koninklijk Instituut/ Foris Publications, serie Translations, número 17, Leiden, 1983 [1977], 399 pp.
- DOW, James W., 2001. "Central and North Mexican Shamans", pp. 66-94, en Brad R. Huber and Alan R. Sandstrom, editores, *Mesoamerican Healers*, University of Texas Press, Austin, 2001, 403 pp.
- \_\_\_\_\_. 2004. "Prólogo", pp. 11-17, a David LAGUNAS, *Hablar de otros. Miradas y voces del mundo tepehua*, Plaza y Valdés, México, 2004, 221 pp.
- ICHON, Alain, 1990 [1969], *La religión de los totonacas de la sierra*, José Arenas, traductor, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional Indigenista, México, 512 pp.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1994 [1958 y 1974], *Antropología estructural*, Eliseo Verón, traductor; Gonzalo Sanz, revisor técnico, Altaya, Barcelona, 428 pp.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, 2000 [1994], *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Antropología, México, 261 pp.
- GALINIER, Jacques, 1979, "La peau, la pourriture et le sacré. Champs sémantique et motivation dans un exemple Otomi (Mexique)", pp. 205-218, *Journal de la Société des Américanistes*, número 62, París.
- \_\_\_\_\_. 1997, abril-junio [1994], "Lo sagrado a flor de piel. Los indios otomíes frente al extranjero", Mónica Mansour, traductora, pp. 69-74, en *Diógenes*, número 166, Coordinación de Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- \_\_\_\_\_. 1998, "Los dueños del silencio. La contribución del pensamiento otomí a la antropología de las religiones", pp. 89-98, en *Estudios de cultura otomí*, número 1, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- \_\_\_\_\_. 1990 [1985]. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Ángela Ochoa; Haydée Silva,



traductoras, Universidad Nacional Autónoma de México/ Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos/ Instituto Nacional Indigenista, México, 746 pp.

\_\_\_\_\_ 2004. "Los otomíes y la Huasteca. Los fundamentos cognoscitivos de las culturas prehispánicas y su vigencia actual", pp. 251-265, en Jesús Ruvalcaba Mercado; Juan Manuel Pérez Zevallos; Octavio Herrera, coordinadores, *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ El Colegio de San Luis/ El Colegio de Tamaulipas, colección Huasteca, México, 2004, 380 pp.

\_\_\_\_\_ en prensa, "La cultura otomí oriental como ficción. Un modelo emblemático para Mesoamérica", en Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, coordinador, *Memoria de papel. Actas del primer Coloquio sobre otomíes de la Sierra Madre Oriental y grupos vecinos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, serie Debates, México, en prensa.

GÓMEZ MARTÍNEZ, Arturo, 2006, abril 6, "Espacio y paisaje ritual. Un estudio de caso en la Huasteca", conferencia presentada en el *Seminario permanente Etnografía mexicana*, Coordinación Nacional de Antropología-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

HEIRAS RODRÍGUEZ, Carlos Guadalupe, 2004, septiembre 8, "Los dueños del agua. Rituales funerarios e identidad entre tepehuas y totonacos de Mecapalapa", comunicación presentada en el *XIII Encuentro de Investigadores de la Huasteca*, mesa "Sistema de creencia. Dioses, ofrendas y rezos", Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Consejo Estatal para la Cultura y las Artes Querétaro/ Museo Histórico de la Sierra Gorda Jalpan de Serra, Querétaro/ Presidencia Municipal 2003-2006 Jalpan/ Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México/ Gobierno del Estado de Querétaro/ Universidad Marista de Querétaro/ Universidad Autónoma de Querétaro, Jalpan de Serra, Querétaro.

\_\_\_\_\_ 2005, mayo-agosto, Reseña de David, Lagunas. *Hablar de otros. Miradas y voces del mundo tepehua*, México, Plaza y Valdés, 2004, 221 p., pp. 241-247, en *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, volumen 12, número 34, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

\_\_\_\_\_ 2006, *Ritual, mito y lengua. Identidades etnolingüísticas otomí oriental y tepehua sur oriental*, tesis de licenciatura en etnohistoria, Gabriel Luis Bourdin Rivero, director, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 301 pp.

\_\_\_\_\_ 2007, febrero 21, "Tepehuas sur orientales. Rituales funerarios y territorio sagrado", conferencia presentada en el *Seminario permanente de estudios de la Huasteca*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

REYES, Antonio, en preparación, Ensayo a aparecer en Johannes Neurath; María de Lourdes Baez Cubero, coordinadores, *Procesos rituales*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, serie Ensayos, México.

SANDSTROM, Alan R., 1991, *Corn is our blood: culture and ethnic identity in a contemporary Aztec Indian village*, University of Oklahoma Press, serie The Civilization of the American Indian, volumen 206, Norman, 420 pp.

SANDSTROM, Alan R.; Pamela Effrein Sandstrom, 1986. *Traditional Papermaking and Paper Cult Figures of Mexico*, University of Oklahoma Press, Norman, 327 pp.

TREJO BARRIENTO, Leopoldo, coordinador; Mauricio González González; Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez; Israel Lazcarro Salgado, en preparación, "Las formas del *costumbre*. Praxis ritual en la Huasteca sur", en Johannes Neurath; María de Lourdes Baez Cubero, coordinadores, *Procesos rituales*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, serie Ensayos, México, en preparación.

WILLIAMS GARCÍA, Roberto, 1972, *Mitos tepehuas*, Secretaría de Educación Pública, colección SepSetentas, número 27, México, 156 pp.

\_\_\_\_\_ 2004 [1963], *Los tepehuas*, Instituto de Antropología-Universidad Veracruzana, Xalapa, 312 pp.



Carolina Carreño. *Valleto y Cía.*, 1870. © BNAH-INAH.





Miguel Lerdo de Tejada. Vallete y Cía., ca. 1868. © BNAH-INAH.

Unidad y diversidad en Mesoamérica.  
Reflexiones desde la historia y la etnografía

<i>Andrés Medina</i>	74
<i>Johannes Neurath</i>	80
<i>Saúl Millán</i>	88
<i>Alfredo López Austin</i>	98
<i>Leopoldo Trejo Barrientos</i>	102



Señora de Puebla. Lorenzo Becerril, ca.1870. © BNAH-INAH.



Lector. Lorenzo Becerril, 1876. © BNAH-INAH.

## Introducción

Andrés Medina\*

El viernes 20 de abril de este año, 2007, se llevó a cabo una sesión del Taller “Signos de Mesoamérica”, en el auditorio del Instituto de Investigaciones Antropológicas, de la UNAM, en que se sostuvo una bien organizada discusión entre cuatro investigadores a propósito de uno de los más polémicos tópicos de la antropología mexicana: el de las implicaciones teóricas, epistemológicas y políticas de Mesoamérica como paradigma, particularmente en los planteamientos de Alfredo López Austin, cuya obra ha impactado profundamente a las investigaciones antropológicas, en especial a partir de la publicación de su libro *Cuerpo humano e ideología* (1980). Participantes en la discusión, con las ponencias que aquí se transcriben, fueron Johannes Neurath, Saúl Millán y Leopoldo Trejo, investigadores del INAH, y el propio Alfredo López Austin, del Instituto de Investigaciones Antropológicas, de la UNAM.

Este encuentro se inscribe también en el *Seminario Permanente de Etnografía Mexicana*, espacio de diálogo académico desarrollado en la Coordinación Nacional de Antropología, en el marco de las actividades de la línea de investigación *Cosmovisiones y mitología*, coordinada por Catherine Good y Marina Alonso, segunda línea de investigación del Proyecto Nacional *Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio*, mismo que ha impulsado el INAH a través de la Coordinación Nacional de Antropología. Es precisamente en este seminario donde se abre esta polémica con la conferencia “Mitología mesoamericana” dictada por López Austin.

Las ponencias fueron presentadas en forma escrita y leídas por sus respectivos autores en el orden en que aparecen aquí, mismo que fue establecido por sorteo al comienzo del encuentro; entregadas para su publicación, sólo les fue añadida por sus autores la bibliografía, excepto la de Alfredo López Austin, entregada en su versión final el mismo día.

### Comentario introductorio

Reflexionar en torno a Mesoamérica ha sido un ejercicio intelectual, con implicaciones teóricas y metodológicas, que ha ocupado a la comunidad antropológica mexicana y a es-

\* El doctor Andrés Medina es investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas - UNAM.



tudiosos mesoamericanistas de otras partes del mundo, desde la aparición misma de su definición como área cultural, en el seminal ensayo de Paul Kirchhoff de 1943. Este texto sintetiza diferentes corrientes teóricas que confluyen en la antropología mexicana de la época, y su asunción como paradigma marca un intenso desarrollo de las investigaciones de las diferentes ramas de la antropología, aunque su mayor fertilidad parece expresarse en la arqueología, por razones que tienen que ver con el nacionalismo mexicano. Muchas polémicas se han desarrollado acerca de su definición, asumiendo incluso diversas tendencias teóricas, pero hacia finales del pasado siglo XX las críticas han ido al fondo mismo de la cuestión, impugnando su vigencia.

En esta larga secuencia de argumentos y posiciones diversas se han realizado contribuciones sustantivas, así como definidas impugnaciones sólidamente construidas. Sin embargo, en la discusión actual no parece haber memoria de la densidad de esta controversia, como se advierte en la referencia constante a la definición germinal de 1943, no obstante las diversas acotaciones y elaboraciones de la misma realizadas por numerosos autores y por el propio Paul Kirchhoff. Con el ánimo de ubicar tendencias y posiciones, así como evitar la repetición machacona de viejos argumentos, aducidos ahora como nuevos, presento las siguientes reflexiones, de carácter necesariamente breve, para mostrar la riqueza y complejidad de la polémica.

### Antecedentes

Contra la generalización planteada por el evolucionismo en su esquema general de desarrollo de la humanidad, tachada de especulativa, se genera una fuerte reacción metodológica que insiste en la importancia de la recolección de datos en el campo por los propios investigadores y el manejo de generalizaciones controladas; desde esta posición emergen dos corrientes teóricas nutridas por el historicismo alemán: la difusionista en sus vertientes austriaca, la de los “círculos culturales” que dirige Wilhelm Schmidt, y la berlinesa con Fritz Graebner como su mayor teórico, y por otro lado la particularista cultural que funda en los Estados Unidos Franz Boas. En ambas se parte de la propuesta del establecimiento de la antigüedad de un rasgo cultural por la distancia desde un centro de dispersión; el resultado es la definición de áreas, pero mientras el difusionismo europeo mantiene la pretensión de una historia universal, la escuela boasiana se mantiene dentro de límites más acotados. Así, una de las primeras propuestas de áreas culturales es la que logra Clark Wissler al agrupar colecciones museísticas de elementos culturales de los pueblos indios de Norte América.

Wigberto Jiménez Moreno, uno de los pilares de la antropología mexicana, ha dado cuenta de la genealogía teórica y conceptual que conduce a la configuración del área mesoamericana en un espléndido ensayo publicado en la *Enciclopedia de México* (Jiménez Moreno,

W., 1975); y parte precisamente de los planteamientos de Wissler y de Herbert Spinden, para continuar con las contribuciones que hace, en la misma dirección, Miguel Othón de Mendizábal, en 1928, y en las que también participa el propio Jiménez Moreno, cuando ambos diseñan los mapas de la distribución de las lenguas indígenas de México como parte de sus investigaciones en el Museo Nacional. La discusión sobre las áreas culturales continúa con las propuestas de Alfred L. Kroeber, con su ensayo *Cultural and Natural Areas of Native North America* (1939), y Ralph L. Beals, con el texto *The Comparative Ethnology of Northern Mexico before 1750* (1932).

Las investigaciones sobre las áreas culturales adquieren una perspectiva continental cuando en el XXVII Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en la Ciudad de México, en 1939, se crea un Comité Internacional para el estudio de la distribución cultural en América, coordinado por Paul Kirchhoff y con sede en el Instituto Panamericano de Geografía e Historia; al mismo tiempo Kirchhoff encabeza el equipo mexicano, integrado por Roberto J. Weitlaner y Wigberto Jiménez Moreno, en el que también participan varios estudiantes de antropología, como Barbro Dahlgren, Fernando Cámara y Ricardo Pozas, entre otros. (Rutsch, M. 2000; Dahlgren, B. 1996).

La definición de Mesoamérica como área cultural, dada a conocer por Paul Kirchhoff en su célebre ensayo, es evidentemente resultado de un trabajo colectivo, en el que tiene un lugar importante Jiménez Moreno, quien propone el término con el que se le designa.

Por su parte, Kirchhoff aporta una perspectiva teórica que lo vincula con la tradición alemana de la historia cultural, particularmente con Fritz Graebner, como lo propone Luis Vázquez (2000), aunque su formación profesional la realiza bajo las enseñanzas de Fritz Krause. Para esta tradición “la historia cultural intenta, en última instancia, una reconstrucción histórica del desarrollo cultural mundial, aun de aquellas partes del mundo que carecen de fuentes escritas, mediante la comprobación de interrelaciones en el espacio y en el tiempo” (Rutsch, M, 2000:39).

El interés que había en los Estados Unidos por tener un conocimiento de primera mano sobre los pueblos indios del continente americano, como parte de una estrategia de dominio colonial hacia América Latina, cristaliza en varios proyectos, entre los que tiene un lugar importante el desarrollado en la Smithsonian Institution y dirigido por Julian H. Steward, donde se publican los seis volúmenes del *Handbook of South American Indians* (1946-1949); de ellos, el cuarto está dedicado a los pueblos que configuran el Área Circuncaribe, a propuesta de Kirchhoff, y en el que interviene con monografías dedicadas a pueblos centroamericanos y venezolanos. Este proyecto se continúa con el *Handbook of Middle American Indians*, coordinado por Robert Wauchope desde la Universidad de Texas, y compuesto de 16 volúmenes (1964-1976).



### Mesoamérica como paradigma

Diversos autores han señalado el profundo impacto que provoca la propuesta del área mesoamericana en la comunidad antropológica nacional, al grado de convertirse en su paradigma, como lo habrán de mostrar los tópicos a los que se dedican las Mesas Redondas organizadas por la Sociedad Mexicana de Antropología (véase, por ejemplo, García Moll, R., 1973), en cada una de ellas se ponen a prueba propuestas derivadas de la aplicación de la perspectiva mesoamericanista. Así, en la primera se resuelve el problema de la ubicación de la Tula histórica, la de las crónicas, al situarla en la zona arqueológica que lleva el mismo nombre en el estado de Hidalgo, contra la idea más extendida de que era Teotihuacan, misma que, por cierto vuelve a rondar en las discusiones contemporáneas.

En la Tercera Mesa Redonda, dedicada al Norte de México y Sur de los Estados Unidos, Kirchhoff plantea la situación de la frontera norte de Mesoamérica y la composición cultural de los pueblos del Gran Noroeste mexicano, o lo que después se llamaría el Gran Suroeste de Estados Unidos, cuando propone la coexistencia de dos áreas a las que llama Aridamérica y Oasis América. Este planteamiento es posteriormente discutido con Alfred Kroeber, Carl O. Sauer y Ralph Beals en la Universidad de California, y en esa ocasión Kirchhoff aduce la concepción de área cultural como resultado de procesos históricos, y no meramente la dispersión de rasgos críticos (Kirchhoff, P., 1954). El tema de la diversidad y la unidad de las religiones mesoamericanas es abordado en la XII Mesa Redonda realizada en Cholula, Puebla, en 1972, donde George Kubler presenta su planteamiento crítico sobre la “analogía” en la arqueología. El problema de las fronteras de Mesoamérica es ampliamente discutido en la XVI Mesa Redonda, donde se establece la complejidad de los límites meridionales, y en esto tienen una importancia decisiva las investigaciones históricas y etnográficas de Anne Chapman.

El paradigma mesoamericano es asumido por las investigaciones etnográficas poco después que los ar-

queólogos, como se advierte en Simposio realizado en Nueva York, en 1949, y dado a conocer en el clásico libro editado por Sol Tax, *Heritage of Conquest* (1952), donde se publica el ensayo de Kirchhoff traducido al inglés. Es en este momento cuando se expresa una compleja relación entre la etnografía y la historia en el marco de los estudios mesoamericanos.

### La impugnación

Aun cuando desde la aparición del texto clásico de Kirchhoff fue aplicado a diferentes temas de investigación, las críticas fueron apareciendo mucho después, y de ello da fe el propio Kirchhoff en la segunda edición de su texto hecha en 1964 por la Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), donde en la breve nota introductoria a esa edición lamenta la falta de críticas a su propuesta original. Sin embargo, la poderosa reacción crítica al autoritarismo presidencialista y al nacionalismo extremo del Estado mexicano alcanza a la antropología mesoamericanista, y entonces comienza una impugnación a fondo de esa propuesta teórica.

Hay varias propuestas críticas que buscan enriquecer los planteamientos surgidos de la mesoamericanística a partir de la abundante información reunida y del desarrollo técnico de la arqueología, tal es el caso del ensayo de Jaime Litvak (1975), que propone una definición más dinámica a partir del reconocimiento de la importancia de las redes sociales, económicas y políticas entre las sociedades mesoamericanas. Asimismo, Anne Chapman desarrolla un cuidadoso y bien fundamentado trabajo crítico que se expresa en tres sólidos ensayos (1971, 1976 y 1990), apoyada en sus propias investigaciones y en el conocimiento profundo que adquiere en su trabajo sobre los pueblos de la frontera meridional de Mesoamérica y los

pueblos de Tierra del Fuego. Sin embargo, la corriente que impugna de fondo el planteamiento mesoamericanista va en aumento y conduce a que la temática de la XIX Mesa Redonda, realizada en la ciudad de Querétaro en 1985, se dedique a discutir “La validez teórica del



Señorita de Puebla. Manuel Rizo, ca. 1870.  
© BNAH-INAH.





M. Salazar Ylarrigui. Cruces y Campa Cia., ca. 1867. © BNAH-INAH.



Personaje vestido de charro. Valletto y Cía., ca. 1870. © BNAH-INAH.

concepto de Mesoamérica”. Lo único que queda claro es la existencia de dos posiciones polarizadas en torno a la propuesta mesoamericanista, como lo expresa Emma Pérez Rocha, editora del volumen en el que se consignan las ponencias lineales de esa reunión (Sociedad Mexicana de Antropología, 1990).

Un capítulo más en la confrontación entre los que impugnan y los que defienden el planteamiento derivado de la propuesta de Kirchhoff tiene lugar en 1997, cuando el Seminario de Historia, Filosofía y Sociología de la Antropología Mexicana organiza el coloquio “Mesoamérica. Una polémica científica, un dilema histórico”, en el que participan diez ponentes, cinco a favor y cinco en contra. La impugnación a las bases teóricas y epistemológicas, así como la denuncia de la ideologización del concepto es expresada en términos explícitos, sin concesiones retóricas, en los ensayos de Ignacio Rodríguez García (2000) y de Fernando López Aguilar (2000), ambos arqueólogos. En todas las ponencias se hacen contribuciones, sea reforzando los argumentos de impugnación, sea elaborando las propuestas que subrayan la vigencia del concepto.

Es evidente, pues, no sólo la importancia histórica, teórica y política del concepto, sino también la riqueza de las discusiones tenidas desde su aparición; a esta sustanciosa tradición que reflexiona en torno a Mesoamérica se agregan ahora las cuatro ponencias que aquí presentamos, el carácter y la importancia de sus contribuciones quedan a cargo del propio lector.

En la Ciudad Universitaria, D. F.  
el 30 de abril de 2007, Día del Niño.



Reverso de una tarjeta de visita, Francisco de Tres Palacios. Lorenzo Becerril, 1875. © BNAH-INAH.



## Bibliografía:

- BEALS, Ralph L., "The Comparative Ethnology of Northern Mexico before 1750". Berkeley, University of California Press, 1932.
- CHAPMAN, Anne, "Commentary on: Mesoamerican Trade and its Role in the Emergence of Civilization", *Contributions of the University of California Archaeological Research Facility*, número 11, Berkeley, University of California, 1971.
- "¿Historia o estructura? A propósito de Mesoamérica", *Boletín INAH*, número 19: 35-38. México, 1976.
- "Mesoamérica: ¿Estructura o historia?", *XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, pp 21-33. México, INAH, 1990.
- DAHLGREN, Barbro, "El área Circuncaribe: antecedentes", en Medina, A. (Coordinador), *La Etnografía de Mesoamérica Meridional y el Área Circuncaribe*, pp 38-39, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. 1996.
- GARCÍA Moll, Roberto, "La Sociedad Mexicana de Antropología y su contribución bibliográfica", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, volumen XXII, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1973.
- JIMÉNEZ Moreno, Wigberto, "Mesoamérica", *Enciclopedia de México*, volumen 8, México, 1975.
- KIRCHHOFF, Paul, "Mesoamérica. Sus límites geográficos., composición étnica y caracteres culturales", *Acta Americana*, número 1: 92-107. México, 1943.
- "Gatherers and Farmers in the Great Southwest: A Problem in Classification", *American Anthropologist*, volumen 56, número 4: 529-560. 1954.
- "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", Suplemento de la revista *Tlatoani*, México, Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1964.
- KROEBER, Alfred L., *Cultural and Natural Areas of Native North America*, Berkeley, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 1939.
- KUBLER, George, "La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas", *Religión en Mesoamérica*, *XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México, 1972.
- LITVAK, Jaime, "En torno al problema de la definición de Mesoamérica", *Anales de Antropología*, volumen 12: 171-195, México, UNAM, 1975.
- LÓPEZ Aguilar, Fernando, "En la mirada del arqueólogo, una Mesoamérica ciega (entre mesoamericanistas te veas)", *Dimensión Antropológica*, volumen 19: 97-119, México, INAH, 2000.
- RODRÍGUEZ García, Ignacio, "Mesoamérica, ese oscuro objeto del deseo", *Dimensión Antropológica*, volumen 19: 47-63, México, INAH, 2000.
- RUTSCH, Mechthild, "En torno al Coloquio Mesoamérica y nuestra memoria del doctor Paul Kirchhoff", *Dimensión Antropológica*, volumen 10: 33-45, México, INAH; 2000.
- SOCIEDAD MEXICANA DE ANTROPOLOGÍA, *La validez teórica del concepto Mesoamérica. XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México, INAH, 1990.
- STEWART, Julian H., (Editor), *Handbook of South American Indians*, Washington, D, C., Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Boletín 143, 1946-1949, 6 volúmenes.
- TAX, Sol, *Heritage of Conquest. The Ethnology of Middle America*, Illinois, The Glencoe Press, 1952.
- VÁZQUEZ León, Luis, "Graebner y la estructura teórica subyacente en la Mesoamérica de Kirchhoff", *Dimensión Antropológica*, volumen 19:167-190, México, INAH, 2000.
- WAUCHOPE, Robert, General (Editor), *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1964-1976, 16 volúmenes.



Dolores Nuñez. *Cruces y Campa Cía.*, 1874. © BNAH-INAH.





Eduardo Velasco y señora Matienzo. Lorenzo Becerril, ca. 1880. © BNAH-INAH.

## Unidad y diversidad en Mesoamérica: una aproximación desde la etnografía

Johannes Neurath\*

*Las lenguas en su conjunto se asemejan a un prisma, cada una de cuyas caras muestra el mundo bajo un color de distinto matiz.*

(W. Von Humboldt, *Essai sur les langues du nouveau continent* [1812])

*Las humanidades de mañana en todos sus departamentos, deberán estudiar su historia, la historia de los conceptos que al construir las, instauraron las disciplinas y fueron coextensivos con ellas.*

(Derrida, *Universidad sin condición*)<sup>1</sup>

### 1. Introducción

Con la cita de Derrida, quiero subrayar que la discusión sobre “Unidad y diversidad en Mesoamérica” debe plantearse en términos de una epistemología crítica de las ciencias histórico-antropológicas. La reflexión sobre la construcción del conocimiento es inevitable si queremos plantear bien este problema. Por otra parte, la cita de Humboldt indica que la diversidad es un fenómeno necesario, que no resulta solamente de la “división natural de los pueblos”. Aun si no hubiera etnias habría diversidad. Pues ésta es, en sentido teleológico, el *quid* de la creatividad y la expresión humana que nunca es mera repetición.<sup>2</sup>

Como es bien sabido, el concepto de Mesoamérica fue planteado a mediados del siglo XX, pensando en las necesidades de la historia del siglo XVI. Hoy día, la preocupación excesiva de Kirchhoff y Kroeber por definir áreas culturales<sup>3</sup> y ordenar la información

\* El doctor Johannes Neurath es investigador de la Subdirección de Etnografía del MNAH - INAH.  
jnkpapa@prodigy.net.mx

<sup>1</sup> Ed. Trotta, Madrid, 2002, pp. 65-66,

<sup>2</sup> W. v. Humboldt, “Über das vergleichende Sprachstudium” [1820], en Donatella di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, Barcelona, 1999, p. 49. (Sobre Humboldt, ver P. Alcocer, “Elementos humboldtianos en las teorías de la religión y de la magia de Konrad Theodor Preuss.” *Journal de la Société des Américanistes* 88, 2002, pp. 47-68.)

<sup>3</sup> Kirchhoff, Paul, “Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”, *Acta americana. Revista de la Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía* 1 (1), México y Los Ángeles, 1943, pp. 92-107; “Gatherers and Farmers in the Greater Southwest: A Problem of Classification”, *American Anthropologist* n.s., 56 (4), 1954, pp. 529-550; Alfred L. Kroeber, “The Culture-area and Age-area Concepts of Clark Wissler,” En: S. Rice, editor, *Methods in Social Science*, University of Chicago Press, Chicago, 1931, pp. 248-265; *Cultural and Natural Areas of Native North America*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Berkeley, 1939.



etnográfica puede parecer un tanto “quisquillosa” o burocrática. ¿Cuál es la necesidad de encasillar y reducir los fenómenos culturales usando taxonomías rígidas, cuando la diversidad es lo más interesante? Por otra parte, las pretensiones enciclopédicas de los antropólogos de antaño parecen, ahora, extremadamente ingenuas y justificadas solamente a la luz de una gran fe en la ciencia y su progreso, entonces todavía vigente.

La construcción de Mesoamérica en cuanto objeto de estudio no estuvo pensada ni desde, ni para la etnografía. En esta época, la etnografía de pueblos indígenas de México o Centroamérica estaba totalmente subordinada al proyecto de historia antigua o arqueología. Las culturas indígenas eran tepalcates, fragmentos, “survivals”, restos, huellas del pasado, por no decir, basura. La razón de ser de estos estudios dedicados a los “montones de basura de la historia” yacía en “rescatar” evidencia para reconstruir el pasado: Mesoamérica.

Esta Mesoamérica ideológica,<sup>4</sup> con su línea limítrofe demasiado gruesa alrededor que marca el abismo entre pueblos civilizados con historia y “tribus primitivas” sin ella, expresaba las contradicciones de la coexistencia de un discurso nacionalista volcado hacia el pasado con otro colonialista hacia el interior. No es difícil imaginar que éste no era precisamente el ambiente intelectual más propicio para apreciar la diversidad.

## 2. Etnografía e historia - unidad y diversidad en las ciencias antropológicas

Entre los desarrollos positivos ocurridos en el campo de las ciencias sociales de las últimas décadas del siglo XX figura un nuevo acercamiento entre la antropología y las disciplinas históricas, caracterizado por un genuino interés en la diversidad.

### -Mesoamérica I

Recuerdo muy bien la clase de Alfredo López Austin los viernes a las 8 a.m., en la que nos explicaba que solamente existe, desde un punto de vista marxista, una única ciencia social, y que ésta es la historia. Me parece recordar al mismo Alfredo decir que no era tan impor-

tante cómo se la llamara: antropología o historia o quién sabe qué; lo que él enfatizaba era el carácter integral de una disciplina histórica ideal.

Por mi parte, estoy completamente de acuerdo. La antropología solamente es posible si es histórica y procesual. Esto obedece a la naturaleza de su objeto de estudio. Las transformaciones, los cambios, los procesos históricos no son los accidentes de una supuesta sustancia “cultura”, son el *faktum*<sup>5</sup>, ya por eso no pueden obviarse en cualquier análisis antropológico.<sup>6</sup>

### -La crisis del paradigma de la aculturación

Lamentablemente todavía existen historiadores que no quieren saber nada de las minorías y clases subalternas (como los pueblos indios actuales), y creen poder prescindir de ellas en sus “historias de bronce” de los grupos hegemónicos. Al mismo tiempo, siguen existiendo antropólogos obnubilados por la fantasía malinowskiana de hacer estudios sincrónicos limitados al “presente etnográfico”. Gracias a Eric Wolf<sup>7</sup> y muchos otros, estas posiciones sí están superadas. Casi todo el mundo estamos de acuerdo en que no hay “tribus” o comunidades aisladas, no hay *people without history*, no hay “sociedades frías”, ni siquiera hay “pueblos sin escritura”.<sup>8</sup>

En Historia, el acercamiento con la Antropología resulta, en primer lugar, de los esfuerzos de la Escuela de los Anales. En Antropología, la crisis del paradigma de la “aculturación” se debe, en primera instancia a la demostrada capacidad de los grupos étnicos de reproducir sus culturas en contextos insospechados, echando por tierra todas las predicciones fatalistas que anunciaban su inminente extinción.

Podrían mencionarse muchos ejemplos. En el caso de los seris, los antropólogos ya llevan 100 años diciendo que “se van a acabar”. Sin embargo, los seris siguen ahí, hablando su idioma y reproduciendo su cultura.

Incluso en el caso de los huicholes, que son una etnia extremadamente exitosa en la interacción con el mundo globalizado, mucha gente insiste en afirmar que “se van a acabar” o que “se están acabando”. Un

<sup>4</sup> Tengo entendido que Paul Kirchhoff se deslindó en numerosas ocasiones del uso acríptico que se hizo del concepto de Mesoamérica planteado por él. La crítica que planteo se dirige, más bien, a otros mesoamericanistas, contemporáneos y epígonos suyos. Por cuestiones de espacio, no puedo profundizar sobre el proceso de ideologización del concepto de Mesoamérica. Por otra parte, quiero aclarar que mis críticas no implican la intención de plantear la posibilidad de una “ciencia pura”, no contaminada por ideologías, etc. Un planteamiento de este tipo sería aún más ideológico. Como lo explica Zizek, siguiendo a Althusser, lo más “ideológico” es la idea de que pueda existir una sociedad sin ideología (Slavoj Zizek, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo veintiuno editores, México, 1992).

<sup>5</sup> Kant define como *faktum* un objeto existente que puede someterse a una crítica (ver Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen* vol. 2. *Das mythische Denken*, Primus Verlag, Darmstadt, 1997 [1925], p.vii).

<sup>6</sup> Entre los autores que plantean la importancia de estudiar procesos históricos desde la antropología, se encuentra, por ejemplo, M. Sahlins, “Goodby to *Tristes Tropes*: Ethnography in the Context of Modern World History” (*Journal of Modern History* 65, 1992), “What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century” (*Annual Review of Anthropology*, 1999: pp. i-xxiii), *Culture in Practice* (Zone Books, Nueva York, 2000).

<sup>7</sup> E. Wolf, *Europa y la gente sin historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987 [1982].

<sup>8</sup> Inspirado en Derrida, Gordon Brotherston crítica el fonocentrismo en la antropología de la “oralidad” (*Book of the Forth World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992).



ejemplo reciente es la periodista de *La Jornada* que cubrió la inauguración de una exposición del pintor huichol José Benítez Sánchez y publicó un artículo con el título alarmista “Peligra el arte huichol”.<sup>9</sup> Desde luego, la situación del artista huichol no siempre es fácil, pero la periodista jamás vio la creatividad de los artistas huicholes que hábilmente combinan formas tradicionales y contemporáneas para producir expresiones estéticas de suma originalidad. Tampoco percibió las manifestaciones artísticas huicholes como expresión de un dinamismo étnico.

Menciono este caso porque ilustra cómo, desde el punto de vista de una tradición occidental, lo indígena solamente puede verse como expresión de una tradición



Retrato infantil. A. Ken, ca. 1876. © BNAH-INAH.

antigua en peligro de extinción. Durante mucho tiempo, la antropología de Mesoamérica ha sido parte de esta tradición esencialista (o culturalista), pero fueron los mismos indígenas que demostraron lo insostenible que son este tipo de visiones.<sup>10</sup> Los antropólogos del siglo XXI observan procesos de **etnogénesis** permanente.<sup>11</sup> Es lamentable que los fenómenos culturales de reciente creación muchas veces aún no se reconocen como temas dignas de la investigación etnológica, sino que se dejan a los escritores que se dedican a los “estudios culturales” pero, generalmente, carecen de una formación antropológica sólida y no practican el método etnográfico.<sup>12</sup>

## 2. Problemas de metodología

Mesoamérica es un área idónea para desarrollar una antropología histórica. Para mí, la posibilidad de hacer una etnología histórica fue una de las razones principales para dedicarme a Mesoamérica. Sin embargo considero que todo este potencial aún no ha sido aprovechado.

A continuación trataré de exponer lo que considero problemas de orden metodológico en la práctica actual de la antropología [histórica] mesoamericanista. Éstos se traducen, sobre todo, en una subordinación de la antropología a la historia. Desde mi punto de vista, para resolverlos es necesario primero reflexionar sobre las diferencias entre el método historiográfico y el etnográfico. Reconocer estas diferencias es condición para cualquier intento de interdisciplina, pues toda articulación *inter* disciplinas implica satisfacer la exigencia de cada una de las disciplinas involucradas.

### -El paradigma arqueológico

Quizá uno de los problemas más serios de la etnografía en México es que se rige por el “paradigma arqueológico”, tomando de las disciplinas históricas metodologías que no convienen a su objeto, en especial, la “metodología del rompecabezas”.

Los historiadores (de la época prehispánica) reúnen diligentemente la evidencia fragmentaria. La receta es así: tepalcates, iconografía, una cita de un texto de algún cronista del siglo XVI, un dato etnográfico (de preferencia de los grupos menos “contaminados” como los huicholes), una página de algún códice, y está lista la interpretación.

<sup>9</sup> <http://www.jornada.unam.mx/2005/11/06/a04n1cul.php>

<sup>10</sup> Según R. Rosaldo (*Cultura y verdad*, Grijalbo, México, 1991, p.71), la visión “nostálgica” de etnias que, “apenas descubiertas”, siempre se consideran “a punto de desaparecer” es parte de una ideología imperialista. M. Sahlins (1999) señala cómo, durante todo el siglo XX, los expertos subestimaron las etnias y sobreestimaron Occidente.

<sup>11</sup> Ver Catharine Good, “Reflexiones teóricas sobre la cultura. Hacia un enfoque histórico-procesual en Mesoamérica” (En: J. Aréchiga, coord., *Memorias del XXVI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología. Migración, población, territorio y cultura*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, UNAM, 2004, pp. 73-85). Entre los primeros antropólogos que plantearon la posibilidad de una etnogénesis permanente figuran los especialistas del Caribe (Sydney Mintz & Richard Price, *The Birth of Afro-American Cultures*. Boston, Beacon Press, 1989; Price, Richard & Sally, “La Historia cultural afroamericana en los albores del siglo XXI, en M. E. Velásquez y E. Correa, comps., *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, Conaculta-INAH, 2005, pp. 161-215.)

<sup>12</sup> Por otra parte, una aportación importante de una antropología histórica-procesual sería demostrar que la “hibridación” de las culturas (García Canclini) no necesariamente es un fenómeno reciente.





Señorita de Paris. F. P. Mulnier, ca. 1876. © BNAH-INAH.



José Zorrilla. *Cruces y Campa*, ca. 1868. © BNAH-INAH.

Desde el punto de vista de las disciplinas históricas, esto no tiene nada de malo. Así se tiene que trabajar. Se toman en cuenta todas las fuentes posibles y se elabora una reconstrucción hipotética. El problema es que los etnógrafos también trabajan así, y esto no puede ser.

El concepto de cultura implica que toda cultura es una totalidad, que no hay culturas a medias. Al mismo tiempo, la cultura nunca es algo acabado, dado para siempre, sino que la dinámica de su generación (*etnogénesis*) es un proceso permanente. La inteligibilidad de un proceso cultural no es otra cosa que encontrar el sentido de los elementos en su contexto. Esto no implica que las culturas conformen todos armónicos, pero sí descarta la posibilidad de comprender a partir de fragmentos.

Casi nunca las reconstrucciones de los historiadores alcanzan a dar cuenta de contextos culturales completos, sin embargo esto no es lo que se espera de ellas. De la etnografía, en cambio, sí cabe esperar esto. La historia vale por la especulación, la etnografía por la experiencia.

### -El método etnográfico

Como es bien sabido, la etnografía se distingue por la cualidad de la información obtenida a partir de la observación participante. Basada en la experiencia subjetiva del investigador, la certeza que la (con)vivencia puede ofrecer es distinta a la hermenéutica del historiador. Es así que la primera regla de la etnografía es registrar lo que (vi)ves. No se trata de reconstruir ni de interpretar un (con)texto sino de (d)escribirlo.

Sin embargo, en contra de lo que podría esperarse, el método del rompecabezas, adecuado para los historiadores, ha sido el vicio de los etnólogos mesoamericanistas, que influenciados por la ideología mesoamericanista, se subordinan a las necesidades de los arqueólogos y buscan obsesivamente información que nutre las interpretaciones del pasado hacia el presente. De esta forma (sintomáticamente), el típico mesoamericanista se interesa más por lo que “ya casi no hacen”, que por lo que efectivamente hacen. El discurso de los viejitos se toma al pie de la letra; “los jóvenes ya no quieren hacer fiesta”. Conclusión: las costumbres están en peligro.

Se ha criticado la actitud de considerar la etnografía como *disciplina auxiliar* de los estudios prehispanicos. Vimos que este problema tiene un aspecto ideológico: los etnólogos se creen la ideología mesoamericanista, y un aspecto metodológico, los etnólogos usan las metodologías de los historiadores.

A nivel de la metodología, la diferencia importante entre etnografía e historiografía es que el etnólogo no interpreta fuentes, sino escribe su propia fuente. De cierta manera, estas fuentes escritas por uno mismo son más confiables. No tanto por ser más objetivas, sino por resultar de un diálogo, una “conversación prolongada”. Lo decisivo de la escritura etnográfica es que sea creativa y evocativa.<sup>13</sup>

En etnografía se debe partir de lo que realmente hay. Ya por eso no hay alternativa al estudio de comunidad. Éste, por lo general, ya no se proyecta con un afán “enciclopédico”, más bien se enfoca en un tema de interés teórico. Enfocarse en un tema no significa limitarse a un tema. Como ya se dijo, “cultura” implica entender las cosas en su contexto concreto. La investigación teórica sobre un tema no puede separarse de la vivencia o experiencia de una totalidad cultural. Por lo mismo, los estudios sobre grandes regiones, basados en la recombinación de datos descontextualizados no son idóneos (los datos sobre un rito en una comunidad se combinan con observaciones de otra y fragmentos mitológicos de la tercera...)

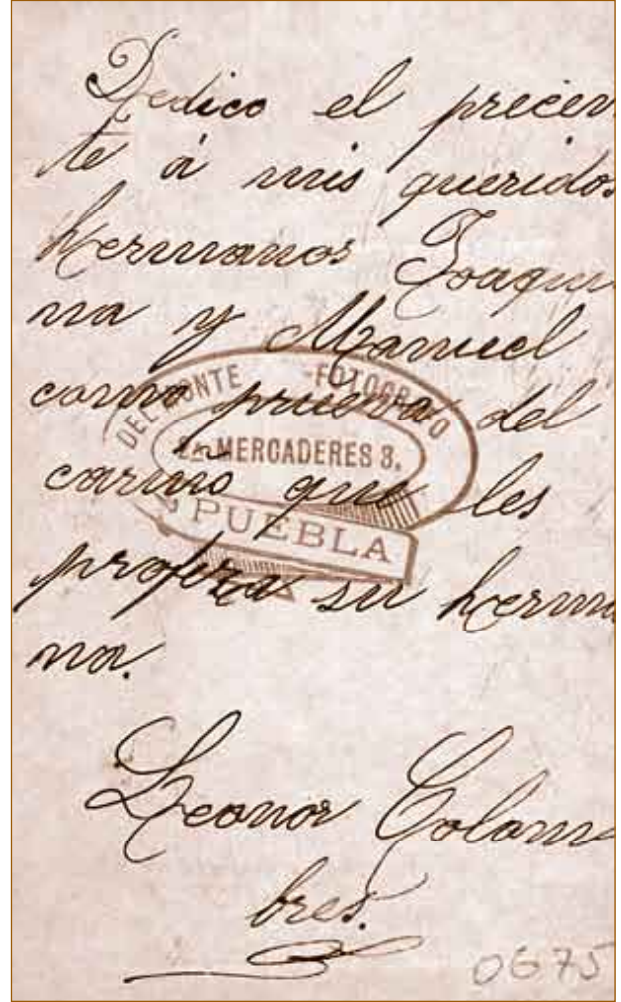
La etnografía demanda del investigador cierta versatilidad: requiere trabajo de campo y trabajo teórico crítico. La dificultad es que hay poca gente con este

<sup>13</sup> Haber tematizado la importancia de la escritura en etnografía es uno de los méritos de C. Geertz.





General José Mariano Salas. *Cruces y Campa*, ca. 1870. © BNAH-INAH.



Reverso de una tarjeta de visita. *Del Monte*, ca. 1870. © BNAH-INAH.

perfil. A algunos les gusta la aventura del trabajo de campo y la convivencia con la gente, a otros la teoría y la escritura.

### 3. Mesoamérica, paso a paso

La condición de posibilidad del avance de los estudios mesoamericanos (definido como proyecto conjunto de antropología e historia) es la emancipación de la etnografía. La etnografía necesita un proyecto propio, no solamente aportar fragmentos para la reconstrucción hipotética del pasado. Por esta razón, propongo como primer paso un cierto “antimesoamericanismo metodológico”.<sup>14</sup> Hacer trabajo de campo en pueblos de tradición mesoamericana como si Mesoamérica, en cuanto objeto teórico del presente y pasado, no existiera. Cabe aclarar que esto no conllevaría a la idea de que se trate de pueblos sin historia. Más bien, se trata del intento de plantear un proyecto etnográfico sin seguir, desde el principio, una agenda definida a partir de las necesida-

des de otra disciplina y, menos aún, la lógica de lo que hemos llamado la “ideología mesoamericanista”.

Necesariamente, un proyecto antropológico-histórico pasa por diferentes fases. Las comparaciones etnográficas o etnohistóricas solamente pueden plantearse como un segundo paso, aunque no por eso menos importante o menos interesante.

Cuando los huicholes eran considerados “fósiles vivientes” las comparaciones estaban, por lo general, mal planteadas y se limitaban a la constatación de semejanzas formales de elementos desarticulados. Ahora, que la cultura de los huicholes es concebida como dinámica y cambiante, es posible plantear la comparación,<sup>15</sup> ya no de rasgos sino de complejos culturales con la época prehispánica.

### 4. Enfatizar la diversidad

Cuando se comparan las etnografías de complejos culturales, los casos se explican mutuamente. Esto es lo

<sup>14</sup> Equivalente al ateísmo metodológico que se plantea para los estudios antropológicos sobre religión, o el anti-esteticismo metodológico (“methodological philistinism”) que Gell pide para los estudiosos de la antropología del arte (Nicholas Thomas, “Foreword”, en: Alfred Gell, *Art and agency. An anthropological theory*. Clarendon Press, Oxford, 1998, p.viii).

<sup>15</sup> Ver J. Galinier, reseña de Neurath, *Las Fiestas de la Casa Grande*, *Journal de la Société des Américanistes* 90 (1), 2004.



interesante de los “sistemas de transformación” correctamente planteados. En este tipo de estudios debe enfatizar la dinámica de las transformaciones.<sup>16</sup> La meta no debe ser demostrar que todo sea igual, que es una tendencia que observo con cierta preocupación. Más bien, dada la moda comparatista, me parece importante abogar a favor de un “nuevo particularismo”.

¿Porque causan tanto placer las continuidades, demostrar que las cosas son iguales? ¿Porqué el goce de la semejanza? Es el goce de la reducción.

En la tradición Occidental, la diversidad es un castigo divino: en el mito de la Torre de Babel, el origen de la diversidad lingüística se plantea en términos de una maldición.<sup>17</sup>

Por otra parte, vale la pena recordar que también hay (o había) una tradición de negar la unidad de



Señora mexicana. Lorenzo Becerril, ca. 1876. © BNAH-INAH.

Mesoamérica. Como reacción a esto, Mesoamérica fue un concepto importante.<sup>18</sup> Incluso, me parece importante plantear una cierta unidad de las culturas aborígenes americanas a nivel continental.

Tomando en cuenta la teoría de la cultura de Humboldt, podemos concluir: la diversidad es lo que existe; la unidad existe “a nivel teórico”.

Hay una diferencia epistemológica entre casos etnográficos particulares y Mesoamérica: son *objetos* de distinto orden.

La pertinencia de la comparación está dada cuando se parte de un problema teórico.

## 5. Explorar la teoría más allá de la antropología simbólica

Para finalizar, quiero vincular la crítica de la antropología comparada mal planteada con una crítica de los enfoques simbólicos. En términos generales, hay que desconfiar en etnografías demasiado simples. A veces las etnografías producen resultados muy similares, debido a una pobreza en los enfoques (y no solamente debido a la pobreza de los datos). Ejemplos claros son muchos de los estudios sobre “sistemas de cargos”, pero también una gran parte de la antropología simbólica (estudios enfocados en el “culto a los cerros”, etc.). Trabajando con las herramientas de la antropología simbólica, las diferencias, muchas veces, realmente no resultan ser tan grandes.

Durante las últimas décadas, la mayoría de los mesoamericanistas se ha enfocado en aspectos “simbólicos” de la cultura. Lamentablemente, puede observarse un cierto estancamiento en la teoría: muchos colegas siguen trabajando con Leach, Lévi-Strauss y Victor Turner como si no hubiera pasado nada desde entonces. No estoy a favor de la novedad teórica como fin en sí mismo, pero sí estoy a favor de reconsiderar el procesualismo, y de tomar en cuenta el “giro pragmático” en etnografía, que enfatiza las relaciones sociales, las prácticas, la acción ritual; los sintagmas, las metonimias; la innovación y transmisión de las tradiciones (autores como Carlo Severi, Michael Houseman, Alfred Gell...)<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Intenté un trabajo con estas características en mi ensayo “Cosmogonic Myths, Ritual Groups, and Initiation: Toward a New Comparative Ethnology of the Gran Nayar and the Southwest of the U.S.” (*Journal of the Southwest* 47. The Southwest Center. University of Arizona, Tucson, pp.571-614.)

Carlo Severi contrasta es esquematismo de Levi-Strauss, regido por un “criterio de organización de datos”, con un estructuralismo más dinámico, basado en la morfología de Goethe, donde estructura o “forma interna” refiere a un “principio de inteligibilidad” y principio generador de diversidad (“Structure et forme originaire,” en Philippe Descola, Gérard Lenclud, Carlo Severi, Anne-Christine Taylor, *Les idées de l' Anthropologie*, Armand Colin, Paris, 1988, pp.117-201).

<sup>17</sup> Ver Jürgen Trabant, *Mithridates im Paradies. Kleine Geschichte des Sprachdenkens*, C.H.Beck, Munich, 2003.

<sup>18</sup> Hasta hace no tanto tiempo los estudiosos norteamericanos de los aztecas (seguidores de la tesis de Morgan y Bandelier) negaban la civilización de las culturas prehispánicas, planteando que los aztecas o los mayas eran “tribus prehistóricas”. (Ver B. Keen, *The Aztec Image in Western Thought*, Rutgers, New Jersey, 1971)

<sup>19</sup> Alfred Gell, *Art and agency. An anthropological theory*. Clarendon Press, Oxford, 1998; Michael Houseman Carlo Severi, *Naven or the Other Self. A Relational Approach to Ritual Actino*. Brill, Leiden, 1998; Carlo Severi, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*. Ediciones Abya-Yala, Quito, 1996; “Memory, reflexivity and belief. Reflexions on the ritual use of language.” *Social Anthropology* 10 (1), 2002, pp. 23-40.







Señora de la época. *Montes de Oca*, ca.1876. © BNAH-INAH.



## Unidad y diversidad etnográfica en Mesoamérica: una polémica abierta

Saúl Millán\*

E. Garza. "A mi muy querida amiga, La señora Gualupita V. de González como prueba de mi sincero cariño". *Luis Veraza e hijos*, 1872. © BNAH-INAH.

En un país como el nuestro, que carece por lo general de interlocutores, es posible que todo antropólogo sienta alguna vez la tentación de efectuar tres tareas a lo largo de su vida: tener un hijo, escribir un libro y mantener una polémica con Alfredo López Austin. Para un etnólogo que estudia pueblos indígenas, como es mi caso, esta última tarea adquiere las dimensiones de una obligación casi epistemológica, ya que en los últimos años hemos asistido a una etnografía que bien podría calificarse de corte "lópez austiniano". Como todas las grandes obras, en efecto, la de Alfredo López Austin desborda los límites de su propia disciplina, en la medida en que no se reduce a ser una descripción histórica y puntual de una sociedad singular, sino aspira por el contrario a construir un modelo general a partir del cual puedan examinarse las adopciones locales, los giros y los detalles que tradicionalmente interesan a los etnógrafos. Los vínculos entre la obra de López Austin y numerosas monografías sobre los pueblos indígenas contemporáneos han reforzado, de hecho, la imagen de una unidad cultural mesoamericana, al grado que Kirchhoff se sentiría hoy halagado al constatar que las investigaciones futuras habrían de corroborar sus hipótesis originales. No se me oculta, en consecuencia, que me sitúo en una posición hasta cierto punto delicada, la cual navega contra una corriente cada vez más dominante al interior de la antropología nacional.

Si bien es cierto que los vínculos entre la historia y la etnografía han resultado fructíferos, también lo es que han conducido con demasiada frecuencia a la "búsqueda frenética de elementos prehispánicos que pueden permanecer escondidos en las culturas indígenas contemporáneas", de tal manera que diversos estudios sobre los grupos indígenas contemporáneos, como advierte Lupo (1991:i), terminan por "confundir lo que fue con lo que

\* El doctor Saúl Millán es investigador de la Escuela Nacional de Antropología e Historia - INAH.



es”. La tendencia a considerar la diversidad como una manifestación superficial, argumentando que la unidad histórica reinaría en lo profundo, ha llevado en efecto a sugerir que la herencia prehispánica es predominante para comprender las cosmovisiones indígenas actuales. Siguiendo esta línea de argumentación, algunos autores estiman que, a fin de apreciar la riqueza etnográfica de las fiestas indígenas contemporáneas, resulta “útil hacer la interpretación a partir de la realidad prehispánica, cuando cosmovisión y ritual indígena formaban parte de un sistema autónomo y coherente” (Broda, 2001:227). Entre sus posibles virtudes, este método interpretativo encierra sin embargo dos riesgos complementarios, cuya aplicación indiscriminada puede inducir a generar falsos modelos de la realidad.

El primer riesgo consiste en suponer que, después de 500 años de cristiandad, represión eclesiástica y colonialismo, en las ceremonias actuales no han sobrevivido más que unos cuantos huesos del ancestral cuerpo de creencias. Con ello no sólo se niega la fuerza con que se proyectan las representaciones coloniales sobre el ámbito ceremonial de los pueblos indígenas, sino, sobre todo, la capacidad que subyace en este ámbito para organizarse como un sistema coherente. La articulación lógica de las cosmovisiones y los rituales indígenas no es un atributo exclusivo del pasado prehispánico, y puede por el contrario encontrarse entre los grupos indígenas contemporáneos cuando se analizan aquellas categorías que no destacan tanto por su recurrencia como por su singularidad. Ya se trate de un discurso verbal o ritual, o bien de prácticas sociales asociadas a distintos ámbitos, esas representaciones no se inscriben en el lenguaje como fisonomías directamente perceptibles, sino como significados culturalmente contruidos que sólo es posible advertir a través de sus desplazamientos semánticos al interior de la lengua y del pensamiento en que han sido formulados.

El segundo riesgo consiste en establecer correspondencias demasiado formales entre culturas y sistemas simbólicos que guardan una distancia histórica considerable. Así, ante una ceremonia indígena que celebra la Semana Santa, en la que el ruido estridente de las matracas puede desempeñar la función simbólica de distinguir ámbitos conceptualmente separados, los antropólogos que adoptan este método interpretativo se sienten obligados a afirmar que “las matracas suenan en lugar del *ayochicahuiztli*”, la sonaja de niebla con la cual “*Tlaloc* llamaba a las nubes” (Segre, 1979:39-40). La recurrencia a este tipo de similitudes, empleadas en numerosas monografías que tienden a buscar ídolos detrás de los altares, olvida que la disparidad de rasgos aparentemente similares proviene sobre todo de las diferencias de significados y de los valores localmente asignados. Desde 1940, en efecto, Boas había ya argumentado que las máscaras de una sociedad específica, utilizadas para engañar a los espíritus, no pueden ser asimiladas arbitrariamente con las máscaras de otra socie-

dad distante, empleadas en este caso para conmemorar a los ancestros.

Los diferentes significados atribuidos a determinados elementos hacen que objetos similares se conviertan en los vehículos de significaciones divergentes. De ahí que, antes de establecer una similitud formal entre las matracas de Semana Santa y la sonaja mítica de *Tlaloc*, sea necesario examinar el campo de significados que cada uno de estos elementos abarca en el contexto cultural al que pertenece. En la medida en que una comparación cultural involucra principalmente el campo de las representaciones, la similitud no se restringe al aspecto formal de dos instrumentos sonoros, sino al conjunto de ideas y creencias que los actores les confieren como elementos simbólicos de una ejecución ceremonial. El sentido que una cultura atribuye a sus palabras y a sus actos no se obtiene en este caso mediante una comparación formal que omita el punto de vista del nativo, sino mediante lo que Clifford Geertz (1994) ha llamado *conceptos cercanos de la experiencia* para caracterizar esa forma de descripción, densa y profunda, que emplea los contrastes y las distinciones de los propios agentes como las diferencias que son pertinentes para el análisis. Para un método que busca ante todo formular relaciones sistemáticas entre diversos fenómenos, resulta sin duda poco conveniente apresurarse a instituir identidades sustantivas entre fenómenos aparentemente similares.

El interés que numerosas monografías muestran por el origen de ciertas prácticas contemporáneas, clasificándolas generalmente como prehispánicas y coloniales, no sólo exhibe un desinterés excesivo por el sistema de creencias como tal, sino también una taxonomía que ha sido elaborada mediante conceptos de experiencia distante, lejanos a las distinciones y los contrastes que los actores descritos consideran significativas. De esta forma, cuando un etnógrafo afirma que tal o cual celebración es de origen prehispánico y se distingue por lo tanto de otra ceremonia, cuyo origen es en este caso colonial, está describiendo una distinción que puede resultar significativa para el historiador de las religiones, pero inexistente para el pensamiento indígena que hace posible su ejecución. Prehispánico y colonial no son términos que pertenezcan a la experiencia cercana de los protagonistas, cuyas clasificaciones suelen ser tan singulares como las que los huaves establecen entre “encontrar alimento” y “encontrar el cuerpo” para distinguir dos tipos de celebraciones, sin que el carácter colonial o precolombino de alguna de ellas se convierta para el pensamiento indígena en una distinción pertinente.

El hecho de que los huaves conceptualicen sus celebraciones en categorías diferentes, de la misma manera que clasifican al rayo y a la serpiente en rubros antagónicos, en cierta medida los hace distintos a otros grupos mesoamericanos que también cuentan con un pasado prehispánico y colonial, cuya huella en el tiempo no es garantía de un pensamiento uniforme. De ahí que el análisis no consista en saber de antemano



si la cosmovisión huave, otomí o teenek es una variante local de un modelo regional mesoamericano, sino en describirlas de tal manera que sus clasificaciones internas arrojen luces unas sobre otras. La forma más visible de este método consiste en volver significativas las diferencias antes de catalogar las similitudes en rubros tan vastos que, sin duda, resultan ajenos al pensamiento indígena que las ha generado.

En 1966, Hjemstev había ya advertido que la forma de la expresión no agota nunca la expresión del contenido. En términos del lingüista danés, la primera muestra tan sólo un plano denotativo en el que una cruz remite a una formación cristiana y un padrino a una relación de parentesco ritual. La expresión del contenido abarca en cambio un plano connotativo que permite pensar a la cruz o al padrino con distintos sentidos o, para ser más exactos, con distintas “unidades conceptuales” que han sido culturalmente construidas. La diferencia entre la denotación y la connotación es por lo tanto esencial para comprender formaciones ceremoniales que, a pesar de presentarse en regiones culturales muy extensas,



Señora Lhosse. Retratos Fotográficos Prevot, ca. 1870. © BNAH-INAH.

como es el caso de los padrinos y las cruces, pueden adquirir significados variables entre una y otra comunidad. Más que en el plano denotativo, las variaciones culturales se expresan necesariamente en aquellas connotaciones que remiten a contextos y representaciones locales, propias de un grupo o de una comunidad de sentido. Roland Barthes ha señalado que aun cuando el plano de la connotación tiene un carácter general y difuso, puede entenderse como un fragmento de ideología cuyos “significados están íntimamente relacionados con la cultura, el saber y la historia” (1971:105), de tal manera que su sentido no alcanza a ser universal y generalizable. En toda cultura, en efecto, la connotación es una unidad conceptual que está localmente definida y distinguida como entidad. Puede ser una persona, un lugar, un sentimiento, un estado de cosas, una fantasía, una esperanza o una idea, pero siempre un campo semántico que está sujeto a las variaciones conceptuales de la propia lengua que las formula.

Un ejemplo etnográfico permite ilustrar mejor este punto. Los huaves de San Mateo del Mar designan con el nombre de *nichech* a ese elemento del sistema ceremonial que nosotros denominaríamos “ofrenda”. Se llama por lo tanto *nichech* a la ofrenda que el mayor-domo deposita sobre el altar durante el transcurso de una festividad, así como a las velas y a las flores que el alcalde deposita a la orilla del mar en el momento de solicitar la lluvia. Hasta aquí nos encontramos en los márgenes de significación que la literatura antropológica atribuye a la noción de “ofrenda”, en el sentido de un don que se confiere a la divinidad. Pero, entre los huaves, la palabra aparece también asociada con la última de las ceremonias mortuorias que cierra el ciclo de los ritos fúnebres, llamada *ajtep nichech*, así como a las estrellas que aparecen en el poniente durante el ocaso, conocidas también como *nichech*. En estas situaciones, la palabra adquiere connotaciones que ya no se ajustan a la noción antropológica de ofrenda, y que se encuentran a su vez relacionadas a las representaciones sobre la muerte y sobre el firmamento.

Acceder a este campo de significados es una tarea compleja que implica considerar tanto las exégesis de los huaves como las categorías lingüísticas que se ponen en juego para representar las ofrendas, la muerte o las estrellas. La lengua vernácula ofrece en este caso una vía de acceso a un conjunto de diferencias significativas que difícilmente podrían ser identificadas en un lenguaje ajeno al de la cultura que se pretende examinar. Pero la traducción de la lengua vernácula no es suficiente, porque es sólo en el universo del discurso donde estas construcciones culturales adquieren una dimensión simbólica. Ya se trate de las ofrendas como figuras del cielo o de la muerte, esos símbolos no se inscriben en el lenguaje como fisonomías directamente perceptibles, sino como significados culturalmente construidos. La tarea etnográfica no consiste en afirmar que la palabra *nichech* significa ofrenda, sino en reconstruir el conjunto de aso-





Pedro Celestino Negrete. Valletto y Cia., 1867. © BNAH-INAH.



Paz Marrón de Haro, Dama de palacio. *Valleto y Cía.*, 1869. © BNAH-INAH.



Joven de la época. *Cruces y Campa Cía.*, ca. 1870.

ciaciones que la expresión evoca cuando es empleada en una mayordomía o en un rito fúnebre.

Abusando de un vocabulario técnico que sólo existe en el diccionario de nuestra propia disciplina, los antropólogos y los historiadores solemos llamar “religión”, “ritual” y “sacrificio” a prácticas que sólo tienen un parecido familiar con otros actos descritos por la literatura etnográfica (Sperber, 1981). En un sentido muy general, en efecto, el sacrificio azteca no difiere en esencia del sacrificio nuer, a pesar de que unos y otros puedan otorgarle sentidos divergentes a sus acciones colectivas. Es posible que mediante este procedimiento la antropología acceda a explicaciones generales, pero también lo es que pierda una valiosa comprensión de los fenómenos culturales que trata de volver inteligibles. Por estas razones, a muchos etnólogos nos sorprende la soltura con que arqueólogos e historiadores formulan la interpretación de sus datos, extrapolando categorías generales a contextos y culturas singulares. Se habla, en efecto, de ritos de sacrificio, tabúes religiosos, dioses acuáticos y linajes ancestrales sin considerar que las nociones de sacrificio, divinidad y parentesco pueden presentar variaciones significativas con respecto a nuestro propio repertorio analítico. Los efectos de esta tendencia no sólo han motivado que culturas radicalmente distintas se inscriban en libros asombrosamente similares (Boon, 1990:31), sino también que los criterios étnicos y lingüísticos perdieran un terreno considerable frente aquellas esferas de la vida social que se caracterizaban más por sus diferencias que por sus semejanzas.

En otros lugares (Millán, 2004) he señalado que la etnografía es una disciplina que singulariza la manera de conocer, y al hacerlo nos revela lo que es distintivo de los huaves, los otomíes o los mazahuas. Lo que algunos llaman *profundidad* y otros *densidad* etnográfica no depende de hecho de un ejercicio explicativo y general, sino de una descripción que hace posible captar las particularidades ahí donde otras disciplinas identifican planos uniformes y semejantes. Por razones que no son sólo de hecho, sino también de derecho, la tarea etnográfica exige otorgar una relevancia especial a lo local, particular y diverso, sin abandonar cuanto antes las diferencias locales para llegar rápidamente a arquetipos universales o a regiones culturalmente homogéneas. En uno de los trabajos que Alfredo me hizo el favor de circular entre ustedes, traté de demostrar que la antropología mexicana ha promovido una visión increíblemente uniforme de la población indígena del país, avalada casi siempre por la existencia de un “área cultural” que Kirchhoff había unificado como Mesomérica. En nombre de una teoría de la “aculturación”, la antropología mexicana terminó por suprimir una gama significativa de diferencias, cuyo registro hubiera hecho más visible la complejidad étnica y cultural del país.

En cierta medida, es inevitable que el método etnográfico se interrogue constantemente sobre el problema de la unidad o, mejor aún, sobre la forma en que



esa unidad ha sido construida. La idea de una unidad (llámese unidad universal, unidad histórica o unidad mesoamericana) encierra siempre la idea de un contenido invariante. Sin embargo, cabe preguntarse, ¿invariancia bajo qué descripción del contenido? Pensemos, por ejemplo, en la forma en que ha de ser descrita una relación social entre dos personas de distinto género. Como sugiere Shweder (1991), la descripción afecta necesariamente la naturaleza del contenido. Una relación social entre personas de distinto sexo puede ser descrita simultáneamente como: a) *Juan y María se aman mutuamente*; b) *un matrimonio monógamo*; c) *una relación sicótica entre dos personalidades ego-céntricas*; d) *una atracción entre dos elementos*, o bien como (e) *dos puntos en una línea de vectores*. En la medida en que cada descripción modifica el contenido, la descripción más general ampliará el rango del fenómeno y lo volverá equivalente a tantos otros fenómenos que pueden ser descritos de



Señor Vera. Vallete y Cia., 1870. © BNAH-INAH.



Personajes vestidos de charro. Cruces y Campa Cia., 1878. © BNAH-INAH.

manera similar. Así, cuando el contenido se vacía lo suficiente, deviene abstracto y lo llamamos “unidad cultural”. De la misma manera, cuando el rango de invariancia se amplía lo suficiente, deviene general y lo llamamos “unidad mesoamericana”.

De acuerdo con el principio de Goodman, la equidistancia lógica entre los objetos establece que “dos cosas cualquiera tienen tantas propiedades en común como cualquiera otras dos” (citado Shweder, 1991: 96). De ahí que sea factible preguntarse si los fenómenos de una cultura se clasifican juntos porque son realmente más parecidos que otros o, por el contrario, si los fenómenos se parecen más porque han sido clasificados juntos. Una vez que se ha establecido que la figura del quince reproduce la imagen del universo, para emplear un ejemplo clásico, todos los objetos, prácticas y representaciones que estén organizados con cuatro esquinas y un centro formarán parte de la misma clasificación. En consecuencia, formarán parte de una categoría general, previamente clasificada, según una imagen dual del universo en la que el cielo, el calor y la sequía ocupan la parte superior y masculina, mientras el inframundo, el frío y la humedad ocuparían la parte inferior y femenina, como López Austin (1980: 59) ha dibujado la geometría del universo nahua anterior a la conquista espiritual.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> “En esta cosmovisión destaca magna (y al mismo tiempo filtrada en todos los ámbitos) una oposición dual de contrarios que segmenta el cosmos para explicar su diversidad, su orden y su movimiento. Cielo y tierra, calor y frío, luz y oscuridad, hombre y mujer, fuerza y debilidad, arriba y abajo, lluvia y sequía, son al mismo tiempo concebidos como pares polares y complementarios, relacionados sus elementos entre sí por su oposición como contrarios en uno de los grandes segmentos, y ordenados en una secuencia alterna de dominio” (López Austin, 1980: 59).





Juan L. Aurora y Rosita. Rafael Rocafull, 1869. © BNAH-INAH.

Aunque este modelo tiene sin duda el valor de proporcionar a la etnografía contemporánea un marco histórico de referencia, en el que ciertos dominios y sistemas ideológicos han estado sujetos a procesos de larga duración, tiende a paralizar el esfuerzo etnográfico de registrar las variaciones del pensamiento indígena, cuyas cosmovisiones “asemejan a galaxias ideológicas que apenas empiezan a conocerse” (Baéz-Jorge, 1988:31). La idea de una concepción homogénea debe en efecto ser matizada, a riesgo de perder de vista numerosas diferencias que resultan significativas para el método etnográfico. Aun cuando distintos elementos de las cosmovisiones precolombinas permanecieron a lo largo de los siglos, conformando un repertorio común, el trabajo etnográfico permite comprender que las relaciones entre ellos varían sustancialmente de una cosmovisión a otra. Un ejemplo de esta variación es la que se presenta entre dos elementos indiscutiblemente precolombinos, como son el trueno y la serpiente. Si la presencia de estas figuras cosmológicas puede registrarse en espacios tan lejanos como la Huasteca potosina y las zonas meridionales de Oaxaca, las relaciones entre ambas presentan diferencias tan significativas que nos inducen a pensar que se trata de representaciones heterogéneas, basadas en una valoración diferente de aquellos elementos provenientes de una matriz ancestral. En la cosmovisión de los teenek potosinos, por ejemplo, el trueno aparece en una relación de alianza sumamente estrecha con el reptil, animal que protege su territorio y que funge a la manera de un aliado, al grado que la “serpiente se encuentra bajo la protección de esa deidad” (Ariel de Vidas, 2003:510).

Para los huaves, en cambio, la relación entre ambos elementos es profundamente antagónica y da lugar a mitos y danzas de confrontación que se encuentran asociados con la creencia en un *alter ego* animal, creencia que por el contrario “parece no existir entre los teenek veracruzanos”, según reporta Ariel de Vidas (*ibidem*, 343). La existencia de un repertorio común, extraído del ámbito precolombino, ciertamente explica la presencia del rayo y la serpiente como figuras centrales en ambas cosmovisiones, pero no explica lo que estos elementos significan para los miembros de estas culturas ni por qué los relacionan de la manera como lo hacen.

Hace varias décadas, en efecto, Evon Vogt (1979:17) hizo notar que “aún cuando la historia ciertamente explica la introducción de muchos elementos del ritual, no explica lo que los rituales significan para los indios ni por qué siguen realizándolos como lo hacen. Cualquiera que sea el origen último de un ritual (maya, azteca, español o sincrético de cualquier modo), los rituales que observamos hoy tienen una forma y una coherencia típicamente zinacantecas”, y la labor del investigador consiste básicamente en descubrir los principios ordenadores de esa coherencia. Personalmente, no creo que esa coherencia pueda alcanzarse mediante un método que identifica elementos aislados y los compara con otros elementos (también aislados) de las culturas prehispánicas, a fin de establecer correspondencias



Isabel Gómez de Rojas. Adolfo M. Eguren, 1868. © BNAH-INAH.







Costumbres napolitanas. Geoges Sommer, ca. 1870. © BNAH-INAH.



Personaje desconocido en el estudio de *Valleto y Cia.*, ca. 1870. © BNAH-INAH.

lineales entre un significativo contemporáneo y un significado precolombino. ¿Qué coherencia ganamos, por ejemplo, al afirmar que las matracas de Semana Santa son el significativo contemporáneo de los instrumentos de *Tlaloc*, si no somos además capaces de establecer correspondencias adicionales entre el sentido de la celebración cristiana y los atributos de la antigua deidad prehispánica, asociada por lo general con el agua? Desde esta perspectiva, en mi opinión, terminamos por convertir al simbolismo indígena en un pensamiento casi esquizofrénico, escindido entre dos mundos de sentido que no logran dialogar coherentemente entre sí. De hecho, existe un argumento, utilizado con demasiada frecuencia, que estipula que la tradición cultural precolombina se refugió en la intimidad de los hogares, mientras el mundo católico sólo es parte del culto público y festivo. Más que dar cuenta de un pensamiento articulado, coherente en su lógica y en su sentido, este tipo de argumentación ofrece la imagen de un pensamiento escindido, una especie de esquizofrenia religiosa que no lograría otorgar un sentido coherente a las acciones de sus protagonistas.

Hay, por último, un riesgo adicional sobre el que quisiera insistir, porque atañe al tipo de etnografía

que habrá de realizarse en el futuro. En diversas ocasiones, López Austin ha argumentado que a fin de “estudiar las similitudes y las semejanzas es adecuado empezar por las similitudes, por todo aquello que nos permita, posteriormente, aquilatar la forma, el grado, el tiempo y la geometría de la diversidad” (López Austin, 2001: 53). Sin embargo, una disciplina cuyo principal objetivo consiste en analizar e interpretar las diferencias, como es la etnografía, se ahorra todas las dificultades si sólo toma en cuenta las semejanzas. Vuelvo a insistir: ¿unidad y semejanza bajo qué descripción del contenido? Lo que el etnógrafo teme, me parece, es que una vez establecidas las similitudes y las semejanzas, una vez que éstas han sido clasificadas dentro un rubro general, las diferencias significativas se vuelvan simples variaciones de un principio uniforme, basado en el “núcleo duro”, cuya aplicación indiscriminada terminaría por hacer de la etnografía una tarea sencillamente inútil. En estas circunstancias, estudiar una comunidad indígena, alejada en la sierra, equivaldría tan sólo a describir las adaptaciones más o menos contemporáneas de lo que ya dijeron “hace siglos” Fray Bernardino de Sahagún, Duran o Torquemada. El reino de la unidad, tan apreciado por la historia y la arqueología nacionalista, terminaría finalmente por imperar en un país que se sabe diverso y se sueña uniforme.

Hoy en día, la confianza de Gamio por acceder a la “unidad cultural” de la nación falta cada vez más entre los antropólogos contemporáneos que, a través de la etnografía, advierten

que no se pueden suprimir las diferencias culturales bajo una supuesta definición económica del indio. Las nociones de cultura, identidad y diversidad étnica forman parte del lenguaje antropológico actual y sustituyen paulatinamente a las categorías de articulación, modo de producción y campesinado. Esta sustitución conlleva sin embargo un reconocimiento implícito, que consiste en otorgar a la diferencia y a la diversidad un papel más destacado como categorías analíticas. El respeto que los antropólogos exigen para los usos y costumbres de las poblaciones indígenas, es también un reconocimiento de que las diferencias étnicas, lingüísticas y culturales tienen un valor sociológico que acaso no habíamos imaginado. Confrontada con la diversidad de grupos que estudia, la etnografía tiene derecho a suponer que la uniformidad cultural no llega a producirse plenamente y que la diversidad puede encontrarse en planos que otras disciplinas identifican como homogéneos y semejantes. El valor conceptual de la diferencia, en todo caso, reside en mostrar nuestro contexto social como un marco que no es definitivo y universal, sino tan sólo una variante que difiere de otros contextos sociales. Imaginar la diferencia, como decía Geertz, sigue siendo una ciencia de la que todos necesitamos.



## Bibliografía:

- ARIEL DE VIDAS, Anath, 2003, *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana)*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Colegio de San Luís, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.
- BÁEZ-JORGE, Félix, 1998, *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, Biblioteca Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver., México.
- BARTHES, Roland, 1971, *Elementos de semiología*, Ed. Alberto Corazón, Madrid.
- BOON, James, 1993, *Otras tribus, otros escribas. Antropología simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- BRODA, Johanna, 2001, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coors), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Fondo de Cultura Económica, México.
- GEERTZ, Clifford, 1994, *Conocimiento local*, Ed. Paidós, Barcelona.
- HJELMSLEV, Louis, 1984, *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Editorial Gredos, Madrid.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, 1980, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- \_\_\_\_\_, 2001, "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coors), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Fondo de Cultura Económica, México.
- LUPO, Alesandro, 1991, "Introducttion", en Rossana Lok, *Gifts to de dead and the living. Forms of exchange in San Miguel Tzinzapan, Sierra Norte de Puebla, Mexico*, Center of Non-Western Studies, Leiden University Press, Leiden.
- SEGRE, Enzo, 1987, "Las máscaras de lo sagrado", INAH, México, D.F.
- MILLÁN, Saúl, "La etnología: una ciencia de la diversidad cultural", en Gloria Artís (coord.), *La antropología en su lugar*, INAH, México, 2004
- SHWEDER, Richard, "La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo o el pensamiento es más que razón y evidencia", en G. Geertz y J. Clifford, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Ed. Gedisa, México, 1991
- SPERBER, Dan, 1981, "L' Interprétation en anthropologie", *L Homme*, número XXI, Paris
- VOGT, Evon Z., 1993, *Ofrendas para los dioses*, Fondo de Cultura Económica, México.



Manuela Gutiérrez del Barrio. *Valleto y Cía.*, ca. 1868. © BNAH-INAH.



José Manuel Saldaña. *Cruces y Campa Cía.*, ca. 1867. © BNAH-INAH.





Personajes de Puebla. Lorenzo Becerril, 1868. © BNAH-INAH.

## Unidad y diversidad en el estudio etnográfico en México

Alfredo López Austin\*

Agradezco a mis colegas Saúl Millán, Johannes Neurath y Leopoldo Trejo su disposición para que en esta sesión del Taller expongamos nuestras respectivas posiciones sobre la unidad y la diversidad de Mesoamérica, polémica que espero nos sea fructífera a todos los presentes.

A solicitud de Saúl Millán, se enviaron a los miembros del Taller tres artículos cuyas ideas son centrales en este debate. Extraigo y sintetizo de su lectura cuatro puntos a los que acompaño sendas deducciones personales:

### Algunos puntos importantes de los textos de Saúl Millán

1. Saúl Millán denuncia los abusos de quienes han -o hemos- tendido lazos comparativos entre el pasado y el presente al estudiar las religiones indígenas. Con este argumento, rechaza dicha directriz científica.<sup>1</sup>

### Mi deducción

Saúl Millán supone que el rechazo puede ser punto de partida de una nueva propuesta.

2. Saúl Millán propone como directriz de la etnografía el enfoque en lo particular, lo local y lo variable, vía que considera idónea para encontrar la lógica significativa del pensamiento de los pueblos estudiados.<sup>2</sup> Supone que esta propuesta marca un objeto etnográfico adecuado; la considera excluyente, y la coloca por encima de las de otras disciplinas, entre ellas la que llama antropología economicista.<sup>3</sup>

\* El doctor Alfredo López Austin es investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.

<sup>1</sup> Millán, “Entre la sintaxis...”; “El sincretismo...”

<sup>2</sup> Millán, “Historia...”, 88-89.

<sup>3</sup> Millán, “Historia...”, 82-87.



### **Mi deducción**

Hay en Saúl Millán una preocupación mucho más marcada por levantar barreras de ortodoxia que acoten la etnografía, que por establecer vías de comunicación interdisciplinarias.

3. Saúl Millán concibe las religiones como sistemas incompletos, rompecabezas cuyas piezas son restos y sobras. Así, los pueblos mesoamericanos, al sufrir el impacto de la conquista y la evangelización, cayeron en periodos de anomia, en los cuales recompusieron sus religiones con la pedacería de los sistemas indígena y cristiano. Rearticulaban después la pedacería descotextualizada, dándole orden en nuevos contextos.<sup>4</sup>

### **Mi deducción**

Al parecer, Saúl Millán propone que la religión es un reflejo incompleto, superfluo e imperfecto de la percepción del mundo. Desde esta perspectiva, la religión se origina fundamentalmente en la necesidad de resemantizar elementos dispersos que se encuentran a mano, sobre todo en periodos de crisis.

4. Saúl Millán establece que en el proceso de resemantización, lo denotativo se articula con connotaciones locales, particulares, más allá de la existencia de connotaciones regionales. Así, en lo denotativo se perciben las semejanzas regionales, mientras que en lo connotativo se da la variación.<sup>5</sup>

### **Mi deducción**

Según Saúl Millán, en el proceso de resemantización, serían irrelevantes o inexistentes como *elementos comunes* de las tradiciones indígenas razones materiales e intelectuales generadoras de percepciones y acciones distintivas; principios estructurantes; ideas rectoras; valores fundamentales de carácter lógico, estético o moral; símbolos; formas de articulación, etcétera.

### **Mi posición**

A partir de estos cuatro puntos y de mis respectivas deducciones, formulo sintéticamente mi posición, justificando previamente mi presencia en este debate:

### **Justificación**

Soy historiador, no etnógrafo. Incursiono en los campos de la etnografía partiendo de una amplia concepción de la ciencia histórica que permite y obliga la comunicación entre numerosas y muy diversas disciplinas. Mi incursión en la etnografía es por pleno derecho; participo en el diálogo científico y apporto conocimientos generados en mi esfera de estudio, mismos que considero útiles. Así, obro científica y académicamente en reciprocidad.

### **Sobre el abuso denunciado por Saúl Millán**

Se han cometido innegables abusos al seguir la directriz que enlaza el presente y el pasado de las religiones indígenas. Aunque desde mi punto de vista estos abusos no llegan al escándalo, no niego la pertinencia de criticarlos, analizarlos y evitarlos con las medidas teóricas, metodológicas y técnicas necesarias. Desde tiempo atrás me he abocado al problema.<sup>6</sup>

### **Sobre el rechazo que puede ser punto de partida de una nueva directriz**

Esta práctica es común dentro del ejercicio científico. Sin embargo, en el caso, el mero abuso no generalizable es justificación insuficiente para el rechazo, y menos cuando la directriz criticada es actualmente válida y muy productiva.

La propuesta de cancelación puede conducir a efectos sumamente negativos entre las jóvenes generaciones, y de ello existen numerosos antecedentes en el campo de la antropología mexicana. La impugnación desde la autoridad del magisterio ha producido entre nuestros estudiantes la simplificación y banalización de los problemas, y la elección de caminos que justifican el excesivo acotamiento de los estudios y la ignorancia.

### **Saúl Millán propone la directriz del enfoque de lo particular, lo local y lo variable**

El enfoque de Saúl Millán es relevante. Sin embargo, parece que confunde la propuesta de una corriente metodológica con un supuesto derecho de veto a otras corrientes dentro de la etnografía, y aun se llega a menospreciar el valor de los enfoques de otras disciplinas.

### **Sobre la etnografía concebida como disciplina monolítica, ortodoxa y estanca**

Contra la propuesta, resalto el valor de la unidad, la intercomunicación y la colaboración de las ciencias que estudian al hombre. En el caso, no concibo completa la búsqueda de las lógicas significativas de una comunidad si no se toman en cuenta las condiciones económicas en que se produce su pensamiento particular. Más aun, propongo que ante la diversificación de las ciencias y sus disciplinas, necesitamos idear nuevos vasos comunicantes.

### **Sobre los restos, las sobras y los periodos de anomia**

Rechazo por completo esta propuesta. En contra, considero que la cosmovisión -de la cual la religión es uno de sus componentes- es un macrosistema sumamente complejo, no una mera acumulación y articulación de piezas. Sus elementos son heterogéneos y deben ser

<sup>4</sup> Millán, "El sincretismo...", 44-45.

<sup>5</sup> Millán, "Entre la sintaxis...", 8.

<sup>6</sup> Por ejemplo, López Austin, *Los mitos...*, 26-40..



evaluados tomando en cuenta sus diferentes niveles de abstracción, distribución, resistencia, generalización, extensión, estructuración, jerarquía, capacidad de articulación, coherencia con el conjunto, etc. Toda recepción se procesa -se asimila- dentro de los requerimientos de la complejidad del macrosistema.

Aun en condiciones críticas de desorientación, de inseguridad y desconcierto, de cambios rápidos y profundos, la complejidad se mantiene gracias al juego dialéctico que se produce entre las diferentes partes del macrosistema, desde las más resistentes y estructurantes hasta las más lábiles y superficiales. Los elementos que conforman la parte más resistente y estructurante pueden llegar a variar, afectados por el decurso de la historia; pero su lenta sustitución permite la continuidad de la tradición sin supuestos estados de anomia.



General José Vázquez de la Cadena. *Valleto y Cia.*, ca. 1870. © BNAH-INAH.

### Según Saúl Millán, la religión es un sistema incompleto y superfluo de representaciones

Opongo a esta caracterización la que propongo para la cosmovisión. La cosmovisión tiene su origen en las percepciones y acciones cotidianas, individuales y colectivas, dadas en todos los ámbitos de la existencia humana. Se forma en un proceso continuo, social, racional -tanto consciente como inconsciente- de conjugación, abstracción y sistematización. Comprende representaciones,<sup>7</sup> actitudes y sentimientos que van de la base vivencial a una cúspide de abstracción, enlazando sus componentes tanto en el flujo ascendente de construcción del pensamiento abstracto, como en el flujo descendente que produce modelos y preceptos para la percepción, la representación, la evaluación y la acción concretas. Es, por tanto, un macrosistema que integra, intercomunica y adecua numerosos sistemas con sus respectivos ámbitos de acción y composición jerárquica. La cosmovisión funciona como palestra en que se enfrentan concepciones individuales o colectivas disímboles, contradictorias, como una gran sombrilla que cubre la interacción de los diferentes actores sociales. Con estos supuestos, la cosmovisión es el ordenador del mundo; el rector práctico, lógico y moral de la conducta; el aparato que posibilita las relaciones sociales; en suma, el fundamento racional y emotivo de la existencia humana.

La religión es, por su parte, uno de los más importantes sistemas del macrosistema.

### Lo denotativo y lo connotativo como expresiones de lo local y lo regional

Considero de suma importancia la búsqueda y caracterización de las articulaciones en el vínculo entre la denotación y la connotación. Hay el peligro, sin embargo, de reducir a este tipo de relaciones temas tan arduos como la recepción de elementos endógenos o exógenos en un contexto cultural; la unidad/diversidad en sus ámbitos espaciales y temporales; el carácter diferencial de los componentes de la cosmovisión en lo que toca a la resistencia al cambio, etcétera. Por ejemplo, los pares de oposición binaria en distintas comunidades no deben ser vistos simplemente como elementos particulares para ser comparados con otros ajenos de similar naturaleza. Son expresiones concretas -tal vez diferenciadas en cuanto a énfasis local- de sistemas taxonómicos complejos, resistentes, *históricamente comunes* a numerosas sociedades.

¿Cómo, sin tomar en cuenta la complejidad cosmológica, podrán detectarse expresiones diversas de un mismo principio, equivalentes pero de traza diferente? ¿Cómo distinguir, por el contrario, expresiones aparentemente similares que en realidad no tienen parentesco semiótico?

<sup>7</sup> Uso aquí el término *representación* en su acepción de imagen o concepto en que se hace presente la conciencia un objeto interior o exterior (*Diccionario de la Lengua* de la Real Academia Española).





José María de Porra y Furlong. *Manuel Rizo*, 1879. © BNAH-INAH.

### La supuesta inexistencia o irrelevancia de la complejidad cosmológica

Contra este supuesto, estimo que, para estudiar la diversidad en la tradición mesoamericana, debe recurrirse a la apreciación de la historia que ha motivado la producción del pensamiento. Así, se podrán ubicar los elementos estudiados en su posición lógica y jerárquica dentro del gran complejo cosmológico. Por ejemplo, deberá tomarse en cuenta que el impacto de la conquista dio fin al estado protector de las instituciones religiosas; que éstas fueron abatidas por el celo evangelizador; que muchas expresiones del pensamiento transitaron de las formas artísticas, suntuosas, canónicas, protegidas, a las formas populares y clandestinas. Pero también, que el impacto de la evangelización fue muy diferente, cualitativa y cuantitativamente, en el orden agrario, mismo

que ha sido y continúa siendo el sustento de la cosmovisión indígena.

Sin duda, la debida intelección de la lógica significativa no puede prescindir ni de la contextualización en la complejidad cosmológica ni de los procesos históricos de construcción del pensamiento.

### Conclusión

Es innegable la gran importancia de lo particular en el estudio etnográfico; pero su valor sólo puede aquilatarse en su juego dialéctico con lo general, en los diferentes radios temporales y espaciales. Concomitantemente, la unidad sólo puede comprenderse en la apreciación de sus variantes.

Lo zinacanteco, lo huave, lo huichol son únicas, significativas, relevantes, admirables, inigualables formas de expresión de una cosmovisión compartida.



Señor Costilla. *Eduardo Unda*, 1865. © BNAH-INAH.

### Bibliografía:

MILLÁN, Saúl, "Entre la sintaxis y semántica: Una aproximación a los rituales indígenas contemporáneos", mecanoscrito, México, ¿2007?, 8 p.

MILLÁN, Saúl, "El sincretismo a prueba. La matriz religiosa de los grupos indígenas en Mesoamérica", *Dimensión Antropológica*, v. 23, 2001, p. 33-49.

MILLÁN, Saúl, "Historia de un desencuentro: Etnografía y antropología en México", p. 75-92.

LOPÉZ Austin, Alfredo, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, 3ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.





Hermanas Balcazar. *Cruces y Campa*, ca. 1877. © BNAH-INAH.

## Unidad y diversidad en los pueblos de tradición mesoamericana

Leopoldo Trejo Barrientos\*

La presencia en esta mesa de tres etnólogos y un historiador sugiere que desde la etnografía le estamos echando montón a Alfredo y a su modelo histórico del núcleo duro. Y si bien es cierto que más de una vez hemos señalado los peligros que supone el abuso de la analogía histórica en el estudio del simbolismo indígena contemporáneo, esto no significa que, al menos yo, pretenda negar su pertinencia y riqueza en mis investigaciones. En otras palabras, no me propongo afirmar o cuestionar el modelo desde mi disciplina, sino pensar los mejores medios para aprovecharlo en contextos para los que no fue creado.

El primer paso en este camino es, quizá, desembarazarnos de la vieja polémica que opone una unidad simbólico-religiosa mesoamericana a una diversidad regional o étnica. A mi ver, desde las posturas que enfrentaron a Kubler (1972) contra Caso (1971) y Kirchhoff (1971), podemos apreciar que, planteada en estos términos, la polémica cae muy pronto en un círculo vicioso que en lugar de enriquecernos con el diálogo, termina invitándonos a una innecesaria toma de partido. A fin de cuentas, tanto historiadores como arqueólogos y etnólogos sabemos que existe suficiente evidencia para justificar, más allá de disciplinas, métodos y teorías divergentes, tanto la inclusión de una enorme diversidad de pueblos en una misma tradición, como su relativa autonomía y desarrollo particular.

Por lo tanto, el problema no está en determinar si se trata de una unidad o no, sino en diferenciar los métodos y campos de análisis adecuados para cada uno de los niveles de realidad a estudiar, teniendo siempre en mente que los resultados en un nivel y campo no tienen necesariamente que corresponderse con los otros. En otras palabras, modelos de interpretación contruidos para definir y dar cuenta de un tipo de unidad, por ejemplo, el pensamiento religioso en la Mesoamérica del contacto, o en su defecto, la ritualidad de los totonacos de la huasteca meridional, no deben aplicarse mecánicamente ni a otros campos,

\* El maestro Leopoldo Trejo es investigador de la Subdirección de Etnografía del MNAH - INAH. [ltrejo.mna@inah.gob.mx](mailto:ltrejo.mna@inah.gob.mx)





ni a otros tiempos y espacios; no tanto porque generen desaciertos, sino porque pueden limitar nuestra mirada ofreciéndonos respuestas evidentes para el modelo. No hay que olvidar que cada marco de explicación está construido para dar cuenta de determinada realidad, situación que nos obliga a modificarlo si es que pretendemos probarlo en otro campo.

En este punto quiero detenerme un momento ya que en gran medida el abuso, del que desde mi punto de vista ha sido víctima el modelo de Alfredo y que a final de cuentas es el que ha despertado nuestro recelo desde la etnología, tiene que ver con este, diría Šišek, “error de paralaje”. Obviamente no basta con mentar el desfase en las miradas, sino que se vuelve necesario intentar ofrecer una posible explicación a su presencia. Quizá el origen del problema se encuentre en la tendencia que tenemos algunos a pensar la totalidad “ya sea Mesoamérica o los totonacos” como algo dado, o sea, como una unidad expresiva susceptible de ser leída.

Me pongo de ejemplo: recuerdo muy bien que la primera vez que terminé *Los mitos del tlacuache* (López Austin, 1998) en mi cabeza resonó, y aún resuena, la estructura de oposiciones complementarias que, en su flujo helicoidal, ordena el cosmos apartando y acercando los dos grandes ámbitos de lo divino. Ciertamente nunca cuestioné con seriedad la naturaleza de tal estructura; a fin de cuentas mis diarios de campo y el modelo parecían armonizar sin forzar los datos. Fue sólo después de varias lecturas, pero sobre todo de una enfocada en el método y su justificación teórica más que en las conclusiones, que pude finalmente leer y atender la serie de precauciones y restricciones que para su modelo el mismo Alfredo señala.

Althusser (1979), a quien descubrí en *Los mitos del tlacuache*, augura larga vida a las teorías que son capaces de ver no sólo lo que ven, sino sobre todo lo que no ven; en otras palabras, a las que tienen claros sus límites y puntos de fragilidad teórica y además los hacen explícitos. De ser así, auguro sin temor a equivocación larga vida al modelo de Alfredo, al mismo tiempo que los invito a leerlo sin prestar demasiada atención a los símbolos, reparando en su lugar en el constante diálogo que mantiene con diversos autores. No hace mucho, un poco en broma y un poco en serio, le comentaba a Alfredo que cuando lo leía me daba la sensación de estar escuchando a un abogado que, como en las películas gringas, no sólo entrega a su adversario la documentación de que dispone para que el juicio sea justo, sino que además, convencido de la inocencia de su cliente, en medio del litigio tiene la habilidad de adelantarse a los argumentos y réplicas del fiscal, cerrándole así toda posibilidad de refutación. Créanme, resulta muy divertido y provechoso seguir los derroteros de su argumentación, además de que así nos ponemos a salvo de incurrir en acusaciones superficiales, al tiempo que podemos maquinar nuevos crímenes de qué acusarlo.

Obviamente, estas dos posibilidades de lectura, que podemos llamarlas religiosa y escéptica, tienen consecuencias divergentes. Si optamos por la primera quizá nos sentiremos más tranquilos pues nos veremos envueltos en un mayor consenso. Sin embargo, al centrar nuestra atención en las conclusiones del modelo, muy probablemente nuestra actividad de investigación se limite a la identificación de las respuestas y explicaciones adecuadas a nuestros predicamentos. Como el pensamiento de tipo religioso suele hacer énfasis en el reconocimiento, nos veríamos tentados a ver en la larga duración de la historia un discurso de homogenización, en tiempo y espacio, capaz de garantizarnos el tránsito fluido entre el pasado y el presente a través del uso indiscriminado de la inferencia analógica. Al final, y sin darnos clara cuenta de ello, terminaríamos memorizando las conclusiones haciéndolas pasar injustamente como código. Procediendo de esta forma trataríamos al todo social como a un libro abierto, proyectando sobre su diversidad una lectura que más que unidad, terminaría siendo una extraña mismidad, en tanto todo parecería ser lo mismo. Un efecto secundario sería pensar al pasado prehispánico como la coherencia de referencia y al presente como el resultado de la sucesión de los diferentes periodos históricos.

Pero si en lugar de esto intentamos conocer, recrear los resortes que llevaron al autor a pensar de la manera en que lo hizo, aunque corremos el enorme riesgo de tergiversarlo alejándonos cada vez más de un posible consenso, por lo menos nos veremos en la posibilidad de aventurar formas alternativas de aplicación de su modelo según nuestras propias necesidades o intereses, o bien, por qué no, decidir con justificada razón no aplicarlo. Además, considero que estaríamos en condiciones de pensar, tanto a la historia como a la antropología, en función, no sólo de sus tiempos diferenciales (largo, coyuntural y corto), sino sobre todo de la autonomía relativa de los distintos campos que componen al todo social. De elegir esta segunda opción, la primera consecuencia importante que padeceríamos sería la imposibilidad de tender analogías a diestra y siniestra, debido a que el “todo homogéneo” con el que estábamos acostumbrados a trabajar, ahora se nos presentaría como un conjunto de prácticas —sistemas ideológicos los llama Alfredo en *Cuerpo humano e ideología* (1980)— autónomas en tanto responden a la lógica de sus propias estructuras, pero articuladas unas a las otras a pesar de tener velocidad y distribuciones espaciales diferentes. En otras palabras, en lugar de reconocer parecidos dentro de aquel continuo dado de antemano, nos veremos en la necesidad de construir los campos de pertinencia para nuestras analogías según la práctica o prácticas que estemos estudiando.

Ahora bien, sabemos que el debate sobre la utilidad o no de la inferencia analógica que hoy nos preocupa a los etnólogos, no sólo ponía los pelos de punta a Kubler (1972), sino que además ha sido materia de discusión de





Señorita Castro. Lorenzo Becerril, ca. 1876. © BNAH-INAH.

los arqueólogos desde hace más de 30 años. De ahí que no resulte extraño descubrir que lo mismo Hermann Beyer (1979) que Evon Vogt (1983), a quien solemos recurrir los etnógrafos para cuestionar las explicaciones históricas, aboguen por un agotamiento de las evidencias propias del contexto como requisito previo al uso de la analogía, arqueológica en el primer caso, histórica en el segundo. Es interesante reparar en este hecho porque, desde contextos temporalmente alejados, ambos autores coinciden en la necesidad de reglamentar la analogía; situación que sugiere que la validez de la inferencia no depende de su direccionalidad en el espacio ni en el tiempo. Esto es posible, según creo, debido a que en realidad, ni los vacíos ni los contenidos con que se intenta llenarlos están dados de antemano.

Si no me equivoco, y espero que no porque aquí está Alfredo para corregirme, en *Tamoanchan y Tlalocan* (1994) la construcción a partir de fuentes etnográficas del segundo responde, sí a la falta de fuentes, pero sobre todo a la previa delimitación del objeto de estudio a partir de la puesta en estructura de los materiales históricos. En este sentido, el Tlalocan no es algo dado que existió y existe en la cosmovisión de los indígenas de tra-

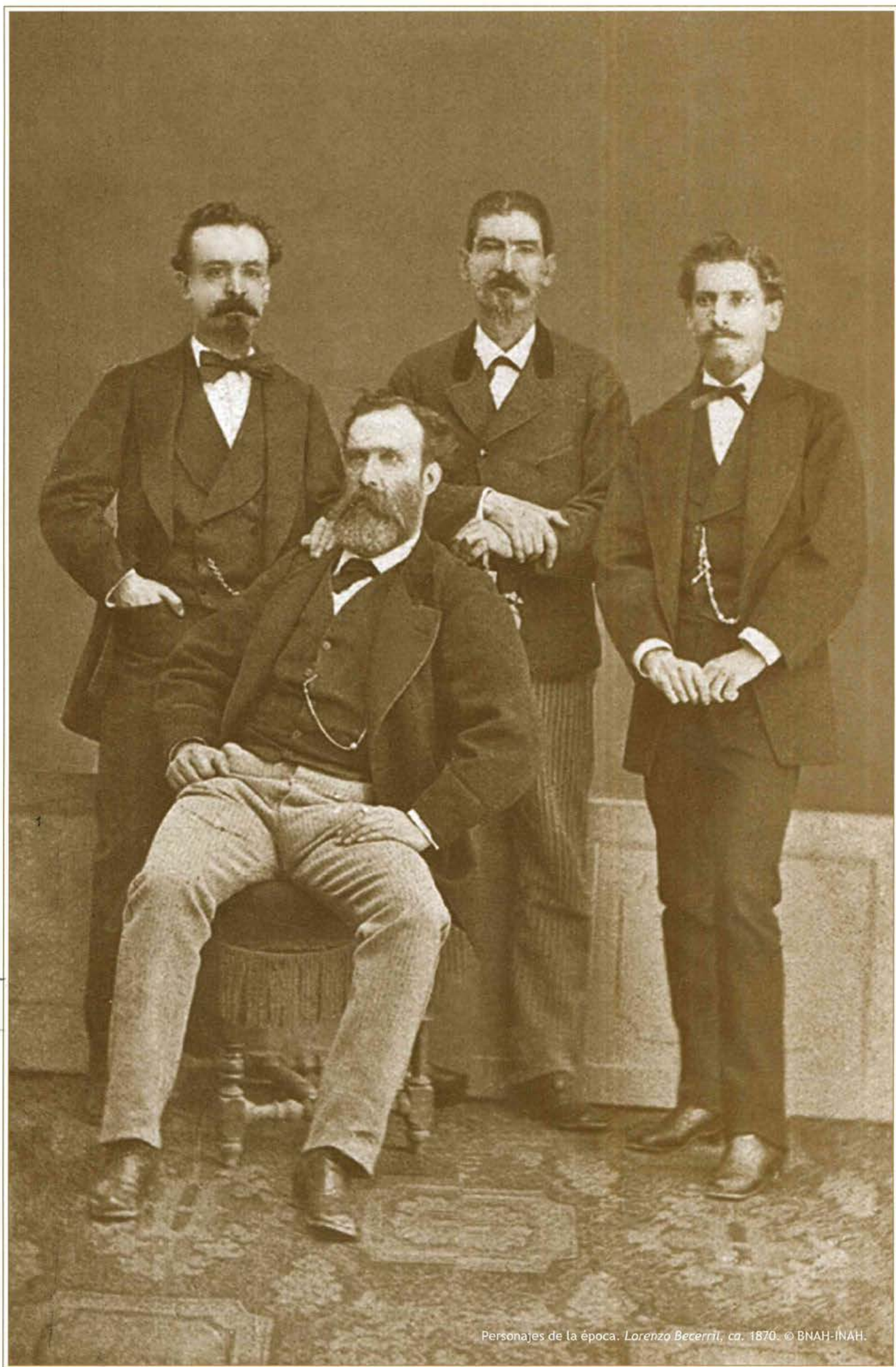
dición mesoamericana aunque así lo sugieran los mitos antiguos y contemporáneos. Al contrario, ese Tlalocan es producto del vacío que el mismo Alfredo determinó, delimitación que a su vez le permitió recrear uno contemporáneo, análogo al que quizá existió hace 500 años entre los nahuas del Altiplano Central de México durante el Postclásico Tardío.

De donde se deduce que la analogía, sea etnológica o histórica, es válida no porque vaya del presente al pasado, o de oriente a occidente, ni tampoco porque existan símbolos escurriendo por doquier en el mundo indígena de tradición mesoamericana. La analogía es válida porque sus campos de pertinencia y aplicación están bien delimitados. Entonces, el error de visión al que nos exponemos si reproducimos un pensamiento de tipo religioso, consistirá en tomar directamente de las conclusiones de Alfredo el material para nuestras analogías históricas, en lugar de intentar construir nuestros propios campos de pertinencia a partir del trabajo de campo y del contraste entre las fuentes y el modelo del núcleo duro.

Por lo tanto, aunque es posible llevar el problema que nos convoca al viejo debate entre antropología e historia, entre presente y pasado, considero que el diálogo tendría que partir, primero, del reconocimiento por ambas disciplinas de tiempos y prácticas diferenciales, así como de sus formas de relación. Procediendo conjuntamente de esta manera, a pesar de las divergencias propias de las teorías particulares, estaríamos en condiciones de integrar en un mismo discurso los resultados de ambas disciplinas. Ya no se trata entonces de debatir si el pasado determina el presente, o si éste puede estudiarse al margen de aquel, de si los significados son históricos o estructurales. Quizá valga la pena hacerse a la idea de que los significados no son, se producen.

Salta entonces la pregunta de cómo ha de adecuarse, desde la etnografía, el modelo del núcleo duro. Ciertamente hoy no tengo una respuesta, pero en su lugar puedo comentarles algunas ideas que, como miembro del equipo Huasteca sur del Proyecto de Etnografía del INAH, nos han servido para el estudio del ritual en aquella región del país. En primer lugar, nos ha dado muy buen resultado olvidarnos de él; es decir, pasar intencionalmente por alto el sistema de relaciones de significado que podríamos inferir de sus conclusiones. Es necesario recalcar que esta posición no es un rechazo, un abandono de su lectura; al contrario, por olvido nos referimos al recuerdo oportuno, que es aquel que hacemos llegar en el momento indicado. Así, aunque a primera vista en los altares se distinguen tres niveles horizontales: uno inferior otro intermedio y un más superior, por método nos aguantamos las ganas de traducirlos como inframundo, tierra y plano celeste.





Personajes de la época. Lorenzo Becerra, ca. 1870. © BNAH-INAH.



Señorita de Puebla. Lorenzo Becerril, ca. 1870. © BNAH-INAH.



Román S. y Leonor Riva. Lorenzo Becerril, ca.1870. © BNAH-INAH.

En segunda instancia, hemos intentado delimitar lo mejor posible las prácticas a relacionar y su distribución diferencial, tanto en espacio como en tiempo, esto con el fin de evidenciar que entre las esferas del ritual, del mito, de la historia particular y de la lengua, por mencionar las que más nos interesan, existen desfases muy marcados que hacen que la supuesta unidad étnica “lo totonaco, lo nahua, lo tepehua, lo otomí” se nos diluya considerablemente, permitiéndonos, no sólo escapar provisionalmente a la tentación de rastrear significados particulares, sino también abordar en su estructura a cada una de las prácticas. En el caso concreto del ritual su lógica intencional.

Asimismo, creemos conveniente renunciar a la oposición forma/contenido, pues en realidad poco nos va a ayudar en la comprensión de las estructuras una vez que renunciamos a la búsqueda de significados. En su lugar, apostamos a la identificación de varios niveles de sentido, alguno de ellos efectivamente de significación, otros más vagos que serán la estructura. Y es precisamente en las alturas de los niveles de indeterminación del sentido donde, quizá, sea recomendable traer a colación las coordenadas básicas del modelo de Alfredo, no para que nos digan qué significa esto o aquello, sino para ayudarnos a entender algunos de los mecanismos de pensamiento con que los grupos apprehenden su universo a través de la puesta en relación del conjunto de prácticas sociales específicas.

Sin embargo, para poder lograr esto primero debemos resolver otros problemas que el propio modelo de Alfredo supone, problemas más precisos que emergen, esta vez, del intento de relacionar prácticas distintas. Menciono tan sólo uno que me parece fundamental para el estudio del ritual indígena contemporáneo: Sabemos que para Alfredo el mito se compone de dos núcleos básicos, uno es el mito *narración* y el otro el mito *creencia*. Habremos de discutir seriamente la viabilidad de este tipo de divisiones, ya que muy probablemente no se sostengan si se aplican a prácticas distintas evidenciando así la autonomía relativa y los tiempos diferenciales. De esta forma, a mi me resulta mucho más interesante pensar hasta qué punto es factible dividir la práctica ritual en rito *acción* y rito *creencia*, pues si así lo hacemos tendremos que precisar cuáles son las especificidades no de realización, narración y acción, sino de conocimiento de cada tipo de creencia. Por otro lado, si la rechazamos, entonces nos veremos obligados a definir qué es, de qué está compuesta y cómo actúa la creencia en general, así como sus ligas con lo ritual, lo mítico, lo gráfico, etc. En otras palabras, cuál es la naturaleza ontológica y epistemológica de la creencia. Pero no me hagan mucho caso en esto último pues aún no logro a entender de todo bien estos dos conceptos.

Finalmente, no me queda sino agradecer a Alfredo, a Saúl y a Johannes, tres maestros míos, la oportunidad de compartir con ellos la mesa, pero más aún, la palabra.





Santiago Rebull. *Cruces y Campa Cía.*, ca. 1870. © BNAH-INAH.



José María Castro. *Cruces y Campa Cía.*, 1867. © BNAH-INAH.

## Bibliografía:

- ALTHUSSER, Louis y Étienne Balibar, *Para leer El capital*, Siglo XXI Editores (Biblioteca del pensamiento socialista), México, 1979.
- BEYER, Hermann, "Relaciones entre la civilización teotihuacana y la azteca", en Manuel Gamio, *La población del Valle de Teotihuacán*, Instituto Nacional Indigenista, v. II, México, 1979.
- BRAUDEL, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial (Libro de bolsillo núm. 139), México, 1992.
- CASO, Antonio, "Religión o religiones mesoamericanas", *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, Kommissionsverlag Klaus Renner-München, v. III, Stuttgart-München, 1971.
- GÁNDARA, Manuel, "La analogía etnográfica como heurística" en Yoko Sugiura y Mari Carmen Serra (editoras), *Etnoarqueología. Primer Coloquio Bosh-Gimpera*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990.
- KIRCHHOFF, Paul, "Las 18 fiestas anuales en Mesoamérica: 6 fiestas sencillas, 6 fiestas dobles", *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, Kommissionsverlag Klaus Renner-München, v. III, Stuttgart-München, 1971.
- KUBLER, George, "La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas", *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero (eds.), Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1972.
- LÓPEZ Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Los mitos del tlacuache*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- ŠIŠEK, Slavoj, *Visión de paralaje*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- VOGT, Evon, *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.





Señora de Puebla. Manuel Rizo,  
ca. 1870. © BNAH-INAH.

# Novedades editoriales y Revistas académicas



## Novedades Editoriales

El Desarrollo Urbano

*Alejandro Galván Arellano*

Los pueblos indios de Querétaro

*Diego Prieto Hernández*

110

Pintura de la Peregrinación  
de los Culhuaque-Mexitin

*María Castañeda de la Paz*

111

## Revistas Académicas

Arqueología mexicana

Dualidad

112

El Granero

Boletín de Monumentos

Históricos

114

*Ichan Tecolotl*

115

M. Vega. *Alonso Martínez y Hermano*, ca. 1870. © BNAH-INAH.



## El Desarrollo Urbano en la ciudad de San Luis Potosí. Estudios de arquitectura del siglo XVI

*Alejandro Galván Arellano*

Instituto Nacional de Antropología e Historia,  
Universidad Autónoma de San Luis Potosí,  
México, 2006, 289 páginas

La ciudad es un ser vivo nace, crece, se desarrolla y al correr de los siglos acumula una historia que guarda los testimonios de sus problemas y de sus éxitos, de sus ideales y de sus fracasos, de sus circunstancias, de sus carencias, de sus cualidades y de sus defectos.

Pero entender la ciudad es comprender a su gente, a esos seres humanos que con sus anhelos y sus esfuerzos lograron progresar y crecer, a veces lentamente, a veces con mayor rapidez, estructurando un pasado que nos llena de orgullo, sobre todo cuando compren-



Miguel Becerril. *Lorenzo Becerril*, 1872. © BNAH-INAH.

demos mejor los testimonios materiales e intelectuales que nuestros antepasados nos han llegado y constituyen nuestro patrimonio cultural.

Esta obra es una pionera en la investigación del desarrollo arquitectónico y urbano de San Luis Potosí. A través de sus páginas, el lector podrá ir descubriendo las huellas iniciales de aquellos grupos indígenas guachichiles- tlaxcaltecas, detectables hasta en las generosas dimensiones de sus espacios habitables, o las pruebas de la sensibilidad y habilidad de los canteros del periodo barroco, que plasmaron sus ideales en la piedra de los monumentos potosinos. El autor de esta investigación, doctor Alejandro Galván Arellano, surge ahora como experto en el tema, al presentar el fruto de cuatro años de investigaciones dentro del grupo de universidades mexicanas que han enfrentado juntas, por primera vez, la tarea de elaborar la historia nacional de la arquitectura y del urbanismo mexicano. Ella deberá hacernos más conscientes de lo que verdaderamente somos. La Universidad Autónoma de San Luis Potosí, a través de su Facultad del *Hábitat*, uniendo esfuerzos con la UNAM, ha logrado adelantarse unos pasos a otras universidades mexicanas involucradas en el mismo programa nacional para elaborar la Historia de la Arquitectura y el Urbanismo Mexicanos (HAYUM).

Enhorabuena y que estos estudios iniciales que deberán extenderse a todos los rincones de la Patria en los próximos años sean ejemplo para nuestros colegas del país y del continente. El proceso mismo de estudios y su difusión inmediata será alimento invaluable de nuestra conciencia de identidad.

*Carlos Chanfón O.*

## Ya hnini ya jáiŋho Maxei. Los pueblos indios de Querétaro

*Diego Prieto Hernández*

y *Beatriz Utrilla Sarmiento (Coordinadores)*

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas,  
México, 2006, 327 páginas

La mayor parte de la población indígena de Querétaro se adscribe al grupo etnolingüístico otomí, *ñāñho* o *ñāñha*, al que pertenece más de 90 por ciento de los hablantes de lengua indígena en el estado. Este grupo constituye el quinto más numeroso del país, sólo superado en términos numéricos por el náhuatl, el maya, el zapoteco y el mixteco. Actualmente existen en el estado más de cien localidades cuya población, en una medida importante, mantiene características culturales distintivas en lo que se refiere a su lengua materna, su organización social,



sus costumbres y tradiciones, todo lo cual les confiere una fisonomía diferente a la del resto de la sociedad nacional.

Esta serie de ensayos propone presentar los mecanismos que articulan y organizan socialmente tales localidades. La importancia y, al mismo tiempo, la insuficiencia de la afinidad lingüística como elemento clave para definir la etnicidad y la configuración identitaria de los pueblos indígenas se hacen patentes si observamos la heterogeneidad, la complejidad y la dispersión que caracterizan a los pueblos otomíes y que nos permiten observarlos, no como una sola etnia organizacional, sino como un conjunto discontinuo de unidades culturales y organizativas singulares.

Se busca armar el rompecabezas que integre la imagen de los pueblos otomianos de México en el momento actual, en cuanto a sus demarcaciones étnicas y sus características socioculturales. El reto es articular los estudios locales y de comunidad, con investigaciones y análisis de carácter supracomunitario, que posibiliten configurar las regiones culturales en las cuales se definen ámbitos de contacto, interacción y afinidad, para poder establecer correlaciones y modelos comparativos que, completados con el estudio de carácter histórico, permiten construir la imagen de conjunto de este grupo etnolingüístico en sus coincidencias y diferencias.

(Cuarta de forros)



Señora de Puebla. Lorenzo Becerril, ca. 1870. © BNAH-INAH.

## Pintura de la Peregrinación de los Culhuaque-Mexitin (El mapa de Sigüenza) Análisis de un documento origen tenochca

María Castañeda de la Paz

CONACULTA-INAH, El Colegio Mexiquense, A.C., México, 2006, 178 páginas

Gracias a los esfuerzos editoriales combinados de El Colegio Mexiquense, A.C. y el Instituto Nacional de Antropología e Historia, se da a conocer, por primera vez, una reproducción facsimilar de la Pintura de la peregrinación de los culhuaque-mexitin, código conocido también como Mapa de Sigüenza, acompañada de un amplio estudio crítico de la doctora María Castañeda de la Paz, investigadora del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

El propósito de la autora no sólo fue realizar un acercamiento serio y sistemático a las formas, contenidos y contexto de la pictografía, sino también invitarnos a continuar las exploraciones de un tema, la peregrinación de los mexitin, sencillo a primera vista, pero que contiene datos históricos y simbólicos complejos que,

una vez aclarados, nos ayudarán entender mejor episodios posteriores.

La pictografía es también un vivo ejemplo de los esfuerzos que realizaron los mexicas de la etapa colonial temprana para reinterpretar su historia, para reabsorber y conjuntar el conocimiento que tenían de su pasado a las necesidades ideológicas generadas por el nuevo régimen español. Éste fue un *tour de force* donde predominaron más las elecciones o alternativas procedentes del material mitohistórico, derivando de una antigua cosmovisión, que lo que hoy conocemos como “dato duro” y su explicación a la luz de la historiografía europea, con su muy diferente manera de percibir el devenir humano.

(Cuarta de forros)



## Arqueología mexicana

*Revista Bimestral, marzo- abril de 2007,  
volumen XIV, número 84*

Celebrando el XIV Aniversario, en esta ocasión la revista *Arqueología Mexicana* dedica este número a la guerra en Mesoamérica. El lector encontrará una muestra acerca de los nuevos estudios sobre la guerra mesoamericana dando cuenta de que se trata de una expresión cultural compleja, con múltiples variantes y propósitos, no siempre acordes con la visión occidental sobre el tema.

La singularidad de este número radica en que presenta este fenómeno desde diferentes perspectivas, abordando a los antiguos mayas, zapotecos y la iconografía guerrera entre otros temas, dejando ver que la historia de la guerra Mesoamericana es compleja, tal como lo menciona el destacado especialista, Roos Hassig, quien atribuye la complejidad de la guerra al mosaico que varía en el tiempo y también a los diferentes tipos de organización política, lo cual hace que aumente la dificultad de comprenderla, tratándose así de un fenómeno variable y en permanente transformación que no puede interpretarse a partir de un monumento, un sitio o una fuente aislados.

(Presentación)



Reverso de una tarjeta de visita. C.D. Fredricks, ca. 1870. © BNAH-INAH.

## Dualidad

*Publicación de información y difusión Centro INAH Puebla  
año 1, número 6, septiembre de 2006*

En esta ocasión el boletín informativo *Dualidad* se ha conformado con diferentes artículos en virtud de las diferentes investigaciones propias del Centro INAH, como “El Tlalocan, espacio sagrado en la Matlacueye”, de Sergio Suárez Cruz, quien nos muestra de acuerdo con algunas evidencias arqueológicas, al cráter Tlalocan como un espacio con actividades de culto y posteriormente religiosas. “Vasijas funerarias de Zihuateutla”, de Arnulfo Allende Carrera, hace un concienzudo análisis de las vasijas encontradas por parte de campesinos del barrio La Lagunilla.

Por otro lado Marcela Sonia Espinosa en “Murales y altares” trata en un breve artículo los murales y altares dedicados en su mayoría a la Virgen de Guadalupe,

de igual modo a manera de una modesta revisión bibliográfica, se incorpora el trabajo “Semblanza biográfica del músico Manuel María Ponce Cuéllar”, de Jesús Joel Peña, donde resalta los aspectos esenciales del compositor zacatecano.

En virtud de informar respecto a las diferentes investigaciones involucradas del Centro INAH de Puebla, de manera oportuna Zaid Lagunas Rodríguez menciona una de las disciplinas antropológicas en crecimiento, a responder la pregunta “¿Qué estudia la osteología antropológica?”, disciplina que nos permite conocer la variabilidad humana.

Cipactli Díaz





J. Benítez. L. Veraza, ca. 1876. © BNAH-INAH.

## El Granero

### Semilla cultural

*Boletín del Museo Regional  
de Guanajuato Alhóndiga de Granaditas  
CONACULTA-INAH, año 5, número 27, enero, 2007*

En este número de *El Granero* es necesario mencionar que las propuestas de trabajo para 2007 tienen continuidad con lo que se trabajó durante el 2006. Entre las principales se encuentran los proyectos de la adecuación de las salas de arqueología, proyecto que se trabaja en conjunto con los investigadores del Centro INAH; se pretende dar continuidad al proyecto de Plan de Manejo del Museo Regional en coordinación con las áreas normativas dentro del Instituto Nacional de Antropología e Historia, así como impulsar el proyecto de adecuación de bodegas de bienes culturales, y continuar y consolidar los proyectos de fototeca biblioteca y archivo histórico.

Para el Museo de la Alhóndiga es muy grato presentar la exposición **Arte popular de Rumania**, colección del Museo Nacional de las Culturas a la que se

integran algunos objetos de arte rumano pertenecientes a nuestro acervo; esta muestra estará abierta hasta el mes de marzo. En este mismo mes se realizará una exhibición más titulada **Trece poetas**, conformada por una colección del propio Museo. Uno de los propósitos que va ligado a conocer a otros museos a fin de que se conviertan en itinerantes.

En relación con la Muestra de Mes de este año la idea es mostrar cada uno de los departamentos que conforman el Museo a través de sus acervos más representativos, gracias a lo cual tendremos una diversidad de temas y de objetos, además de retomar la idea inicial de la pieza del mes.

En lo que toca a *El Granero*, seguiremos contando con el apoyo y las valiosas colaboraciones de investigadores del Centro INAH Guanajuato, lo mismo que de la Sociedad Amigos del Museo quienes en esta ocasión nos informan sobre su cambio de mesa directiva. De este modo continuaremos con nuestra labor educativa e informativa para reforzar los lazos entre el Museo y la sociedad.

*Laura Guzmán*



## Boletín de Monumentos Históricos

*CONACULTA-INAH, Tercera Época, número 7,  
mayo-agosto de 2006*

Publicación cuatrimestral de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos con los siguientes artículos “Lalcah, un pueblo olvidado en la selva de Quintana Roo”, de Luis Alberto Martos; María de la Luz Moreno Cabrera nos presenta “La arqueología de Chapultepec en el Plano del Real Sitio de 1792, Estudio preliminar de los azulejos de bethlemitas en la ciudad de México”, de Elsa Hernández Pons; “La Real Caja de San Luis Potosí”, de Alicia Cordero Herrera; “El arquitecto Idelfonso de Iniesta Vejarano: inundaciones y temblores en la capital”, de Nuria Salazar Simarro; “El arquitecto Estaban González y su proyecto para el Colegio de la Enseñanza de Irapuato”, de Virginia Guzmán Monroy y Leopoldo Rodríguez Morales; “Fábrica de hilados y tejidos de lana El Caballita, 1882-1909”, de Gustavo Becerril; “Cuauhtémoc: el andar de un monumento”, de Ximena Montes De Oca Icaza.

*(Índice)*



General Pedro Anaya. *Montes de Oca y Cia., ca. 1870.* © BNAH-INAH.





Señora mexicana. Lorenzo Becerril, ca. 1870. © BNAH-INAH.



Reverso de una tarjeta de visita. T. Lilienthal in New Orleans, ca. 1870. © BNAH-INAH.

### *Ichan Tecolotl*

## Resonancia, discurso representado y humorismo en conservación en español mexicano

*Órgano Informativo del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social  
CIESAS, Marzo 2007, año 17, número 199*

El estudio de la repetición en diferentes formas de discurso ha resultado relevante para la comprensión de diversos fenómenos en el campo de la teoría lingüística, del análisis del discurso y de la lingüística antropológica. Si bien la repetición -entendida como el reuso de elementos lingüísticos por parte de diferentes hablantes en el mismo evento comunicativo-, y el uso de patrones lingüísticos recurrentes han sido estudiados como un rasgo prominente de la poesía, el discurso literario y diversos géneros del arte verbal (oratoria, discurso ritual, narrativa oral tradicional, etc.), su estudio en el discurso cotidiano es relativamente nuevo.

Se ha descubierto que la repetición cumple diversas funciones, entre ellas participación, ratificación, evaluación, humorismo, apreciación del ingenio del interlocutor y articulación de episodios sucesivos, y que tiene lugar a diferentes niveles lingüísticos: fonológico,

morfológico, léxico, semántico, etc.; es decir, que el hablante en turno puede reusar las combinaciones de sonidos, las palabras o las construcciones sintácticas empleadas por el hablante previo.

El presente proyecto examina una unidad de discurso que no se ha estudiado desde esta perspectiva hasta la fecha: el discurso representado o habla reportada directa, es decir, la cita textual (o presentada como tal) de las palabras de otra persona o entidad, presente o ausente, real o ficticia. Mediante el estudio de fragmentos de discurso humorístico que forman parte de conversaciones cotidianas entre parientes y amigos, llego a la conclusión de que el discurso representado también es susceptible de repetición. [...]

*Minerva Oropeza*





R. G. Hornedo. "A mi querida mamá en prueba del cariño que le profesa su hijo". *Mariano Nieto*, 1872. © BNAH-INAH.



## Reseñas

Libros 118

Eventos 120

## Noticias

Seminario Permanente  
de Etnografía Mexicana

Seminario Permanente  
de Estudios sobre Guerrero 124

Se inaugura el diálogo académico  
entre el Seminario Permanente  
de Etnografía Mexicana  
y el Taller Signos de Mesoamérica 126

Exposición colectiva  
Tizapán de mis recuerdos 127

Sra. Falcor. Cruces y Campa Cía., ca. 1870. © BNAH-INAH.



## Libros

### Perfiles de mortalidad en población subadulta: jurisdicción parroquial de Santa María de El Cardonal, siglo XIX

Edith Yesenia Peña Sánchez

CONACULTA-INAH, México, 2005, 220 pp.

Patricia Hernández Espinosa

Para un maestro que intenta desarrollar una nueva forma de entender los diferentes aspectos que constituyen el estudio del hombre, es un gusto y un orgullo presentar una obra de cuya gestación fue testigo. Hace algunos años cuando Yesenia era todavía alumna de licenciatura, se inscribió en un proyecto de investigación que tenía por objeto la utilización de las herramientas metodológicas de la demografía histórica en el estudio de poblaciones del pasado. Las actividades entonces desarrolladas incluyeron el rescate y la consecutiva microfilmación de un archivo que había permanecido oculto a los ojos de los amantes de archivos parroquiales y documentos viejos, el de la Parroquia de la Purísima Concepción del Real de Minas El Cardonal, localizada en una zona recóndita del Valle del Mezquital, donde actualmente se ubica la comunidad otomí de El Cardonal, en el Estado de Hidalgo.

La labor de rescate de este archivo permitió que Yesenia se involucrara con el tema y decidió estudiar las causas de mortalidad de menores de 16 años, sector vulnerable a los cambios sociales y al impacto del medio ambiente inhóspito como el de ese lugar. El marco teórico ideal para interpretar los datos duros obtenidos del estudio de libros de defunción es el de la Antropología Demográfica, una rama de la antropología física que discute el impacto de la cultura en los fenómenos demográficos de una población. Le interesó estudiar la relación simbiótica de la cultura y las diferentes formas de morir, las causas y los porqués de los niveles de mortalidad a lo largo del siglo XIX, tiempo controvertido y de intensos cambios sociales provocados por dos siglos de abusos en contra de la población indi-

gena. Todos estos factores se explican en la obra que hoy presentamos.

El estudio de las poblaciones del pasado -me refiero a esqueletos o a documentos- intenta dar respuesta a preguntas que nos hacemos diariamente los que intentamos reconstruir este inmenso rompecabezas que es la historia de la población mexicana. Dicha historia no sólo trata de vida y de nacimientos, de desarrollos urbanos y adquisición de conocimientos, sino también de muertes, la forma en que cada quien muere está ligada a la historia de su propia existencia, en otras palabras, las causas de muerte tienen estrecha relación con el grado de desarrollo de un país y de la atención que prestan las instituciones a su población, en especial a las mujeres y a los niños.

De los principales resultados obtenidos en esta investigación, resaltan las cifras de la mortalidad infantil de El Cardonal, semejantes a las que los historiadores de la población relatan para la Europa Medieval, un tercio de los nacimientos de un año mueren antes de celebrar su primer aniversario, cifra que revela las precarias condiciones de vida de las poblaciones rurales del siglo XV en Francia y en el siglo XIX para México, y que aún hoy en día prevalecen en numerosas comunidades indígenas, cuyos niños, al igual que los de El Cardonal mueren de diarrea y fiebres producto de infecciones gastrointestinales y que en el siglo XXI ya no forman parte de las causas de mortalidad infantil en otros lugares del mundo.

La soltura, la alferecía, la disentería, el ahogo, frios, hinchazones, son nombres con los que nuestras abuelas identificaron a los padecimientos más comunes de los niños pequeños, la diarrea y la tos, y de eso se morían.... Otros fueron víctimas de los brotes epidémicos de viruela y sarampión,... pocos escaparon a sus efectos letales, sin importar edad o estatus socioeconómico;

otros fueron víctimas de la violencia, murieron de golpes, por cortadas; otros por accidentes de trabajo, ya que algunos de ellos pese a su corta edad, tenían que trabajar para sobrevivir y en el listado de las causas de muertes es posible leer entre líneas cuáles eran sus condiciones de trabajo. ¿Cuál era el entorno físico y social de El Cardonal?, se pregunta la autora, para explicar sus resultados. El mismo que tiene hoy, sin agua, poca agricultura, escasa infraestructura, no hay drenaje, no hay trabajo, sólo pobreza y polvo ¿Qué ocasionaba los decesos de la población subadulta del siglo XIX en Cardonal? Se preguntaba Yesenia en sus consideraciones finales, yo respondería, que al igual que en la actualidad, la pobreza y la inequidad son las principales causas de muerte.



Imagen religiosa. s/a., ca. 1880.  
© BNAH-INAH.





Obispo de Puebla. *Manuel Rizo*, ca.1870. © BNAH-INAH.

## Eventos

### Taller *Procesos de navegación relacionados con la Carrera de Indias (siglos XVI-XVII)*

29 enero-9 de febrero 2007

Flor Trejo Rivera

El mar y los sucesos que en este espacio líquido acontecieron representan todavía una fuente inagotable de investigación. Como recurso para comprender nuestro pasado, es hasta el presente un espacio poco explotado para la interpretación antropológica así como en sus dimensiones histórica y arqueológica. Para el periodo virreinal y en lo que respecta al sistema de la Carrera de Indias, ha motivado estudios en diversas vertientes: el aspecto científico -tipología de buques y técnica náutica-, el factor social -vida cotidiana, relaciones laborales-, características económicas -relaciones comerciales, intercambio portuario, productos y mercancías- y, por supuesto, los matices políticos del sistema de la Carrera. Es decir, el estudio del ir y venir de buques entre los diferentes puertos atlánticos, nos permite comprender aspectos de nuestro pasado colonial, pues los barcos -al analizarlos como un todo- representan en sí mismos a la sociedad que los produjo y en ese sentido reproducen entre sus espacios cualquier aspecto que nos interese conocer de aquellos siglos.

A fin de fomentar un encuentro desde diversas disciplinas, para estudiar y analizar aspectos históricos, científicos y náuticos de la Carrera de Indias, la Subdirección de Arqueología Subacuática (INAH) organizó un



Zenaida M. de Daniel. Joaquín Martínez, 1879. © BNAH-INAH.

taller titulado “*Procesos de navegación relacionados con la Carrera de Indias (siglos XVI-XVII)*” del 29 de enero al 9 de febrero, utilizando las instalaciones del Palacio de la Autonomía (Lic. Verdad No. 2, Centro Histórico), edificio perteneciente a la UNAM y excelente espacio para eventos de esta naturaleza.

El taller fue impartido por dos especialistas y prestigiados investigadores españoles. El doctor Fernando Serrano Mangas, profesor titular de historia de América de la Universidad de Extremadura y José Luis Casado Soto, director del Museo Marítimo del Cantábrico. Ambos con agudas investigaciones y publicaciones encaminadas a comprender las características de los barcos que cruzaron el Atlántico y su evolución hasta transformarse en galeones, el funcionamiento del sistema de flotas y armadas de la Carrera de Indias, así como la tecnología naval hispana y su repercusión en el resto de Europa.<sup>1</sup>

El propósito del taller fue promover un encuentro con investigadores especializados en el tema que contarán con una trayectoria académica ligada a la materia expuesta, así como con estudiantes cuyos intereses estuvieran focalizados en el objetivo del taller, para intercambiar conocimientos, experiencias y los avances que sobre ello existen tanto en España como en México. Desde el principio se planteó la pertinencia de que el grupo de trabajo fuera pequeño para lograr una participación más activa y enriquecedora. En total formaron el taller 16 personas provenientes de diversas dependencias del INAH, de la UNAM y de la Universidad Autónoma de Yucatán.

El plan de trabajo se dividió en cinco temas generales expuestos a lo largo de 10 sesiones: contexto histórico internacional, generalidades sobre el sistema de flotas y armadas, ciencia y arte de la navegación, construcción naval y artillería. Existen ciertos tópicos sobre navegación que son los favoritos de la historia y la literatura abordados con profusión, pues la idea romántica de la aventura en el mar subyace como un icono de nuestra sociedad actual. Sin embargo, algunas de estas imágenes, surgidas básicamente en momentos en que la política echa mano de la historia para justificar ciertas acciones o estrategias de identidad social, han trascendido al ámbito uni-

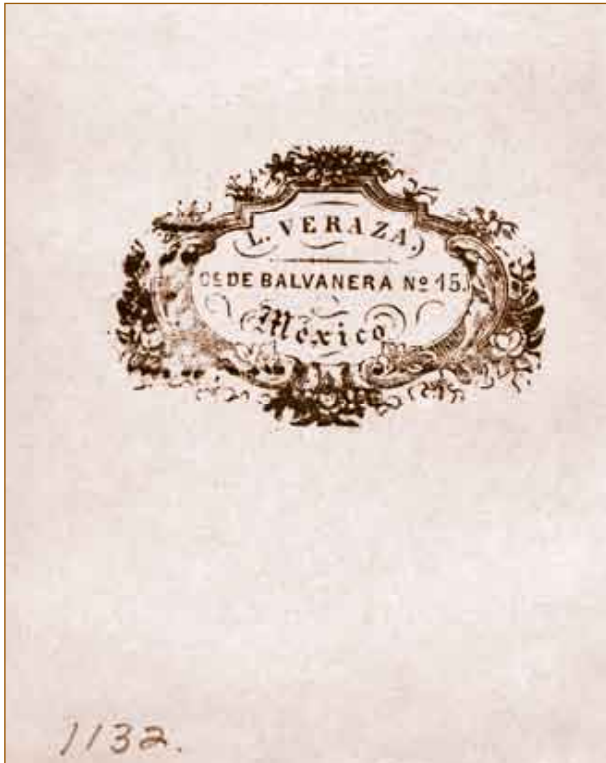
<sup>1</sup> Algunas de sus publicaciones más conocidas:

Fernando Serrano Mangas, *Armadas y flotas de la plata (1620-1648)*, Banco de España, 1989.

\_\_\_\_\_, *Los galeones de la Carrera de Indias, 1650-1700*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1985.

José Luis Casado Soto, *Los barcos españoles del siglo XVI y la Gran Armada de 1588*, Madrid, Editorial San Martín, S.L., 1988.





Reverso de una tarjeta de visita. Luis Veraza, ca.1870. © BNAH-INAH.

versitario y académico como situaciones verídicas que es necesario matizar. Un ejemplo de lo expuesto es el caso de las embarcaciones utilizadas por Colón en su empresa de reconocimiento de un ámbito geográfico desconocido por los europeos. ¿Qué barcos empleó? ¿Cuántos fueron? ¿A qué tradición constructiva pertenecían? Plantear estas preguntas en la mesa de discusión hizo evidente la importancia de saber cómo abordar el objeto de estudio sin reducir su complejidad. A lo largo de las sesiones se fueron resolviendo estas cuestiones, como un pretexto para comprender que la evolución de los modelos de buques respondía a la suma de variantes políticas y económicas donde no siempre imperaba la condición tecnológica. Esta reflexión también hizo hincapié en el uso indiscriminado de la iconografía y los criterios que deben emplearse para las reconstrucciones de barcos históricos.

El taller fue el espacio que permitió discutir la importancia de retomar las fuentes primarias, analizarlas a mayor detalle y con nuevas perspectivas. Por ejemplo, algunas obras, trascendentales por su aportación analítica de grandes volúmenes documentales, debido al manejo de una enorme cantidad de datos -por ejemplo la publicación de los Chaunu: *Seville et l'Atlantique*- contienen errores significativos repetidos por investigadores que utilizan estas obras sin cuestionarlas o confrontarlas con otro tipo de información. En el caso del estudio del comercio trasatlántico, actualmente se trabaja sobre la plata americana y su impacto en España y Europa, a fin de puntualizar y redefinir la idea de que el siglo XVII fue una etapa de crisis y decadencia para el imperio español. En este sentido, el contrabando y su repercusión

en la economía es un tema que falta por investigar a mayor profundidad.

Estos son algunos de los ejemplos de la dinámica del taller, pero considero importante resaltar también los resultados positivos producto de la convivencia constante con los investigadores que lo impartieron. Las comidas, paseos y cafés por la Ciudad de México ofrecieron el espacio lúdico y relajado para hablar de las investigaciones personales de los participantes del curso, los logros, resolver dudas que en ocasiones pueden implicar una inversión considerable de tiempo en archivos y bibliotecas e incluso plantear investigaciones en conjunto, a fin de proyectar nuevas aportaciones a temas tan apasionantes.

La Subdirección de Arqueología Subacuática del INAH quiso compartir y difundir más la presencia de los investigadores Fernando Serrano Mangas y José Luis Casado Soto, por lo que junto con el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM ofreció una conferencia sobre "Navegación y comercio en la Carrera de Indias. Siglos XVI y XVII". Un público de aproximadamente 100 personas hizo evidente el interés en el tema no sólo en el ámbito de la difusión sino también en el académico. Finalmente, el espacio fue el pretexto idóneo para que los investigadores que navegamos por los mismos mares nos conociéramos, intercambiáramos impresiones y asumiéramos el compromiso de trabajar en conjunto para avanzar en el conocimiento de estos temas.



Personaje mexicano. s/a., ca. 1870. © BNAH-INAH.



## Cosmovisiones y Mitología: seminario interno de discusión y análisis

*Ella F. Quintal Avilés*

Los días 15, 16 y 17 de marzo de 2007, se llevó a cabo en las instalaciones del Centro INAH- Yucatán, un seminario en relación con el tema “Cosmovisiones y Mitología”, que ocupa en estos días al Proyecto Nacional de Etnografía.

El objetivo de la reunión fue la discusión de aspectos teórico-metodológicos y la presentación de material de campo de comunidades mayas peninsulares a propósito de la temática arriba mencionada.

El día 15 iniciamos los trabajos con la bienvenida de la directora del Centro INAH, Arqueóloga. Federica Sodi Miranda.

Enseguida, la Mtra. Gloria Artís Mercadet, Coordinadora Nacional de Antropología, hizo un breve recuento de los avances del proyecto a nivel nacional y destacó que se trata de un proceso de trabajo académico colectivo que agrupa al equipo de investigadores más grande del mundo en su género. Señaló también algunos frutos colaterales del proyecto: los equipos interdisciplinarios de Guerrero y dos que recién inician, en Hidalgo y Veracruz.

Seguidamente, la Dra. Catherine Good, co-coordinadora de la línea de investigación “Cosmovisiones y mitología”, presentó aspectos centrales, tanto de carácter conceptual como metodológico del documento guía de la línea (Cosmovisiones y mitología) y, en relación con esto, comentó algunas de las temáticas de interés que, en torno a las cuestiones nodales de dicho documento, han surgido en diversas sesiones del Seminario Permanente de Etnografía Mexicana 2007.

Habría que destacar el énfasis que la línea hará respecto de cosmovisiones y mitología tal y como aparecen en el trabajo etnográfico y señalar que la incorporación de “lo histórico” y de las “permanencias” de la tradición mesoamericana en la cultura indígena no constituye el problema central de investigación.

En relación con lo anterior puntualizó, la Dra. Good, no habrá que entender el concepto de reproducción cultural, presente en el documento guía de la línea, como repetición, sino como proceso constante de creación cultural ante los cambios en los contextos sociales indígenas, más bien en sintonía con los textos de Price y Price citados en la bibliografía general de la línea.<sup>1</sup>



Señorita Angelina P. Lorenzo Becerril, ca. 1870. © BNAH-INAH.

Respecto del contenido de la noción de mitología, habría que partir de una no necesaria clasificación de los discursos orales de la gente, como de carácter mítico o no.

Se propone también, entender “cosmovisión” como referida a un modelo indígena acerca de cómo funciona el mundo natural y cómo se relacionan los entes que en él viven. Es un modelo racional en el que lo racional tiene que ver con la lógica del propio grupo. Así, la cosmovisión es un aspecto de la dimensión que llamamos cultura, misma que no hay que entender de manera limitada como referida a los aspectos de significación (meaning) como plantea Geertz<sup>2</sup> sino más bien al estilo de Mintz,<sup>3</sup> quien pasa por la explicación de cómo y en que contexto llegan los símbolos a significar.

En este sentido, la noción de cambio y las maneras de hacer y de concebir la historia propia del grupo indígena no corresponden con los de la cultura occidental. Así, los estudios, orientados por los trabajos de la Escuela Norteamericana, que ven al cambio cultural como pérdida, no resultan muy útiles, pues tienen la limitación de concebir la cultura como un conjunto de rasgos formales. En este contexto de tradiciones que supuestamente se “pierden”, habría que poner atención en trabajos como el de Rappaport<sup>4</sup> que muestran la utiliza-

<sup>1</sup> Price Richard y Sally Price, “La historia cultural afroamericana en los albores del siglo XXI”, en María Luisa Velásquez y Ethel Correa (comps.), *Problaciones y culturales de origen africano en México*, CONACULTA-INAH, 2005, pp. 161-215.

<sup>2</sup> La interpretación de las culturas, México, Gedisa. 1973.

<sup>3</sup> *Sabor a comida, sabor a libertad*, Casa Chata, Editorial La Reina Roja, CIESAS, CONACULTA, México, 1996.

<sup>4</sup> *La política de la memoria*, Universidad de Chicago, Chicago, 2000 (citado en la bibliografía general de la línea).



ción por parte de una sociedad, de la memoria histórica, con carácter reivindicativo.

El día 16, la coordinadora del Proyecto Regional Etnografía de los Mayas de la Península de Yucatán y los investigadores miembros del mismo, presentaron una propuesta de cómo se llevará a cabo el trabajo de investigación que sobre la temática que nos ocupa desarrollará el citado equipo.

Se inició con una breve presentación acerca de las características históricas, económicas y culturales de las diferentes sub-regiones indígenas de la Península y en las que, por la presencia de determinadas problemáticas, han trabajado los investigadores del equipo.

Enseguida, se procedió a plantear cual será el acercamiento metodológico a la temática. Se trata aquí de recuperar aprendizajes de campo y gabinete de líneas de investigación previas, para avanzar en la caracterización de las cosmovisiones mayas de hoy en contextos diferenciados pero, al mismo tiempo sujetos de manera semejante a procesos de globalización y de uniformación por lo que concierne a ciertos ámbitos de la vida socioeconómica de las localidades mayas. Se trata de experiencias compartidas de migración al Caribe, a los centros urbanos y a los Estados Unidos, de un paulatino abandono de los cultivos tradicionales, por lo tanto de la salarización acelerada de la economía local, de la complejización de los roles ocupacionales masculinos y femeninos, de procesos obligados de “flexibilización” de la fuerza de trabajo, de la segmentación y recomposición del carácter y “función” de las familias, de una actualización cotidiana con el mundo extra-local y del contacto con formas alternativas de vida, entre las más importantes de estas experiencias.

Con este trasfondo, los integrantes del equipo Península de Yucatán, emprenderemos como punto de



Señorita de París. A.A. Disdéri, ca.1870. © BNAH-INAH.



Obispo de Puebla. Manuel Rizo, ca.1867. © BNAH-INAH.

partida el análisis de diversos rituales del ciclo de vida, agrícola, de territorialidad y del santoral (fiestas y celebraciones a santos(as) y “vírgenes”) para, a través de la documentación prolija e *in extenso* de las formas de intercambio y reciprocidad que en ellos tienen lugar, llegar a una caracterización de las cosmovisiones implícitas en dichas prácticas de reciprocidad e intercambio.

Esto es, los rituales y las formas de reciprocidad e intercambio entre comunidades, grupos familiares, personas y entre éstos y los entes sobrenaturales, así como las exégesis de los rituales y las explicaciones del porqué, no sólo de los rituales sino de los intercambios así como de las consecuencias y efectos del cumplimiento o incumplimiento de los rituales e intercambios (mitos, cuentos, historias, relatos, “anécdotas”), nos permitirán, suponemos, dar cuenta de los aspectos más sobresalientes de las cosmovisiones mayas peninsulares.

En síntesis, la vía heurística para el conocimiento y entendimiento de las cosmovisiones indígenas mayas, será la descripción y el análisis de los sistemas de intercambio y reciprocidad tal y como se presentan en los rituales más importantes de las comunidades.

En este sentido, las preguntas clave son: a) ¿quiénes intercambia qué?, b) ¿cuándo?, c) ¿por qué?, d) ¿cuál es el resultado, de estos intercambios, desde el punto de vista de los agentes sociales?

El día 17 de marzo, algunos de los integrantes del equipo Península de Yucatán y la Dra. Catherine Good, hicimos un recorrido de campo por la región sur de Yucatán. Visitamos así, las comunidades de Santa Elena, cabecera del municipio del mismo nombre y Kancab, del municipio de Tekax.



## NOTICIAS

### Seminario Permanente de Etnografía Mexicana

En sesión extraordinaria del 7 de marzo, la doctora Joahanna Broda presentó el trabajo “Cosmovisión y ritualidad mesoamericana en una perspectiva histórica”, donde reflexionó en torno al concepto de la cosmovisión y su construcción además de la interpretación a partir de fuentes etnográficas e históricas. Broda, señaló que el objetivo de su

trabajo es hacer una antropología social del pasado, mediante un enfoque holístico en el estudio de las religiones mesoamericanas y su vinculación con las estructuras de poder; así durante su exposición centró su análisis en el culto contemporáneo y prehispánico a los cerros, el agua y en general a los fenómenos meteorológicos. Broda concluye que la religión es un sistema de instituciones y rituales que constituyen acciones sociales, sustentadas en conceptos del mundo. La comparación entre el pasado prehispánico y actual de estas categorías permite estudiar la cosmovisión en un proceso de continuidad.

Un día después, el 8 de marzo el doctor Saúl Millán presentó su trabajo “Cosmovisión y comunidades de sentido”. Basado en el texto de Berger y Luckmann (1997), “Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno”, Millán propone una revisión crítica a conceptos como el de la unidad cultural mesoamericana. Argumentó que la tarea del etnógrafo contemporáneo es describir, desde una perspectiva semiótica, todo el conjunto de desplazamientos semánticos de un concepto según los contextos culturales particulares en los que es observado. Así la descripción etnográfica debe situarse en el plano de la connotación y el sentido de los conceptos.

*Juan José Atilano*



Rafael Nava. *Cruces y Campa*, ca. 1870. © BNAH-INAH.

### Seminario Permanente de Estudios sobre Guerrero

El pasado 27 de marzo se llevó a cabo la reunión mensual del seminario, en esta ocasión contamos con las intervenciones de Angélica Oviedo del Posgrado en Estudios Mesoamericanos-UNAM, Marisol Sala, de la Casa de Cultura Jesús Reyes Heróles e Iliana Perea de la Escuela Nacional de Antropología e Historia en participación conjunta y de Samuel Villela de la Dirección de Etnología y Antropología Social.

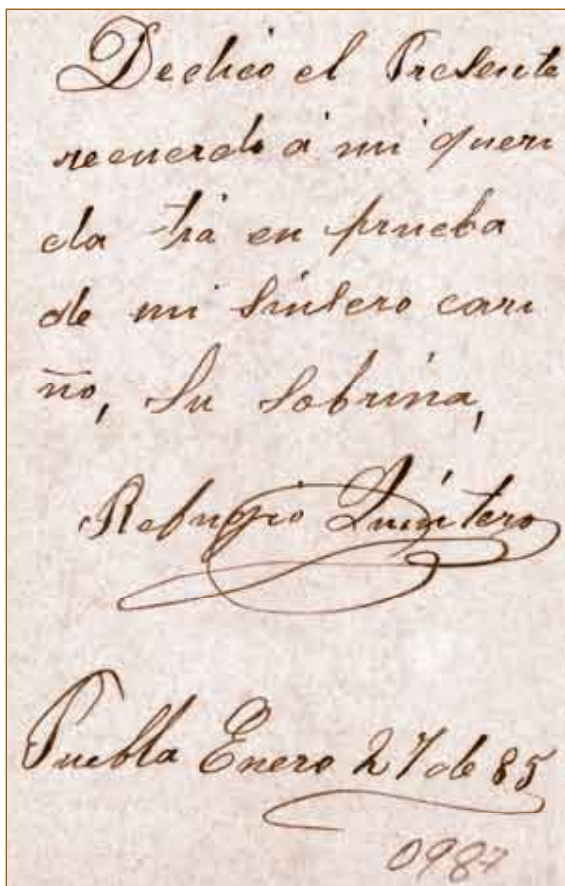
Oviedo, Sala y Perea presentaron la ponencia “El señor del tiempo y la flor cósmica. El tezquitzin y el payatzin, santuario etnoarqueológico de la región centro de Guerrero”, la zona de estudio es el complejo etnoarqueológico de los cerros de Tezquitzin y el Payatzin ubicados en la Sierra Madre Sur, su investigación se apoya en la iconografía del quincunce (flor cósmica) y la idea de concebir al mundo en cuatro rumbos, para tratar de demostrar la hipótesis de que la zona ha tenido continuidad como espacio sagrado desde la época prehispánica hasta nuestros días.

Villela presentó “Motlataltiatl Tépetl”, pedir en los cerros, el estudio se centra en las peticiones de lluvia





Señorita mexicana. Joaquín Martínez, 1870. © BNAH-INAH.



Reverso de una tarjeta de visita. Refugio Quintero, Lorenzo Becerril, 1885. © BNAH-INAH.

en Xalpatlahuac en la Montaña de Guerrero, para analizar los rituales de petición de lluvia hace una investigación de la cosmogonía local, así como una descripción y recolección detalladas de material etnográfico referente a ceremonias relevantes del ciclo ritual, llegando a la conclusión de que, el ritual de petición está constituido por tres etapas, un rito propiciatorio y dos de agradecimiento distribuidos en puntuales periodos anuales.

Alain Giraud

### Rubén Manzanilla y Edgar Ariel Rosales en el Seminario Permanente de Estudios sobre Guerrero

El pasado 8 de mayo se llevó a cabo la sesión mensual del seminario, los ponentes en esta ocasión fueron: el Dr. Rubén Manzanilla de la Dirección de Salvamento Arqueológico-INAH y el Arqlgo. Edgar Ariel Rosales Pasante de Maestría en Estudios Mesoamericanos-UNAM. Manzanilla presentó la ponencia "Cuetlajuchitlán un sitio arqueológico preurbano en la región

de Mezcala, Guerrero", en su investigación recapitula más de 10 años de trabajo en la zona arqueológica, desde que fue descubierta hasta el día de hoy, de acuerdo con las investigaciones realizadas en el sitio, el Dr. nos dice que el área consta de 35 hectáreas aproximadamente, sin embargo sólo se han trabajado dos, y llega a la conclusión de que se conforma de instalaciones complejas y majestuosas que cumplían las funciones de recintos administrativos, ceremoniales y habitacionales. Tras cuatro temporadas de restauración la zona arqueológica actualmente puede ser visitada.

Edgar Rosales expuso: "La mica y otros recursos minerales en Guerrero durante el preclásico", su investigación es innovadora en el tema, debido entre otras razones, a la escasez de fuentes históricas referentes a este material. El trabajo se centra principalmente en el estudio de los tipos

de mica así como sus usos (siendo el ornamental el más común), también se basa en una detallada investigación de los yacimientos en Guerrero y Oaxaca para tratar de rastrear el origen y las rutas comerciales que pudo haber tenido el material en algunas culturas prehispánicas que habitaron Mesoamérica.

Lizbeth Rosel

### Se inaugura el diálogo académico entre el Seminario Permanente de Etnografía Mexicana y el Taller Signos de Mesoamérica: ¿Unidad o diversidad cultural Mesoamericana?

El pasado viernes 20 de abril tuvo lugar, en el auditorio del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, un debate académico enmarcado por dos puntos polémicos de la antropología mexicana en general y la etnología en particular. Alfredo López Austin, Saúl Millán, Johannes



L. Robles. Casanova, ca. 1870. © BNAH-INAH.





Neurath y Leopoldo Trejo se reunieron en el marco del **Taller Signos de Mesoamérica** para exponer sus posiciones en relación con la unidad y diversidad cultural mesoamericana y la relación metodológica entre historia y etnografía. Esta polémica, que constituye un eje de discusión entre distintas posiciones teórico-metodológicas y que define maneras distintas de hacer antropología en México, inicia el 9 de febrero, cuando el doctor Alfredo López Austin acepta la invitación que le hizo el *Proyecto Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio* para presentar la conferencia “Mitología mesoamericana” en su *Seminario Permanente de Etnografía Mexicana*. Ahí, ante las distintas maneras de ver estos problemas, López Austin extiende la invitación a varios investigadores del proyecto de etnografía para sostener un debate que haga pública las diferentes posiciones y sus argumentos. Con esta invitación se inaugura un diálogo académico del más alto nivel, entre dos de los seminarios de investigación que en los últimos años han contribuido sustancialmente a

trazar la ruta de la investigación antropológica en el país.

*Diario de Campo*, incluye en su sección de “Reflexiones” una introducción escrita por Andrés Medina, así como las cuatro ponencias que presentaron los investigadores en Antropológicas y continuará, a lo largo de este año, publicando la posición de distintos investigadores, nacionales y extranjeros en torno a esta polémica.

Juan José Atilano

### Exposición colectiva Tizapán de mis recuerdos

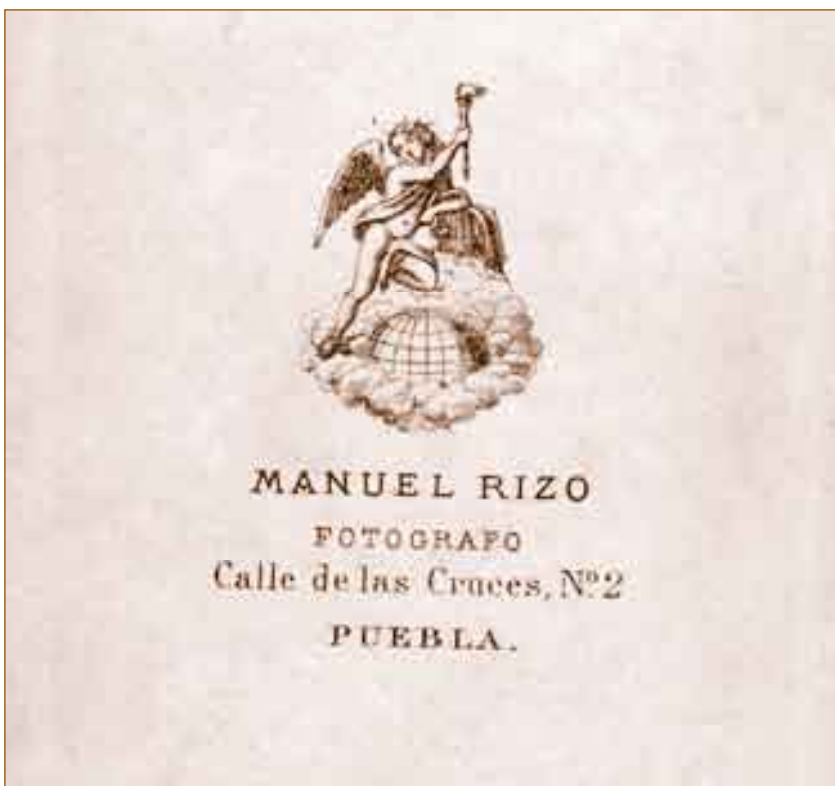
El 13 de diciembre del 2006 se llevó a cabo la inauguración de la exposición colectiva **Tizapán de mis recuerdos** en las instalaciones del Museo de El Carmen. Este montaje es producto del proyecto *Testimo-*

*nios. Experiencia de los inmigrantes indígenas y de los originarios de los pueblos de la Ciudad de México*, a cargo de la Maestra Teresa Mora Vázquez (DEAS-INAH). La exposición es fruto del trabajo de investigación del proyecto mencionado y del interés de un grupo de la población. Para su organización se creó un comité que coordinó la etnóloga Esther Gallardo González, colaboradora de este proyecto, y que integraron también habitantes del pueblo de Tizapán. Estos últimos, los señores Guillermo Medina, Teófilo Zamora, Enrique Navarrete y Gregorio Velázquez, se encargaron con mucho entusiasmo de difundir este proyecto entre la gente del pueblo. Ellos mismos invitaron a la población para que facilitara sus acervos familiares. También acudieron al Museo de El Carmen para establecer una relación directa con su actual director, el restaurador Alfredo Marín Gutiérrez.

Para la inauguración se contó con la presencia de la maestra María Elena Morales Anduaga, directora de Etnología y Antropología Social; la licenciada Leticia Rojas Guzmán, subdirectora académica de la mis-



Refugio Quintero. Joaquín Martínez, 1885.  
© BNAH-INAH.



Reverso de una tarjeta de visita. Manuel Rizo, ca. 1870. © BNAH-INAH.



ma dependencia, y el restaurador Alfredo Marín Gutiérrez, director de El Museo de El Carmen; todos ellos resaltaron la importancia de este encuentro. Alfredo Marín señaló lo siguiente: “Agradezco principalmente a la comunidad de Tizapán, quienes a través de sus imágenes y recuerdos nos regalan un hermoso y melancólico viaje que también nos debe servir para cuidar y valorar nuestros orígenes y nuestra cultura”.

Los temas que se presentan en la colección son diversos, entre ellos los juegos, la familia, la vida cotidiana, las ocupaciones y los oficios, entre muchos otros.

En la exhibición participan alrededor de 20 expositores con aproximadamente 140 piezas, desde obras del famoso acuarelista Roberto Ve-

lasco, quien vivió la mayor parte de su vida en Tizapan, fotografías de diferentes temas que trazan un recorrido a través del tiempo (finales del siglo XIX y todo el siglo XX), hasta objetos que han tenido relevancia en la vida de los pobladores de Tizapan, por ejemplo una pelota de fútbol, una bicicleta del reconocido ciclista Javier Largo, carteles en los que se registró la programación para eventos culturales y deportivos, y muchos más.

La museografía y el montaje estuvieron a cargo de Felipe Mejía y su equipo de colaboradores; ellos diseñaron el recorrido temático de la exposición. A este acto acudieron prestigiadas investigadoras que pronunciaron conferencias magistrales: la doctora Solange Alberro, que pre-

sentó la conferencia “Tizapan en la historia”, y la maestra Sara Molinari, con su trabajo “La vejez, una edad feliz”. Estas exposiciones suscitaron el interés de los asistentes, quienes también intervinieron, refirieron sus experiencias y relataron pasajes de su vida en Tizapan. Con posterioridad se inauguró la exhibición y los propios expositores dieron una visita guiada de sus acervos familiares. Sin duda alguna, el recorrido por las imágenes y los objetos expuestos provocó entre los asistentes momentos de intensa emoción. El recuerdo de la historia, compartido con generosidad, puede ser, como esta vez, sumamente emotivo.

*Esther Gallardo González*



Familia de Puebla. Lorenzo Becerril, ca. 1870. © BNAH-INAH.



# Actividades Académicas y Culturales

Actividades Académicas y Culturales	130
Diplomados, Cursos, Posgrados y Seminarios	135
Premios y Otras Convocatorias	148



General Woll. Cruces y Campa Cía., ca. 1869. © BNAH-INAH.



# Actividades Académicas y Culturales

## Instituto Nacional de Antropología e Historia Conferencias



Coordinación Nacional de Antropología,  
Centro INAH Guerrero y Grupo Multidis-  
ciplinario de Estudios sobre Guerrero

invitan a las  
conferencias de la

**Cátedra  
Ignacio Manuel Altamirano**

**7 de junio**

Jorge Arturo Talavera  
*Costumbres funerarias en Guerrero*

**Museo Regional de Guerrero**  
Auditorio de los Gobernadores  
Plaza Cívica Primer  
Congreso de Anáhuac  
Chilpancingo, Guerrero  
**Entrada libre**

**Mayores informes:**  
Coordinación Nacional de Antropología  
Puebla 95, Col. Roma, Deleg. Cuauh-  
témoc, C. P. 06700, México, D. F.  
52074787 / 55111112 ó 55142362  
gartis.cnan@inah.gob.mx

### LIBROS



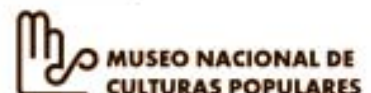
**Música sin fronteras, ensayos sobre migración, música e identidad**  
Fernando Híjar Sánchez (coordinador)

La serie de ensayos sobre migración, música e identidad que presentamos en este libro aporta una valiosa información y, sobre todo, una gran riqueza de elementos para comprender y profundizar sobre la música del migrante y su equipaje identitario que lo acompaña en todos y cada uno de sus destinos.

Este libro sale a la luz como uno de los materiales culturales paralelos a la exposición "Culturas sin Fronteras" (2005-2006) realizada por la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas en el Museo Nacional de Culturas Populares. La presente publicación, junto con el fonograma "La música de la migración", buscaron ampliar y reforzar los contenidos de

dicha exposición en lo relativo a uno de los temas más trascendentes que nos permite acercarnos a la migración desde la perspectiva moderna de lo que significa "lo cultural". En este sentido la música de los migrantes es la que se "lleva a cuestas", ya que no sólo, como bien lo apuntan Marina Alosno y José Manuel Valenzuela:

Migran las poblaciones, también lo hacen los instrumentos y las propuestas musicales impulsando intensos procesos de recreación e innovación cultural. **(Cuarta de forros)**



## Terceras Jornadas Permanentes de Arqueología 2007

### Junio 29

10:00-10:50

**Proyecto Arqueológico Cerro Tlálloc:  
Geografía Sagrada en la Sierra de Río Frío**

*Arqueólogo Víctor Arribalzaga,*  
Dirección de Estudios Arqueológicos-INAH.

11:20-12:20

**Sacrificio humano y tratamientos  
mortuorios en Templo Mayor**

*Arqueóloga Ximena Chávez Balderas,*  
Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.



### Julio 27

10:00-10:50

**Los monumentos grabados de la Mixteca  
Baja, análisis contextual**

*Arqueólogo Ángel Iván Rivera Guzmán,*  
Dirección de Registro Público de Monumentos  
y Zonas Arqueológicas, INAH.

11:20-12:20

**Nuiñé, tradición arqueológica  
y continuidad etnográfica**

*Doctor Francisco Rivas Castro y arqueóloga  
Laura Castañeda Zerecero,*  
Dirección de Estudios Arqueológicos, INAH.

### Agosto 27 al 31

**Coloquio Geografía Política y cronología  
del México antiguo**

**Mayores informes:**

Arqueólogas Rosalba Nieto Calleja,  
Verónica Velásquez S. H.  
rosnieto@hotmail.com

Auditorio Eduardo Matos. Museo del Templo Mayor  
Guatemala 60, Col. Centro  
Entrada Libre.



La Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco (México), el Colegio de Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México), la Revista Kiné (Argentina), la Carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (Argentina), La Cifra Editorial (México) y el Grupo de Estudio en Sexualidad y Sociedad, (México),

convocan al

# CONGRESO INTERNACIONAL DE CIENCIAS, ARTES Y HUMANIDADES

## El Cuerpo Descifrado

Ciudad de México, 23 a 26 de octubre 2007

Congreso con el objetivo de abordar discusiones y reflexiones que permitan comprender las formas en las que los modelos hegemónicos interactúan con las particularidades físicas y culturales en la construcción de la diversidad corporal en el contexto de la globalización, consideradas a partir de otras capacidades y de condición social. Esta tercera versión se ha denominado: “Del cuerpo global a las variaciones culturales de la corporalidad”.

Las líneas temáticas son las siguientes:

- El racismo: las exclusiones a los cuerpos diferentes en las sociedades multiculturales.
- El modelo biomédico de atención a la salud y el uso de otros modelos tradicionales y alternativos.
- La materialización del género en los cuerpos sexuados: de la heterosexualidad a la diversidad sexual.
- Extremo disfrute / extremo dolor: La encarnación del placer y la diversidad en el erotismo
- Del cibercuerpo al cibersexo o el adiós a los cuerpos
- De las representaciones visuales de los cuerpos al *body art*
- Cuerpos para llevar o para consumir aquí: del tráfico de personas al tráfico de órganos
- Cuerpos “al gusto”: de las prácticas de belleza a los cuerpos transformados
- Modelos hegemónicos y usos del cuerpo en las etapas de la vida (infancia, juventud y senectud)

Para mayor información consultar:

[www.lacifraeditorial.com](http://www.lacifraeditorial.com) / [elcuerpodescifrado](http://elcuerpodescifrado)

Coordinación General / Doctora Elsa Muñiz García  
Departamento de Humanidades  
Universidad Autónoma Metropolitana- Azcapotzalco, México



El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Coordinación Nacional de Antropología y Dirección de Antropología Física, El Gobierno del Estado de Colima a través del DIF estatal, la Secretaría de Salud, la Secretaría de la Juventud, la Secretaría de Turismo, la Secretaría de Educación, la Secretaría de Cultura, la Procuraduría General de Justicia del Estado de Colima y el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

invitan a la:

# VI

## Semana Cultural de la Diversidad Sexual Salud, Justicia y Educación

*“Por la integración y sensibilización en diversidad sexual”*

28 de mayo al 2 de junio de 2007  
en la ciudad de Manzanillo, Colima



La sexta edición de la Semana Cultural de la Diversidad Sexual 2007, tiene como fin que los servidores del sector salud, justicia y educación, así como especialistas y público en general cuenten con información que les permita ampliar sus conocimientos y apoyar su ejercicio reforzando el sentido de la atención con calidad y calidez sensible al manejo de las problemáticas y situaciones asociadas a la diversidad sexual en sus ámbitos de trabajo o de solicitud de servicios. Espacio que era imperativo abrir al intercambio y reflexión sobre la problematización de la sexualidad humana en el contexto de la realidad mexicana y colimense desde una visión humanística, antropológica e histórica que refuerza el conocimiento del conglomerado de las ciencias biomédicas, legales y pedagógicas en torno a la complejidad biocultural, psicosocial y sociocultural del proceso sexo-

sexualidad. Lo que fortalece las políticas y objetivos de la Secretaría de Salud, Justicia y Educación para actualizar a su personal en materia de diversidad sexual, y su relación con los derechos humanos, legislaciones, salud sexual y reproductiva, grupos vulnerables e identidades. Disminuyendo y previniendo así la discriminación u omisión en el ejercicio laboral.

La información que se brindará estará a cargo de especialistas en la materia, pero también se le dará voz a representantes de diversos sectores poblacionales que requieren servicios específicos y tienen demandas concretas que quieren compartir con los servidores públicos y público en general. Esto con el fin de tener diversas posturas argumentativas que contribuyan a la reflexión y comprensión de la problemática.

**Coordinadora del evento:**

Dra. Edith Yesenia Peña Sánchez  
Dirección de Antropología Física-INAH  
Reforma y Gandhi s/n. Col. Polanco, Deleg. Miguel Hidalgo  
C.P. 11560 México, D.F.  
Celular: (0155) 55536204. yesenia\_dafinah@yahoo.com.mx

**Asistente de coordinación:**

Mtra. Lilia Hernández Albarrán  
Celular: 0445511925470. lhera73@hotmail.com



Ciclo de conferencias

# El Hombre y lo Sagrado XI

1997-2007 Textos y narrativas sagradas

4 de Junio, Samuel Villola  
"Mito y rito en oráculos de Guerrero"

11 de Junio, Héctor Ferrásil  
"Lectura del oráculo de IM"

28 de Junio, Alfonso Arellano  
"Fuentes en piedra y papel"

27 de Junio, Leopoldo Hernández Lara  
"Texto sagrado vs. mitología"

4 de Julio, Rosa del Carmen Martínez Aguilera  
"Palabras en papiro y piedra"

1<sup>o</sup> de Agosto, Marcelo Abrams  
"Textos y narrativas orales"

8 de Agosto, Carmen Aguilera  
"La historia de los almanacacalcanes contra los chelchimecas de Tlaxcala"

15 de Agosto, José Luis González Chapala  
"El malotrar en la cultura de Sigüenza Goral"

22 de Agosto, Antonio Rubio  
"La leyenda de los mártires, guerreros, vírgenes y eremitas"

29 de Agosto, Fabul González Torres  
"El Naxya Shasta. Texto sagrado de las artes escénicas de la India"

5 de Septiembre, Carlos Garza  
"La conversión evangélica como narrativa religiosa"

12 de Septiembre, Ana María Velasco  
"El tulo pendiente"

19 de Septiembre, Marco Antonio Karam  
"El Lam Rim Chosho de Tsong-Khapa: etapas del camino al despertar"

26 de Septiembre, Carmen Fábrega  
"Cosmología maya en el Popol Vuh y los libros del Chilam Balam"

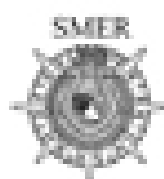
3 de Octubre, Greta Rivera Ramírez  
"El relato mítico"

10 de Octubre, Isabel Lagarriga  
"Textos mesoamericanos"

17 de Octubre, Rosalí Barba de Pita Chan  
"El Popol Vuh y los tejedores de Ixapa"

24 de Octubre, Christian Merreman  
"Escritura y el origen de la conciencia"

31 de Octubre, Gabriel Espinosa  
"El discurso de la arquitectura sacra mesoamericana"



Todos los Miércoles a las 19:00 horas  
Centro Cultural Isidro Fabela,  
Plaza de San Jacinto 5, San Ángel  
Entrada libre

Se dará constancia de participación con un 80% de asistencia y una cuota de recuperación de \$300.00.  
Informes a los teléfonos 56-16-20-58 y 56-16-07-97.  
Programación sujeta a cambios. Cupo limitado.

Dirección de Etnología y Antropología Social  
del Instituto Nacional de Antropología e Historia  
Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones



# Diplomados, Cursos, Posgrados y Seminarios

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Coordinación Nacional de Antropología, Centro INAH Guerrero  
y Grupo Multidisciplinario de Estudios sobre Guerrero

## Seminario Permanente de Estudios sobre Guerrero

**5 de junio**

**Arqueología de templos del siglo  
XVI en la Montaña de Guerrero**

*Guadalupe Martínez Donjuan*  
*Rafael Gutiérrez*  
Centro INAH Morelos

Las sesiones se llevan a cabo los  
primeros martes de cada mes a las 11:00 h  
Sala Arturo Romano

**Coordinación Nacional de Antropología**  
Puebla 95, Col. Roma, Deleg. Cuauhtémoc  
C. P. 06700, México, D. F.  
5207-4787, 5511-1112 ó 5514-2362

**Un estudio etnozoológico  
del tianguis de Chilapa**

*Carlos Teutli*  
*Escuela Nacional de Antropología*  
*Claudia Vázquez*  
*Rafael Serrano*  
Facultad de Ciencias - UNAM

Moderador: *Carlos Álvarez*  
Dirección de Registro Arqueológico - INAH

**3 de julio**

**Esculturas antropomorfas prehispánicas  
en el oriente de Guerrero**

*Iliana Abril Miguel*  
Posgrado en Estudios Mesoamericanos - UNAM

**Dos códices de la Montaña de Guerrero  
elaborados en los siglos XVI y XVII**

*Elizabeth Jiménez*  
Centro INAH Guerrero

Moderador: *Rubén Cabrera*  
Zona Arqueológica de Teotihuacan INAH





**Crónicas de la Revolución**  
Aportaciones para la historia regional del Sotavento

Eulogio E. Aguirre  
(Epulocho),  
Alfredo Delgado Calderón  
(compilador)  
Unidad Regional de  
Culturas Populares de  
Acayucan, CIESAS-Golfo,  
México, 2004, 238 páginas



Acayucan  
Cuna de la Revolución,  
100 Aniversario, 1906-2006  
Tomo I La Historia

Alejandro Delgado Calderón  
Grupo Editorial "Publicom",  
Acayucan, Veracruz, 2006,  
107 páginas.

Aceptamos tarjetas de crédito.

Librería

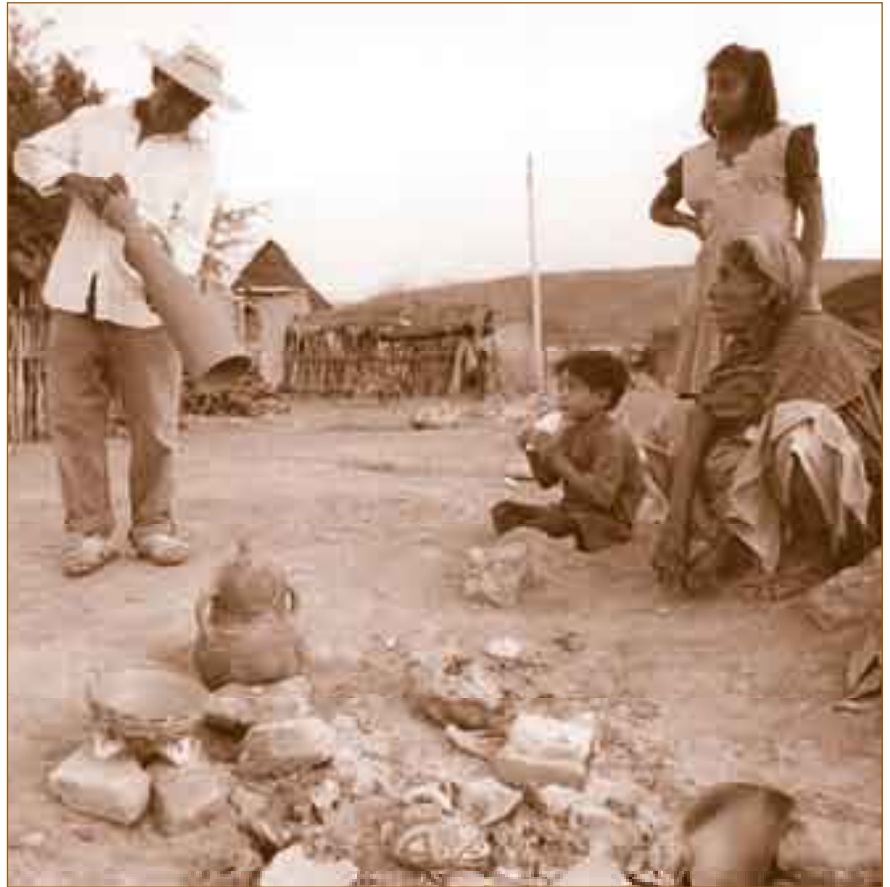
Guillermo Bonfil Batalla

La Casa Clara

Hidalgo y Matamoros s/n Tlalpan

56 55 01 58 ext. 119

ventas@ciesas.edu.mx



## Dirección de Lingüística

### Seminario Estudios gramaticales en lenguas indígenas

Coordinado por *Rosa María Rojas Torres*



### Seminario Tipología de las Lenguas Indígenas Americanas

Biblioteca de la Dirección de Lingüística



### Seminario Formación de Palabras

Coordinadoras: *doctora Eréndira Nansen y licenciada Rosa María Rojas*

Sesiona el último jueves de cada mes de 11:00 a 13:00 horas

Sala de Juntas de la Dirección de Lingüística



### Seminario Historia de las Ideas Lingüísticas en México

Coordinador: *maestro Julio Alfonso Pérez Luna*

Sesiona el último viernes de cada mes de 11:00 a 13:00 horas

Sala de Juntas de la Dirección de Lingüística



### Seminario Lingüística Antropológica

Coordinadora: *doctora Susana Cuevas Suárez*

Sesiona el último miércoles de cada mes de 11:00 a 13:00 horas

Sala de Juntas de la Dirección de Lingüística



### Mayores informes:

Dirección de Lingüística-INAH

Av. Paseo de la Reformas y Gandhi s/n. Col. Polanco Chapultepec

5553-0527 y 5553-6266



## Dirección de Antropología Física

### Seminario Antropología del Comportamiento

Coordinador: *maestro Xabier Lizarraga Cruchaga*

### Seminario Antropología de la Muerte

Antropólogo físico *José Erik Mendoza Luján*

*Este seminario se lleva a cabo en el Restaurante Wings "El Museo", dentro de las instalaciones del Museo Nacional de Antropología; Reforma y Gandhi, s/n, Col. Polanco, C.P. 11560, México, D. F.*

### Seminario Alteraciones Tafonómicas en Hueso

Doctora *Carmen María Pijoan Aguadé*

#### Mayores informes:

Armando de Jesús Romero Monteverde  
Teléfono/Fax: 5553-6204 y 5286-1933  
informatica.daf.cnan@inah.gob.mx



## Dirección de Etnología y Antropología Social

### Seminario Poblaciones y culturas de origen africano en México

Tres sesiones al año

### Seminario Estudios de Niños y Adolescentes

Coordinadora: *maestra María del Rocío Hernández Castro*  
Primer miércoles de cada mes a las 10:00 horas

### Seminario Estudios Chicanos y de Fronteras

Coordinador: *doctor Juan Manuel Sandoval Palacios*  
Todos los jueves a las 17:30 horas

### Seminario Relaciones Interétnicas, Multiculturalismo y Metropolización

Coordinadora: *doctora Maya Lorena Pérez Ruiz*  
10 sesiones anuales. Último viernes de cada mes

### Seminario Problemática Actual del Patrimonio Cultural

Coordinador: *maestro Jesús Antonio Machuca Ramírez*  
Segundo miércoles de cada mes a las 10:30 horas

Todas las sesiones se llevan a cabo en la Sala de Juntas Roberto J Weitlaner-DEAS, con excepción del seminario que imparte la doctora Maya Lorena Pérez Ruiz, que se realiza en el auditorio del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

#### Mayores informes:

Dirección de Etnología y Antropología Social  
5616-2058 y 5616-0797



## Dirección de Etnología y Antropología Social y Museo de El Carmen

### Seminario permanente de Iconografía

Curso Superior, marzo-noviembre de 2007

#### 12 de junio

10:00-11:30

- **Atuendo de dioses y gobernantes en Toniná**

*Maricela Ayala*

12:00-13:30

- **Sistemas constructivos yope en Tehuacalco, Guerrero**

*Carmen Chacón y Raúl Arana*

13:30-14:30

- **Reunión de socios**

Auditorio del Ex Convento de El Carmen,

Av. Revolución 4-6, San Ángel, 01000,

Deleg. Alvaro Obregón.

Inscripción gratuita. Se expide constancia de asistencia anual que equivale a Curso Superior en el INAH.

#### 10 de julio

10:00-11:30

- **La historieta mexicana**

*Cecilia Haupt*

12:00-13:00

- **La imagen de México en los artistas del exilio español**

*María Teresa Suárez y Guadalupe Tolosa*

13:30-14:30

- **Reunión de socios**

**Mayores informes:**

T.S. Ma. Rosalinda Domínguez.

56-61-10-20 de lunes a viernes de 9:30 a 16:30 h.



## UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE YUCATÁN FACULTAD DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

### TEMAS ANTROPOLÓGICOS Revista científica de investigaciones regionales

#### Investigadores en las disciplinas Antropológicas, Históricas y afines:

La revista TEMAS ANTROPOLÓGICOS los invita a enviar colaboraciones: resultados de investigaciones; reflexiones teóricas de temas relevantes, y reseñas de obras recientes en las áreas de Historia, Antropología, Arqueología, Etnología, Sociología y demás campos de las Humanidades, tomando en consideración los siguientes criterios:

=== Los trabajos recibidos antes del 23 de julio de 2007 y cuyo dictamen resulte positivo serán publicados en el número 2 del volumen 30 correspondiente a septiembre de 2008, de Temas Antropológicos, que será publicado en junio de 2008.

=== Los trabajos serán evaluados por dos especialistas en el área correspondiente.

=== El formato de los trabajos deberá apegarse a las normas establecidas para colaboradores

=== Las temáticas de investigación deberán ser regionales (área maya), o bien de regiones cuya problemática resulte de interés para fines comparativos.

=== En el caso de ser necesario se realizará un tercer dictamen

Atentamente

**M. en C. Silvia Cristina Leirana Alcocer**  
Secretaría de Redacción Revista Temas Antropológicos

Información y contacto: [sleirana@uady.mx](mailto:sleirana@uady.mx)  
[cleirana@yahoo.com.mx](mailto:cleirana@yahoo.com.mx), [mararacely@yahoo.com.mx](mailto:mararacely@yahoo.com.mx)



### CREACIÓN

El INALI surge de la indiscutible necesidad de reconocer la diversidad cultural existente en nuestro país, imposible al reclamar nacional por reconocer la composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas, así como las demandas de las poblaciones que habitan el territorio mexicano actual al respecto de reconocimiento y que construyan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, a partir de ellas.

En este orden, la creación del Instituto busca cumplir (entre otros) compromisos nacionales e internacionales contraídos por el Estado Mexicano, entre los que se encuentran los "Acuerdos de San Andrés" y el "Convenio 109 Sobre Pueblos Indígenas y Filiales de Países Independientes", de la OIT.

### BASE LEGAL

La Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (LGDLI), publicada el 13 de marzo de 2003 en el Diario Oficial de la Federación, establece que el Estado reconocerá, protegerá y promoverá la preservación, desarrollo y uso de las lenguas indígenas nacionales. La misma ley establece la creación del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) como un organismo descentralizado de la Administración Pública Federal, de carácter público y social, con personalidad jurídica y patrimonio propio, adscrito de ser un organismo subordinado a la Secretaría de Educación Pública.

La administración del INALI está a cargo de un Consejo Nacional, como órgano colectivo de gobierno, y un Director General responsable del Instituto.

### OBJETIVOS

El INALI tiene como objetivos principales la promoción, el fortalecimiento, preservación y desarrollo de las lenguas indígenas, el reconocimiento y difusión de la riqueza cultural de la Nación y asesorar a los tres órdenes de gobierno para articular las políticas públicas necesarias en la materia. Con estas medidas legales, por primera vez en la historia de nuestro país existe una institución que tiene como propósito principal generar políticas lingüísticas de Estado que otorguen validez a las lenguas indígenas y garanticen su preservación, uso y desarrollo en los territorios, localidades y contextos en que se hablan, promoviendo además, que dichos territorios lingüísticos sea valorado en los distintos ámbitos de la vida nacional.

### ATRIBUCIONES

Con base en el Artículo 14 de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, al Instituto Nacional de Lenguas Indígenas le son atribuidas las siguientes funciones:

- Diseñar estrategias e instrumentos para el desarrollo de las lenguas indígenas, en coordinación con los tres órdenes de gobierno, los pueblos y comunidades indígenas.
- Promover programas, proyectos e acciones para vigilar el cumplimiento de las culturas y lenguas indígenas.
- Ampliar el ámbito social de uso de las lenguas indígenas y promover el acceso a los conocimientos.
- Fomentar la preservación, enseñanza y uso de las lenguas indígenas en los espacios públicos y los ámbitos de convivencia.
- Establecer la normatividad y formular programas para certificar y acreditar a personas y profesionales lingüistas.
- Elaborar y promover la producción de gramáticas, la estandarización de vocabularios y la promoció de la lexicografía en lenguas indígenas no escritas.
- Promover y apoyar la creación y funcionamiento de institutos de investigación, instituciones de educación superior y universidades indígenas.

## Escuela Nacional de Antropología e Historia

### Seminario Antropología Visual

Todos los jueves de cada mes de 16:00 a 20:00 h.

Sala de Usos Múltiples

Organiza: *Departamento de Educación Continua*

5606-0197 ext. 232

### Seminario Sociedad y Salud en Poblaciones Antiguas

Coordinan: *Ernesto González Licón, Patricia Olga*

*Hernández Espinoza y Lourdes Márquez Morfín*

Organizado por el Posgrado de Antropología Física

y el Cuerpo Académico Sociedad y Salud en Poblaciones Antiguas

#### Junio 28

#### Actividad ocupacional y sociedad: Potencialidad y retos

*Doctora Angélica Medrano, Universidad de Zacatecas*

*Maestra Martha Elena Alfaro del Centro INAH Oaxaca*

#### Julio 26

#### Género y Estratificación Social

*Doctor Ernesto González Licón, ENAH*

Sala de Usos Múltiples de 11:00 a 13:00 horas

#### Mayores informes:

Maestra Janeth Martínez Martínez

5606-0487 Ext. 237

mantropfis@yahoo.com.mx



## Dirección de Estudios Históricos

### Seminario de Patrimonio Cultural

Coordinado por *Bolfy Cottom*

Auditorio Wigberto Jiménez Moreno

Entrada libre

### Curso de Iconografía

Impartido por *Mariano Monterrosa*

Todos los miércoles de 11:00 a 13:00 horas

Auditorio Wigberto Jiménez Moreno

La cuota de recuperación es de \$300.00 mensuales

### Taller de ciencia y tecnología

Coordinado por *Leonardo Icaza*

Sala de Juntas de la Dirección

Entrada libre

### Seminario de investigación imagen, cultura y tecnología

Sala de Juntas de la Dirección

Entrada libre

#### Mayores informes:

Dirección de Estudios Históricos

Allende 172 esq. Juárez, Tlalpan, Centro

5061-9301 ext. 108 y 126

lsantos.deh@inah.gob.mx



## Diplomado de Historia del Siglo XX Mexicano

El objetivo es aproximarse a la historia reciente del país, a través de sus procesos de larga duración, para comprender y analizar los muchos “pasados vivos” que contiene.

Se abordarán las distintas lecturas de esta historia, como las diferentes caras de la modernidad, las diversas formas de expresión popular y cultural, la Revolución Mexicana y la modernización de los años cuarenta como el origen determinante de los fenómenos más recientes de globalización, la afirmación del papel de la mujer y la multiplicidad de la cultura, entre otros rasgos.

### MODULO III ▶ De la guerra al milagro

6 de junio

El Cine de la época de oro

Julia Tuñón

13 de junio

La diversidad demográfica y cultural en tiempos de unidad nacional

Mónica Palma y Dolores Pla

### MODULO IV ▶ Los últimos años del modelo post-revolucionario

20 de junio

Los museos y la experiencia del Museo Nacional de Historia

Conferencia Magistral: Salvador Rueda

27 de junio

La economía mexicana. Las crisis y el fin de un modelo

Alejandro Álvarez y Saúl Escobar

4 de julio

La Reforma del Estado y los movimientos sociales

Carlos San Juan y Francisco Pérez Arce

11 de julio

Patrimonio Cultural e historia oral

Boly Cottom y Mario Camarena

### MODULO V ▶ El Fin de Siglo Mexicano. 1982-2007

Transformación del Sistema Político

18 de julio

Conferencia Magistral: El nuevo orden neoliberal

Carlos San Juan

Las sesiones se llevan a cabo los miércoles de 17:00 a 21:00 horas

Auditorio Wigberto Jiménez Moreno

Dirección de Estudios Históricos

Allende 172, Centro de Tlalpan

Mayores informes e inscripciones

Guadalupe Farías Cano -Unidad de Difusión

5061-93 00 Ext. 149 / gfarías.deh@inah.gob.mx

## NOVEDADES EDITORIALES DEL MORA



México político:  
para una lectura del siglo XXI  
mexicano, antología de  
correspondencia política  
Beatriz Rojas



EUA. Síntesis de su historia I  
Ángela Moyano Parra,  
José Velasco y  
Ana Rosa Suárez Argüello



La Diputación Provincial de Tucatón  
Actas de sesiones.  
1813-1814, 1820-1821  
Estudio introductorio  
María Cecilia Juárez

Estas novedades y las de otros  
Centros Públicos de Investigación  
están a la venta en nuestra

**Librería Mora**

tel. 5508 3777 ext. 1129



[www.mora.edu.mx](http://www.mora.edu.mx)





## Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía “Manuel del Castillo Negrete” (ENCRyM)

*Curso manejo y conservación preventiva de colecciones etnográficas: experiencias en el National Museum of the American Indians (NMAI) Smithsonian Institution Washington D.C.*

Los días 2, 3 y 4 de mayo de 17:00 a 19:00 horas, Aula Magna

### Seminario Taller VII

#### Casos de Estudio de la Obra Mural en México Técnicas de Manufactura y su Investigación para la Restauración IV

Martes 8 de mayo de 16:00 a 18:00 horas

#### Tercer Congreso Interno de Investigación ENCRyM

Los días 16 y 17 de mayo de 9:00 a 14:00 horas

Aula Magna

Entrada Libre

#### Curso: Arte Plumario

Profesor: Eliseo Ramírez. Amanteca

Todos los jueves del 24 de mayo al 26 de julio de 16:00 a 20:00 horas

Costo de materiales: \$3,500.00

### Seminario de Conservación del Patrimonio Cultural

#### Conferencias del Interior de la República Restauración de la Pirámide de Quetzalcoatl

*Rogelio Rivero Chong, Zona Arqueológica de Teotihuacan.*

Jueves 31 de mayo de 11:00 a 13:00 horas

Auditorio

Entrada Libre

#### Mayores informes:

D.I. Alejandra Castañeda Loera

Departamento de Educación

Continua y Descentralización (ENCRyM)

General Anaya 187, Col. San Diego

Churubusco, C.P. 04120, Del. Coyoacán

5605-28 06, 5604-51 63 Ext. 4510-4517

alejandra\_castaneda@inah.gob.mx





El Instituto Nacional de Antropología e Historia,  
a través de la Coordinación Nacional de Antropología, invita al

# ANTROPOLOGÍA FORENSE

SEXTA PROMOCIÓN

DEL 1 DE JUNIO AL 31 DE NOVIEMBRE DE 2017

#### **Módulo I**

El desarrollo histórico de la Antropología forense

#### **Módulo II**

Osteología y odontología forense

#### **Módulo III**

Métodos y técnicas para la determinación de rasgos genéticos y particulares de restos óseos humanos

#### **Módulo IV**

Técnicas de apoyo para la identificación de personas vivas y muertas

#### **Módulo V**

Técnicas de apoyo para la identificación de restos óseos

#### **Módulo VI**

Terminología y nomenclatura forense

#### **Módulo VII**

Práctica de recuperación de restos humanos en superficie

#### **Módulo VIII**

Traumatología ósea y dental

#### **Módulo IX**

Participación del arqueólogo, el antropólogo físico y el antropólogo cultural forense en el área del hallazgo o escena del crimen

#### **Módulo X**

Aspectos legales de la práctica forense en México

#### **Módulo XI**

Práctica de exhumación de fosas clandestinas

#### **Módulo XII**

Estudio de casos

#### **Módulo XIII**

Aplicación del Protocolo Modelo Internacional en la investigación forense sobre violación de derechos humanos

**Requisitos:** Ser como mínimo pasante total de licenciatura en Antropología, disciplinas afines afines, Derecho, área médica legal o médico-biológicas, tener el formato de registro anexando la documentación que acredite el grado académico, dos fotografías tamaño infantil, síntesis curricular y carta de exposición de motivos. Culmin el costo en dos exhibiciones una al inscribirse y la segunda el 19 de junio.

**Costo:** \$ 4,500.00, se otorgarán 5 medias becas para tesis de licenciatura y estudiantes de posgrado del PAFH, cuota para investigadores del PAFH \$ 1,500.00 / Cupo limitado a 40 participantes.

**Horario:** viernes de 14:00 a 20:00 y sábados de 09:00 a 13:00 hrs.

**Sede:** Sala Arturo Romero Pacheco, Coordinación Nacional de Antropología del INAH (Paseo de la Reforma, Col. Roma, 06700 México DF.)

**Informes e inscripciones:** del 23 de abril al 31 de mayo, de lunes a viernes de 10:00 a 18:30 hrs., en la Subdirección de Capacitación y Actualización de la Coordinación Nacional de Antropología, 5525 3378, 5511 1110, 5527 4787, 5528 33 88 tel. y fax, e-mail: [capacitacion@inah.gov.com](mailto:capacitacion@inah.gov.com)



UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE  
MÉXICO

## Instituto de Investigaciones Antropológicas

### Náhuatl clásico

Coordinador: *maestro Leopoldo Valiñas Coalla*

Todos los lunes de 12:00 a 14:00 horas

Salón 121

### Antropología de género

Coordinadora: *maestra Ana María Salazar Peralta*

Primer y tercer miércoles de cada mes de 12:00 a 14:00 h

Salón 119

### Estudios de la Huasteca

Coordinadores: *doctora Ana Bella Pérez Castro,*  
*maestro Lorenzo Ochoa y doctora Anath Ariel de Vidas*

Miércoles (mensual) de 12:30 a 14:00 h

Auditorio

### Etnografía de la cuenca de México

Coordinadores: *doctor Andrés Medina,*  
*maestro Hernán Correa y maestra Teresa Romero*

Último jueves de cada mes de 11:00 a 14:00 h

Salón 120

### Lingüística histórica

Coordinadores: *maestro Leopoldo Valiñas,*  
*lingüista Etna Pascacio, lingüista Lucero Meléndez*  
y *lingüista Samuel Herrera*

Todos los jueves de 16:00 a 20:00 h

Salón 121

### Antropología de la complejidad humana

Coordinador: *doctor Rafael Pérez Taylor*

Todos los viernes de 10:00 a 14:00 h

Salón 121

### Taller Signos de Mesoamérica

Coordinadores: *doctor Alfredo López Austin,*  
*doctor Andrés Medina Hernández*

Los viernes (variable) de 12:00 a 14:00 h

Auditorio

### Análisis de lenguas indígenas

Coordinadores: *maestro Leopoldo Valiñas,*  
*lingüista Maribel Alvarado y lingüista Samuel Herrera*

Todos los viernes de 13:00 a 19:00 h

Salón 120

### Mayores informes

Instituto de Investigaciones Antropológicas,  
Circuito exterior s/n, Ciudad Universitaria, Delegación  
Coyoacán, C.P. 04510, México, D. F.  
5622-9534  
difusioniia@hotmail.com





MUSEO NACIONAL DE LAS CULTURAS

Museo núm. 13 Centro Histórico

# Curso Introdutorio del Náhuatl Clásico

Todos los viernes de 16 a 18 horas  
Inicio 6 de julio de 2007

Todos los domingos de 10 a 12 horas  
Inicio 8 de julio de 2007



Informes: División Cultural

Tel.: 5522/1400 y 5542/0187, ext. 217 y 254

Atención de lunes a sábado de 10:00 a 17:00 hrs

LA DIRECCIÓN DE ETNOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL  
Y EL MUSEO DE EL CARMEN

invitan a usted a la

# XII

## Jornada Académica

del  
SEMINARIO PERMANENTE DE ICONOGRAFÍA

con el tema  
"INDUMENTARIA  
Y ORNAMENTACIÓN"

Del 3 al 7 de septiembre de 2007, de 10 a 14 horas

AUDITORIO DEL MUSEO DE EL CARMEN  
AV. REVOLUCIÓN 4-6, ÁLVARO OBREGÓN

Su solicitud de participación se recibe con el abstract al [beabarba@cablevisión.net.mx](mailto:beabarba@cablevisión.net.mx)

Hasta el día 31 de julio de 2007



## Instituto de Investigaciones Filológicas

**Coloquio la noción de la vida  
en Mesoamérica**

**Aula Magna**  
Instituto de Investigaciones Filológicas,

**Etnoclasificación y teorías de la persona**

Organiza: María del Carmen Valverde (CEM-IIFL, UNAM),  
Marie-Noëlle Chamoux (CNRS), y Perig Pitrou (CEMCA)  
Del 30 y 31 de Mayo de 9:30 a 19:00 horas

**Mayores informes:**  
Centro de Estudios Mayas  
5622-7490  
cem@servidor.unam.mx

## Curso: Rebeldía Negra en el Caribe (c. 1780-1840): el “discurso” de los esclavos

Martin Lienhard de la Universidad de Zürich

Del 25 al 29 de junio de 2007 de 10:00 a 13:00 horas

### Programa

- Cimarrones
- Palenques
- Insurgencia
- Autobiografía de un esclavo  
(Juan Francisco Manzano)

**Mayores informes e inscripciones:**  
Doctora Mariana Masera  
Instituto de Investigaciones Filológicas  
5622-7492

### Diplomado

**El español y sus habilidades  
comunicativas**

Coordinadora: *maestra Gloria Estela Baez Pinal*  
Del 9 de mayo de 2007 al 11 de junio de 2008  
Miércoles de 16:00 a 20:00 horas

**Sala De Usos Múltiples**  
Instituto de Investigaciones Filológicas

**Informes e inscripciones:**  
G. Iván Miceli León  
Educación Continua y Educación a Distancia  
5622-7491  
educon@servidor.unam.mx



# Premios y otras Convocatorias

El Instituto Nacional  
de Antropología e Historia

convoca al

## er 3 Foro Internacional de Música Tradicional y los Procesos de Globalización

Los días 13,14 y 15 de Septiembre de 2007  
En el marco de la

**XIX** Feria del Libro de Antropología e Historia  
en la Ciudad de México



## Bases:

- Podrán participar todos los investigadores, estudiosos, creadores e intérpretes tanto mexicanos como extranjeros, de acuerdo con los siguientes rubros:
  - La música tradicional: definiciones y conceptos
  - Creadores de la música tradicional
  - La música tradicional y los derechos de autor
  - La música tradicional y las industrias culturales
  - Los contextos actuales de la música tradicional
  - Instrumentaciones y géneros de la música tradicional
  - Música tradicional e identidad cultural
  - Música tradicional y medios de comunicación
  - La música tradicional como patrimonio cultural
  - Investigadores extranjeros de la música tradicional mexicana. (Reseñas biográficas, análisis de su obra, aportes a los estudios de la música tradicional, entre otros)
- Los interesados deberán mandar un resumen de su ponencia a más tardar el 31 de julio, con la finalidad de realizar un registro previo.
- La ponencia deberá ser original para este foro, es decir, que no se haya presentado en otro evento, ni que sea un texto ya publicado.
- La ponencia completa deberá enviarse al comité dictaminador, que ex profeso será nombrado por el INAH, el cual estará integrado por especialistas en la temática, a más tardar el 15 de agosto, vía Internet.
- La extensión de la ponencia será de diez cuartillas máximo, a doble espacio, con letra arial número 12.
- Los ponentes seleccionados serán avisados de su aceptación, a más tardar el 10 de agosto, con el fin de que envíen su *curriculum vitae* y requerimientos técnicos al comité organizador.

### Mayores informes:

5211-7519 y 5061-9000 Ext. 8308 y 8309

fonoteca.cnd@inah.gob.mx, rpalma.cnd@inah.gob.mx,  
benjaminmuratalla@yahoo.com.mx






 séptimo

# Congreso Internacional de Mayistas

*Orijeros, memoria y alteridades de los pueblos mayas*

ASESORADO  
 Comité Asesor  
 de la Comisión Interamericana  
 de Derechos Humanos  
 C.A.C.O.  
 C.A.C.M.  
 C.A.C.S.  
 C.A.C.W.  
 C.A.C.Y.  
 C.A.C.Z.  
 C.A.C.ES  
 C.A.C.ES  
 C.A.C.ES



8 al 14 de julio 2007



# CURSO DE VERANO

en el

## MUSEO NACIONAL DE LAS CULTURAS

Se invita al público en general interesado en el Curso de Verano Infantil 2007, del **16 de julio al 3 de agosto**, (lunes a viernes de las 10:00 a las 13:00 Horas), que en esta ocasión se ha programado con el tema "África Subsahariana" con motivo de dar a conocer los países que la conforman, sus usos y costumbre, y así viajar con la imaginación a esta región africana.

### Si tienes entre 3 y 13 años de edad

Ven, aprende y divierte con nosotros. Descubriendo todo lo relacionado al mundo maravilloso de África Subsahariana a través de nuestros talleres infantiles relativos de manualidades, artes plásticas, música, danza y teatro, donde los niños conocerán de manera superficial sus pueblos, costumbres, cultura y los aspectos de carácter mítico.

**DONATIVO: \$ 800.00 (CON MATERIAL INCLUIDO)**

Además para los adultos se realizarán los talleres de Bordado Europeo y Vitreos.

**DONATIVO \$ 600.00 (NO INCLUYE MATERIAL)**

**INSCRIPCIONES ABIERTAS DESDE EL 20 DE JUNIO DEL PRESENTE AÑO.**

INFORMES EN:  
Museo Nacional de las Culturas  
Delegación Cultural  
Morelia 13, Col. Centro Histórico, D. F.  
5522 1480 Y 5542 5187, EXT. 237 Y 254  
afueras.mnc@ineh.gob.mx

**CONACULTA · INAH**

Museo Nacional de Antropología e Historia  
MUSEO NACIONAL DE LAS CULTURAS  
Morelia 13, Centro Histórico  
México, México DF  
TELÉFONO 5522 1480 Y 5542 5187





## La Revista Arqueología

convoca a

*I*nvestigadores y especialistas interesados en participar con artículos originales, noticias y reseñas bibliográficas referidas a temas teóricos, metodológicos y técnicos sobre el patrimonio arqueológico. Las colaboraciones se dirigirán a los editores, la revista acusará recibo al autor y enviará el trabajo al Comité Dictaminador. Si los dictaminadores consideran necesario modificar o corregir algún texto, se proporcionará copia al autor de éste para que realice los cambios pertinentes. Aceptada la contribución, se informará al autor y se enviará un formato de cesión de derechos, que deberá regresar debidamente firmado a la Dirección de Publicaciones en un plazo no mayor de 30 días, anexando copia de identificación oficial vigente con fotografía. El autor recibirá 10 ejemplares del número de la revista que incluye su trabajo, y cinco cuando se trate de más de tres autores. Los dictámenes son inapelables, y los trabajos no aceptados podrán ser devueltos, a solicitud expresa del autor o autores. Para obtener mayores informes sobre los requisitos y criterios editoriales, favor de contactarse a:

**Revista Arqueología**  
Coordinación Nacional de Arqueología del INAH  
Moneda 16, Col. Centro  
06060, México, D. F.  
5522-4241, Fax 5522-2847  
agarcia.dea.cnar@inah.gob.mx  
revistarqueologia@inah.gob.mx



Embajador Alfonso de María y Campos y Castello  
*Director General*

Arqueólogo Mario Pérez Campa  
*Secretario Técnico*

Licenciado Luis Ignacio Sáinz  
*Secretario Administrativo*

Maestra Gloria Artís Mercadet  
*Coordinadora Nacional de Antropología*



Para cualquier asunto relacionado con esta publicación,  
dirigirse a: Puebla 95, Col. Roma, 06700, México, D. F.  
Teléfonos: 5511-1112, 5525-3376, 5207-4787, exts. 14 y 25  
Fax: 5208-3368

**Correos electrónicos:**

gartis@prodigy.net.mx / mrobertt@yahoo.com  
vicente9@hotmail.com

Consulte esta publicación por Internet en la siguiente  
dirección: <http://inah.conacyt.mx>

*Las opiniones de las notas y artículos firmados son  
responsabilidad exclusiva de sus autores.*

Gloria Artís  
*Dirección editorial*

Roberto Mejía  
*Subdirección editorial*

Vicente Camacho  
*Responsable de edición*

María Gayart  
*Corrección de estilo*

Amadeus / Alberto / Belem  
*Diseño y formación*

Cipactli Díaz  
*Acopio informativo*

Juana Flores  
*Apoyo secretarial*

Gloria Artís • Francisco Barriga  
Francisco Ortiz • Lourdes Suárez  
Xabier Lizarraga • María Elena Morales  
*Consejo Editorial*

**Sonia Arlette Pérez**  
Curaduría y selección de fotos de  
este número y su Suplemento

Es una publicación gratuita  
de la Coordinación Nacional de Antropología  
del Instituto Nacional de Antropología e Historia

El lector observará diferentes calidades en el material que ilustra este número y su suplemento,  
debido a desgaste natural por el tiempo

#### CIERRE DE LA EDICIÓN

La fecha límite para la recepción de colaboraciones que se publicarán en *Diario de Campo* número 93 será el 16 de junio de 2007.  
La información recibida después de esta fecha será incluida, si todavía está vigente, en el siguiente número.





Señorita de París. A. A. *Disdéri*, ca. 1870. © BNAH-INAH.  
Contraportada: Caballero de siglo XIX. *Valleto y Cía*, 1870. © BNAH-INAH.

