



EN IMÁGENES · Códice Azoyú 1: un documento pictográfico colonial de la montaña de Guerrero



*Chakobandipet*

*Madanpethi*



*Madan*

*Madan*



*Madan*

*Madan*

**MONTESUMMO**

*Whirls*



*Madan*

*Madan*



Muerte del Señor Serpiente Preciosa que brilla y sube al poder el Señor Jilotes. Códice Azoyú 1, anverso, folio 29 (tomado de Vega, 1991)



El Señor Abeja-Tlachinoltzin viste ropas mexicas. Códice Azoyú 1, anverso, folio 24 (tomado de Vega, 1991)

diario de COLECCION  
campo DIARIO DE CAMPO  
COORDINACION NACIONAL DE ANTROPOLOGIA  
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA

El Códice Azoyú 1 es uno de los pocos documentos pictográficos que ha llegado casi completo hasta nuestra época. En una tira de gran extensión se muestra el dinamismo y la vitalidad de las formas prehispánicas que los indígenas tuvieron que adaptar al mundo de los españoles durante la creciente occidentalización de su entorno. Susceptible de ser estudiado bajo una perspectiva antropológica, merece la atención de los especialistas que busquen recrear el pasado de los pueblos de La Montaña en el estado de Guerrero.

# Contenido

|  |   |
|--|---|
| <p style="text-align: center;"><b>En Imágenes</b></p> <p><i>Códice Azoyú 1</i>: un documento pictográfico colonial de la montaña de Guerrero<br/>Elizabeth Jiménez García</p> <p style="text-align: center;"><b>Proyectos INAH</b></p> <p>Nuevos hallazgos arqueológicos en la región del valle del Río Fuerte, norte de Sinaloa<br/>Doctor John P. Carpenter Slaven<br/>Maestra Guadalupe Sánchez Miranda</p> <p>Historia dramática de un edificio en cuatro actos: el Colegio de Niñas, Casino Alemán, Teatro Colón y Club de Banqueros<br/>Arqueólogo Mauricio Gálvez Rosalez<br/>Arqueólogo Víctor Joel Santos Ramírez</p> <p>Antropología Física mexicana o Antropología Física en México: una reflexión<br/>Antropólogo Físico J. Erik Mendoza Luján</p> <p>Criterios de intervención en el patrimonio cultural de las comunidades<br/>Restauradora Blanca Noval Villar<br/>Restaurador Luis Huidobro Salas</p> <p style="text-align: center;"><b>Reflexiones</b></p> <p>Pedro Infante y los héroes nacionales<br/>Francisco Javier Guerrero</p> <p style="text-align: center;"><b>Y CONTINÚA LA POLÉMICA</b></p> <p>Unidad y diversidad en Mesoamérica<br/>Catharine Good Eshelman</p> <p>Unicidad y diversidad en Mesoamérica: una discusión inacabada<br/>Alicia M. Barabas</p> <p>Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días<br/>Johana Brodá</p> <p>Mesoamérica, cultura y cambio: conceptos problemáticos en el estudio etnográfico de los pueblos indígenas<br/>Catharine Good Eshelman</p> <p>Diversidad y unidad en Mesoamérica: otra perspectiva del debate<br/>David Robichaux</p> <p><b>Novedades editoriales y revistas académicas</b></p> <p style="text-align: center;"><b>Noticias</b></p> <p>Actividades académicas y culturales</p> <p>Diplomados, Cursos, Posgrados y Seminarios</p> <p>Premios y otras convocatorias</p> | <p>3</p> <p>17</p> <p>51</p> <p>91</p> <p>99</p> <p>109</p> <p>120</p> <p>128</p> |
|--|---|



A la muerte de herederos, se lleva a cabo un matrimonio en Yoala o Igualta *Códice Azoyú 1*, anverso, folio 25 (tomado de Vega, 1991)



Señor Nahuatl de Coyote. *Códice Azoyú 1*, reverso, folio 4, D (tomado de Vega, 1991)

Para la edición de este número contamos con la valiosa colaboración de Marco Antonio Tovar Ortiz, quien realizó la selección de las laminas del *Códice Azoyú 1* que ilustran la portada, segunda, tercera y cuarta de forros. Del Ingeniero Miguel Ángel Gasca por la digitalización de las mismas y de la Mtra. Julieta Gil Directora de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, para ellos vaya nuestro más sincero agradecimiento.

Muerte de un noble y gobierno del Señor Pescado en Iguaitla. Códice Azoyú 1, anverso, folio 25 (tomado de Vega, 1991)



## En Imágenes



Portadores de año en el Códice Azoyú 1

# Códice Azoyú 1: un documento pictográfico colonial de la montaña de Guerrero

\* Elizabeth Jiménez García

A la Dra. Constanza Vega Sosa

**E**l códice es una larga tira de papel amate doblada en cuadros y forma un biombo o acordeón; su longitud actual es de 8.55 metros y sus caras o folios miden entre 20 y 23 centímetros (Vega, 1991:17). La interrupción de las figuras y los trazos en ambos extremos del códice señalan que el documento se encuentra incompleto. Forma parte del acervo del Museo Nacional de Antropología del INAH en la Ciudad de México y, debido a que sus últimos poseedores habitaban en Azoyú, estado de Guerrero, se le designó con el nombre de ese pueblo. De tradición nahua, el *Códice Azoyú 1* parece haberse comenzado a elaborar a finales del siglo XVI y concluido en la primer mitad del siglo XVIII. Los trazos de las imágenes y colores empleados indican la participación de varios tlacuilos que en diferentes épocas agregaron y enriquecieron la historia representada, de tal forma que quedó integrado por tres secciones o temáticas.

Al interior de cada uno de los folios observamos una o más escenas que integran una secuencia de acontecimientos de amplia distribución temporal: la conformación del poderío de Tlachinollan, su sujeción a México-Tenochtitlan, la conquista por los españoles, las acciones arbitrarias y de castigo que sufrieron algunos nobles indígenas por parte de encomenderos y la instauración de las autoridades españolas, pasando por la representación de algunos matrimonios de gobernantes indígenas de la región, hasta llegar a la concepción occidental de delimitar espacios mediante mapas para reclamar tierras heredadas desde mucho tiempo atrás.



Muerte del Señor Lagartija y ascensión al poder del Señor Bandera de Plumas de Quetzal en el templo de Tlachinollan. *Códice Azoyú 1*, anverso, folio 18 (tomado de Vega, 1991)

\* La maestra Elizabeth Jiménez es investigadora del Centro INAH Guerrero [xochihuapilli@hotmail.com](mailto:xochihuapilli@hotmail.com)

El anverso, designado como Sección 1, va de los folios 1 al 38 y presenta escenas históricas (Glass, 1964). Se lee de abajo hacia arriba y de derecha a izquierda. En los lados superior y derecho de cada folio hay pintadas siete fechas calendáricas y el total de los años representados de esta manera suman 266. Los portadores del año son los glifos Movimiento, Viento, Venado y Yerba, y los números que acompañan a cada glifo van del 2 al 14 y no del 1 al 13. De acuerdo con el estudio de Constanza Vega (1991), los años ya correlacionados con el calendario gregoriano, corresponden del año 1300 al 1565 de nuestra era.

En el reverso del códice se encuentran otras dos narraciones (Secciones 2 y 3). En uno de los extremos, hay seis páginas (folios 1D a 6D) con genealogías (Glass, 1964) que fueron elaboradas con el mismo estilo pictórico que el del anverso y al parecer también se elaboraron a finales del siglo XVI, aunque tiempo después de que se hubiera concluido la Sección 1. La Sección 2 está integrada por personajes y otros elementos pictográficos que se copiaron de la Sección 1, realizándoles algunas variantes o cambios. Su lectura se realiza como en el anverso, de abajo hacia arriba y de derecha a izquierda.

En el otro extremo del reverso hay cinco páginas (Sección 3) con un contenido cartográfico-histórico (Glass, 1964) dibujado en un estilo diferente al anverso y elaborado en fechas más tardías. Esta parte del manuscrito contiene dos mapas con mojoneras, glosas escritas en náhuatl y mixteco y algunos detalles históricos copiados del anverso. Cada uno de los mapas está compuesto por tres hojas. Uno de los mapas (que se compone actualmente de los folios 1I y 2I) y al que designamos como Mapa 1, está incompleto, pues las líneas que unen a los personajes se continúan hacia otra hoja que ya no existe y donde debieron encontrarse las mojoneras que rodeaban al conjunto de la escena. Un segundo mapa, que designamos como Mapa 2, se encuentra en los folios 3I, 4I y 5I. Todos los demás folios intermedios del reverso, que son 27, están en blanco. Ambos mapas parecen haberse realizado en una etapa mucho más tardía, probablemente a finales del siglo XVII o durante el siglo XVIII. En esta parte, la concepción de las formas, los colores y la delimitación territorial, ya es occidental, y aunque muy distorsionados, podemos identificar algunos personajes que se copiaron del anverso.

Los materiales usados para realizar las imágenes en la primera y segunda secciones son de origen prehispánico, especialmente el azul maya, el rojo cochinita y el zacatlascale, en donde el color lo da un solo pigmento y los tonos son muy uniformes y puros. En cambio, en la tercera sección

se usan mezclas de pigmentos para dar el color, y los tonos son irregulares y sucios. Varios de los pigmentos usados en estas mezclas son de origen europeo (Huerta, 1991:134).

#### Probanzas y méritos ancestrales

La parte mítico-histórica del códice abarca del año 1300 al 1348. Sin embargo, es muy probable que la historia se haya remontado más atrás en el tiempo, pues lo que se conserva del códice inicia sólo en el año 1300. Exceptuando uno de los personajes, que aparece asociado con el lugar identificado por Constanza Vega (1991:76) como Tlachinolticpac, ninguno de ellos tiene su glifo toponímico ni están relacionados con alguna fecha específica. Durante esta época ejercieron su gobierno los señores Muerte-Caracoles, 10-Venado, 9-Lagarto, 4-Aguila, Casa-Tlachinoltzin, Jaguar-Negro, Lluvia, Xipe, Escudo y Pájaro-Lagarto.

Todos estos personajes muestran las mismas características tanto en su indumentaria como en sus objetos propios, lo que los señala como nobles gobernantes regionales o principales con funciones de autoridad máxima civil, religiosa y administrativa. Sentados en un banco, usan tilma y taparrabos (*máxtlatl*) blancos; del cuello caen hacia atrás dos cintas blancas con manchas azules; con una mano llevan en alto un abanico o ventalle y con la otra sostienen una bolsa posiblemente como recipiente de copal.

A partir del año 1349 inicia la narración de la etapa histórica con la conquista de Teocuitépetl o Teocuitlapa y el consecuente sacrificio de un noble de ese lugar. En este momento se empiezan a relatar acciones y sucesos de guerra para conformar una alianza de varios pueblos que terminaría siendo encabezada por Tlachinollan, que obtendría el reconocimiento de México-Tenochtitlan. Entre ese año y 1355 gobernaron los señores Águila y Venado.

Entre los años 1356 y 1360 ocurrió un acontecimiento importante que se representó como una sola escena que ocupa todo el folio. Al centro hay dos mujeres de nombre Carrizo en Flor y Flor que encabezan u ofrecen 300 personajes que serán sacrificados en Tetmilican, donde el sacerdote impone la bandera del sacrificio en el glifo toponímico del lugar. Enfrente de ellos, hay un conjunto de 12 individuos nobles de donde destaca el señor Murciélagos, el gobernante de Coapanatoyac, quien está sentado en su banco (¿de madera?). La convergencia de ambos grupos hacia el centro de la escena podría considerarse como un acuerdo para la organización de sacrificios humanos en Tetmilican.

Contamos con información arqueológica que parece confirmar esta escena pintada en el *Azoyú 1*. Nos referimos al hallazgo de una gran



Lámina donde inicia la narración de todo el documento, con los Señores Muerte-Caracoles y 10-Venado. La figura del sol fue añadida en la época Colonial. *Códice Azoyú 1*, anverso, folio 1 (tomado de Vega, 1991)

cantidad de huesos humanos en la zona arqueológica de Tetmilican<sup>1</sup>, que indica la muerte de un número considerable de individuos que ocurrió al mismo tiempo y posteriormente fueron enterrados en un solo lugar para luego recubrirlos hasta formar un túmulo de tierra. La cronología asignada para el lugar corresponde al período Posclásico, y sus materiales cerámicos y escultóricos, equiparables al material de la zona arqueológica de Tula, le infieren las fechas 1200/1300 después de Cristo, lo que relaciona a ambos lugares tanto en la etnohistoria como en la arqueología. Tiempo después de este acontecimiento, en 1362, gobernó el señor Aguila, que se encuentra representado en el mismo folio pero en el extremo superior izquierdo.

En el año 2-movimiento, que corresponde al año 1364, se realizó la ceremonia del Fuego Nuevo en Tetmilican donde se prendió el madero quemado sobre el vientre del noble señor 3-Movimiento. Los gobernantes señor 2-Canal de Agua-Flecha y señor 4-Lagarto estuvieron presentes. De ellos, el señor 4-Lagarto es el más importante, pues además de usar las insignias de los gobernantes principales, lleva las cintas atadas al cuello, objeto que no usa el otro personaje. Con 4-Lagarto se inicia la línea de poder de Tlachinollan en Tetmilican y es el ancestro más remoto del que desciende la señora Juana Xochichuapilli, mujer noble cuyos descendientes reclamarían sus tierras en tiempos coloniales. Aunque se encuentra en el mismo folio

<sup>1</sup> Explorada parcialmente por José García Payón en 1937 y registrada como Texmelincan. En el *Mapa de Santiago Zapotitlán* del año 1854 (Jiménez y Villela, 1998:154), donde se marcan límites de tierras, se encuentra la glosa *Telmelican*. Los pobladores de Huitzapala (tlapanecos) y Coapaia (nahuas) conocen el lugar como Tetmelican, Tetmilican y/o Tetmilincan.





Señor 9-Lagarto. Códice Azoyú 1, anverso, folio 2 (tomado de Vega, 1991)

el señor 6-Muerte, consideramos que él no participó en la ceremonia del Fuego Nuevo, sino que se convirtió en gobernante cuatro o cinco años después de la realización de dicha ceremonia.

A la muerte del señor 4-Lagarto, le suceden en el poder los señores 1-Perro Serpiente de Guerra, Caña-Chile, Escudo de Piedra y Caña-Lagarto; estos dos últimos compartiendo el poder en el año 1384/1385. A la muerte de Escudo de Piedra, inició su gobierno el señor Bandera de Piedra, quien comparte el poder con el señor Gran Mono, supeditado éste al anterior.

En 1421 muere el señor Lagartija después de 23 años de gobierno y le sucede el señor Bandera de Plumas de Quetzal, quien asume su responsabilidad en el templo de Tlachinollan. En esta escena aparece por primera vez el glifo de Tlachinollan, pueblo que a partir de este momento se convertiría en el centro de poder más importante de toda la región y que los españoles reconocerían

posteriormente. Cuando estaba en funciones este gobernante, también tuvieron algún tipo de mando en Totomixtlahuaca los señores Hombre Cremado y Peine-Yerbas.

Entre 1447 y 1453 un grupo de guerreros de Tlachinollan atacan dos pueblos, sacrificando al noble Lagartija de Piedra en Tepeyahualco. Estas acciones muestran claramente el poderío guerrero de Tlachinollan, cuyo gobernante señor Bandera de Plumas de Quetzal se dedicó a consolidar su dominio sobre las demás poblaciones. Con la muerte de este personaje en el año 1454, terminaba el ciclo de Tlachinollan como hegemónico e independiente y se iniciaba uno nuevo que marcaría la dependencia de la región a México-Tenochtitlan. Empezaría entonces el gobierno del señor Lluvia cuya línea de poder a través de otros personajes, controlaría la región hasta después de la llegada de los españoles. En los cuadretes de los años de este folio, se añadieron en una etapa tardía, las glosas de las

mojoneras que aparecen en los mapas del reverso del códice. Los tlacuilos del periodo colonial, asociaron pues los nombres de las mojoneras con el inicio del gobierno del señor Lluvia, quizás para indicar el derecho que desde entonces tendría sobre las tierras señaladas.

Ya bajo la dependencia de México-Tenochtitlan en 1461, el señor Lluvia aparece vestido con la indumentaria y objetos de poder mexicas. Usa la diadema triangular (*xiuh-huitzolli*), el asiento con respaldo alto y la tilma decorada con cenefa en la parte inferior<sup>2</sup>. Además sujeta una espina, quizá como una muestra de su sujeción a las prácticas religiosas de autosacrificio mexicas. Sin embargo, tanto él como los demás gobernantes principales que le sucedieron, siguieron usando el abanico o ventalle y la bolsa de copal, como tradicionalmente lo hicieron sus ancestros. Junto y frente del señor Lluvia fue dibujado el glifo toponímico de Tenochtitlan probablemente para indicar las nuevas condiciones políticas de la región. Frente a él se encuentra un gobernante de menor jerarquía, el señor Abeja-Tlachinoltzin, quien usa el patronímico de Tlachinollan, acompañado de tres nobles; ambos se encuentran en una conversación, como lo indica la virgula de la palabra. De igual manera y con el mismo propósito que en el folio anterior, aquí se agregaron otros nombres de mojoneras dentro de los signos calendáricos. Cuando la región quedó bajo el control de Moctezuma Ilhuicamina, éste parece haber ratificado en el poder al señor Lluvia, reconociéndole sus derechos.

En el año 1477 muere el señor Lluvia y en su honor, se llevó a cabo un sacrificio humano, arrojando un individuo a las fauces de una "bestia fiera", un *tequani* (Molina, 1992:62v). El gobernante principal que asume el poder es el señor Serpiente Preciosa que Brilla, quien se encuentra en Atlamajac. Tres hombres nobles, que usan cintas atadas al cuello como representantes del gobernante principal, entablan acuerdos con otros tres nobles para llevar prisioneros de Chimaltepec al templo de Atlamajac y se efectúen sacrificios por cremación a honra del nuevo gobernante.

En la fecha 7-venado, año 1486, se llevaron a cabo importantes ceremonias en el templo de Tlachinollan probablemente a honra del *huey tlatonani* Ahuítzotl, gobernante de Tenochtitlan. Hubo sacrificios humanos y danzas efectuadas por nobles, quienes participaron en la cremación de las ofrendas depositadas en ese recinto sagrado. Así parece haberse marcado la sujeción de "Tlappan y

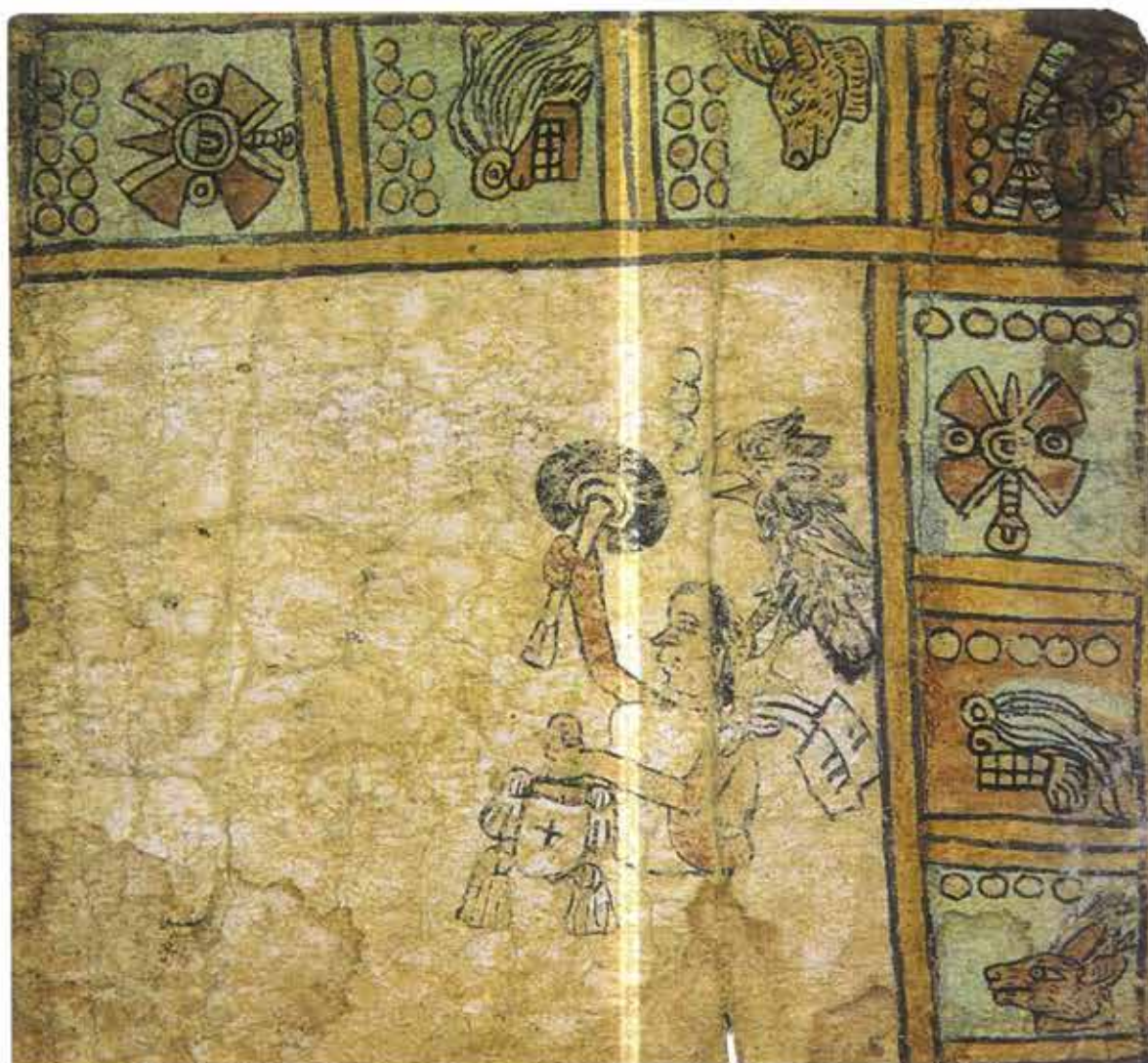
sus tributarios más prominentes", como quedó registrado en el *Códice Chimalpopoca* (1992:57; Barlow, 1990:79, 92). Después de Serpiente Preciosa que Brilla gobernaron el señor Jilotes y el señor Jaguar Mexicano en Atlitepec.

En 1517, el guerrero señor Llamas se convierte en el nuevo gobernante. Usa abanico o ventalle como única característica de los gobernantes de La Montaña e incorpora en su indumentaria la tilma engalanada con festón decorado y usa un asiento con respaldo alto. A partir de la representación de este personaje y durante el dominio español, los siguientes gobernantes indígenas visten las ropas mexicas, quizás en un afán de ser reconocidos por las autoridades españolas, quienes parecen haber ratificado a aquellos gobernantes que tenían el apoyo político-administrativo mexica.

Para el año 3-viento o 1521 los tlacuilos pintaron una escena de batalla entre españoles y guerreros en la fortaleza de Cozcatenango, lugar que hemos ubicado en Tenango Tepexi, al noroeste de Tlapa. Un guerrero ricamente ataviado de acuerdo con su jerarquía, protege la fortaleza ante el ataque de un guerrero indígena extranjero y un español.

Ya bajo el dominio español, a partir de 1531 y hasta 1550 aproximadamente, varios indígenas nobles sufren castigos, torturas y muerte bajo el yugo de los encomenderos Bernardino Vázquez de Tapia y Alonso de Estrada. Dos individuos fueron colgados de los pies y de las manos. Un noble, de nombre Cabeza-Florida, fue hecho prisionero y torturado; le quemaron los pies con agua hirviendo. Otro personaje llamado Lluvia, descendiente del gobernante señor Jilotes también fue apresado y encadenado de las manos. Frente a él, se observa una autoridad española con su vara de justicia, dando la sentencia de encerrarlo en la cárcel (representada por dos puertas cerradas). En estos años, cuando inicia la construcción del convento de Tlapa, los indígenas tenían la obligación de proporcionar mano de obra y productos en especie tanto a sus encomenderos como a la Corona española y a los frailes agustinos. Al no cumplir ni acatar las órdenes de los españoles, eran torturados hasta la muerte, sin importar que fueran nobles o descendientes directos de algún gobernante principal. Además, bajo la tutela de los frailes, los indígenas debían olvidar sus costumbres y rituales para incorporar las del nuevo gobierno católico. Uno de estos ejemplos lo observamos en el bulto mortuario del señor Campo de Lluvia, quien falle-

<sup>2</sup> Diseño conocido como *tenixo*, "ojos decorados" (Rieff, 1996:8).



Señor 4-Águila. Códice Azoyú 1, anverso, folio 3 (tomado de Vega, 1991)

ció en 1538 y fue enterrado a la manera cristiana, con el cuerpo extendido. Otro personaje que sufrió los excesos cometidos por los encomenderos fue la señora Cabeza-Flor, Xochicihuapilli, a quien se le exigía un adeudo de 80 monedas de oro.

En 1550 o 1551 un gobernante indígena se convierte en autoridad española. Se trata del señor Conejo, quien usa tres objetos españoles: túnica, sombrero y sillón fraileiro. Como indicios de su origen indígena, aparecen dibujados su nombre y el ramillete que sostiene en la mano, objeto con que eran representados los nobles indígenas en códices coloniales del Centro de México<sup>3</sup>.

Entre 1552 y 1558, los abusos de los encomenderos empiezan a ser frenados por las autoridades representantes de la Corona española. Aunque así se pintó en este folio, no hay registros de que algún encomendero sufriera castigos y mu-

cho menos se les haya quitado su encomienda. Al contrario, se vieron beneficiados al incrementarla, pues en 1550 no sólo tenían un cuarto de la encomienda, sino la mitad. La intención de pintar esta escena, quizá fue mostrar que las autoridades reales estaban desempeñando sus funciones, poniendo orden y justicia a favor de los nobles indígenas. Este documento, pues, no sólo debía retratar la historia, sino formar parte de la cortesía y protocolo que se dispensaban unos a otros para conseguir favores.

En el último folio que se conserva, el asiento de poder de Tlacinollan se encuentra vacío en 1559. Frente a él, hay un Alcalde Mayor o Corregidor español que está sentado en un sillón fraileiro y sujeta la vara de justicia; aparentemente destituye el gobierno del señor Conejo o don Domingo<sup>4</sup>, quien posteriormente muere en 1561 y es

<sup>3</sup> Es muy similar al ramillete que porta la figura de un noble azteca en el *Códice Ixtlilxóchitl*, folio 105r (Rieff, 1996:8, figura 4).

enterrado cristianamente en una caja de madera (Vega, 1991:88). En 1562 inicia un nuevo gobierno indígena con el señor Flecha, quien ya no parece heredar Tlachinollan. Por ese año, en Alcozauhca se encuentra gobernando un noble indígena como autoridad española, quien sostiene un ramillete como antes lo usó el señor Conejo.

En esta sección primera que es el anverso del *Azoyú 1*, quedaron plasmadas imágenes que recrean parte de la historia de los principales pueblos de La Montaña durante unos doscientos años. Aparecen distintas etapas históricas por las que fueron pasando sus gobernantes, algunos eventos que marcaron cambios pero también continuidades, como la sucesión de los gobiernos, la celebración de festividades religiosas, guerras, alianzas políticas, la importancia de sus personajes nobles, guerreros y sacerdotes, los tributos de tierras sembradas con maíz y cacao, y muchos aspectos más que aún están siendo analizados por diversos investigadores.

#### Líneas de poder indígena en La Montaña

En el reverso del *Códice Azoyú 1* o Sección 2, fueron plasmadas varias genealogías de los gobernantes retratados en el anverso. Es interesante que tanto en el anverso (Sección 1) como en esta sección, hay escenas en donde se pintaron dos gobernantes principales juntos, lo que nos indica una posible organización política que se basaba en dos líneas de poder. Son varias las escenas del anverso donde así se presentan, en parejas, estos personajes que llevan la misma indumentaria y los mismos objetos rituales o de poder, por lo que su jerarquía parece haber sido la misma. En la escena donde se realiza el Fuego Nuevo, hay tres personajes. Enfrente y en medio de dos de ellos aparece el glifo de Tetmilcan y el individuo sacri-

ficado; sin embargo, como el tercer personaje se encuentra viendo en dirección contraria a la escena, forma parte de un acontecimiento en fecha posterior, pues su figura está orientada hacia la derecha, que es hacia donde sigue el orden de la lectura del códice.

En el *Lienzo de Tlapa*, otro documento pictográfico de La Montaña, Constanza Vega (1991:60) identifica los nombres de algunos personajes que aparecen en el *Azoyú 1*. Como parte del nombre propio, se agregó la palabra *teuhtli* para designar "señor", el equivalente a la palabra *tecuhli* que se utilizaba en el Centro de México. Así pues, conocemos los nombres de algunos de ellos: *cen ocelotl teuhtli* (señor 1-Jaguar), *mazatl teuhtli* (señor Venado) que en el dibujo del *Lienzo de Tlapa* (Vega, 1991) se lee 9-Venado, *couaxiuhtli* (serpiente de turquesa -preciosa) que hemos llamado señor Serpiente Preciosa que Brilla, *xilomatzi teuhtli* (señor Mazorca) o señor Jilotes, *couacuetzitzine huetli* (señor Serpientita), *quauhtzitol* (señor Águila) y *uey ozomatli* (Gran Mono).

De acuerdo con nuestras interpretaciones, mostramos a continuación las líneas de poder de los gobernantes más importantes de la Montaña, a los que hemos designado como "gobernante principal" o "gobernante regional", que funcionaban como una "cabeza de varios pueblos" y que controlaban hombres, guerras, tributos y producción de alimentos. Consideramos pues, que hayan sido gobernantes principales de pueblos con linaje ancestral, o bien jefes de pueblos importantes o de pueblos grandes.

Con el término "Línea de poder", nos referimos a la línea de sucesión en el poder, independientemente de si eran descendientes de sangre o no. Por ahora esto no podemos saberlo.

| LÍNEA DE PODER A                    |        | LÍNEA DE PODER B                           |           |
|-------------------------------------|--------|--|-----------|
| Nombre del personaje                | Fechas | Nombre del personaje                       | Fechas    |
| Señor 4-Lagarto (A1)<br>[Tetmilcan] | 1364   | 2-Canal de Agua-Flecha (B1)<br>[Tetmilcan] | 1364      |
|                                     |        | 6-Muerte (B2)                              | 1368/1369 |
| (muere)                             | 1370   |  |           |
| 1-Perro Serpiente de Guerra (A2)    | 1371   |  |           |
| (muere)                             | 1376   |  |           |
| Caña-Chile (A3)                     | 1378   |  |           |

<sup>4</sup> El cacique y gobernador de la provincia de Tlapa en esos años era don Domingo (Gerhard, 1992:289), por lo que debe tratarse del mismo personaje.

|  |           |  |           |
|--|-----------|--|-----------|
| (muere)  | 1383      |  |           |
| Escudo de Piedra (A4)                              | 1384/1385 | Caña-Lagarto (B3)                          | 1384/1385 |
| (muere)  | 1391      |  |           |
| Bandera de Piedra (A5)                             | 1391      |  |           |
|  |           | Gran Mono (B4)                             | 1393      |
| (muere)  | 1398      |  |           |
| Lagartija (A6)                                     | 1399      |  |           |
|  |           | Nahual de Coyote (B5)<br>[Campos quemados] | 1410/1411 |
| (muere)  | 1421      |  |           |
| Bandera de Plumas de Quetzal (A7)<br>[Tlacinollan] | 1421      |  |           |
|  |           | Hombre Cremado (B6)<br>[Totomixtlahuaca]   | 1434      |
|  |           | Peine-Yerbas (B7)<br>[Totomixtlahuaca]     | 1441      |
| (muere)  | 1454      |  |           |
| Lluvia (A8)  | 1455/1456 |  |           |
| (muere)  | 1477      |  |           |
| Serpiente Preciosa que Brilla (A9)<br>[Atlamajac]  | 1477      |  |           |
| (muere)  | 1496      |  |           |
| Jilotes (A10)                                      | 1497/1498 |  |           |
|  |           | Jaguar Mexicano (B8)<br>[Atlitepec]        | 1510/1511 |
| (muere)  | 1517      |  |           |
| Llamas (A11)                                       | 1517      |  |           |
| (muere)  | 1528      |  |           |
| Campo de Lluvia (A12)                              | 1529      |  |           |
| (muere)  | 1532      |  |           |
| Casa (A13)   | 1533      |  |           |
| (muere)  | 1538      |  |           |
| Lagarto Espinoso (A14), Don Gerónimo               | 1538/1539 |  |           |
| (muere)  | 1541      |  |           |
| Conejo (A15), Don Domingo                          | 1542      |  |           |
|  |           | Cabeza de Caracoles de Hojas<br>(B9)       | 1545      |
|  |           | (muere)                                    | 1550      |
| (muere)  | 1561      |  |           |
| Flecha (A16)                                       | 1561      |  |           |



Señor Casa-Tlachinoltzín y Señor 3-Jaguar Negro. *Códice Azoyú 1*, anverso, folio 4 (tomado de Vega, 1991)

En el transcurso de toda la narración de lo que se conserva del códice, observamos que los tlacuilos fueron específicos al señalar tanto la ascensión al poder como la muerte de todos los personajes de la Línea de poder A. No ocurrió lo mismo con la Línea de poder B, donde sólo se señaló un caso.

Únicamente en dos ocasiones, los gobernantes de ambas líneas de poder fueron representados juntos, como si su ascensión al poder o el poder mismo, hubiera sido de la misma importancia. Nos referimos al señor 4-Lagarto (Línea de poder A) con el señor 2-Canal de Agua-Flecha (Línea de poder B), participantes del Fuego Nuevo realizado en Tetmilcan en 1364. El otro momento fue entre 1384 y 1385, cuando el señor Escudo de Piedra (Línea de poder A) se encuentra junto y frente al señor Caña-Lagarto.

A partir del año 1391, el gobierno de los personajes de la Línea de poder B parece haber estado supeditado de alguna manera a los de la Línea

de poder A. Esto lo deducimos al notar que cuando estuvo en el poder el señor Bandera de Piedra de 1391 a 1398, también gobernó el señor Gran Mono en 1393. Cuando lo hizo el señor Lagartija de 1399 a 1421, en Campos Quemados estaba el señor Nahual de Coyote en 1410-1411. Posteriormente, cuando presidió el señor Bandera de Plumas de Quetzal en Tlachinollan de 1421 a 1454, gobernaron en Totomixtlahuaca primero el señor Hombre Cremado en el año 1434 y luego el señor Peine-Yerbas en 1441. Entre 1497-1498 y 1517, quien rigió fue el señor Jilototes y a su vez lo hizo el señor Jaguar Mexicano en Atlitepec en 1510-1511. Finalmente, cuando La Montaña era plenamente controlada por los españoles, tutelaba el señor Conejo, quien inició como gobernador indígena en 1542 y luego como autoridad española en 1551, para perder el poder de Tlachinollan en 1559 y después morir en el año 1561. Durante su periodo, también tuvo poder el señor Cabeza de Caracoles de Hojas entre 1545 y 1550, fecha en que muere.



Señor Lluvia. *Códice Azoyú 1*, anverso, folio 5 (tomado de Vega, 1991)

A pesar de que todos estos personajes fueron pintados usando los mismos atributos de poder e indumentaria, podemos decir que no todos tuvieron la misma importancia política. De mayor jerarquía fueron los de la Línea de poder A, de Tlachinollan, entre los que destacan: Bandera de Plumas de Quetzal, Lluvia, Serpiente Preciosa que Brilla, Jilotes, Llamas y Conejo.

El primer personaje, Bandera de Plumas de Quetzal, se convirtió en el icono del poder de Tlachinollan; el señor Lluvia representó la autoridad de México-Tenochtitlan para seguir gobernando; los señores Serpiente Preciosa que Brilla, y Jilotes, debieron jugar un papel importante como representantes tanto de Tlachinollan como del huey-tlatoani mexicana; el señor Llamas seguramente tuvo que aceptar la sumisión de la región a los recién llegados españoles; y finalmente, el señor Conejo personificó al mismo tiempo, la línea de poder de Tlachinollan, la autoridad de México-Tenochtitlan y un nuevo cargo como representante de la Corona Española.

Los pueblos asociados a los personajes de la Línea de poder A son Tetmilcan, Tlachinollan y Atlamajac. Los de la Línea de poder B son Tetmilcan, Campos Quemados, Totomixtlahuaca y Atlitepec. La relación de Atlamajac con Tlachinollan aún no podemos definirla; sin embargo, podemos conjeturar que sus gobernantes pertenecieron a un mismo linaje.

#### Por la tenencia de la tierra

Los Mapas 1 y 2 de la Tercera Sección del *Azoyú 1*, debieron ser elaborados a finales del siglo XVII o en el curso del siglo XVIII. En ellos y mediante mojoneras, se presentan los deslindes de dos terrenos vecinos, tierras que posiblemente formaron parte del cacicazgo de una mujer noble, doña Juana Xochicihuapilli. Dado que estos mapas fueron los últimos documentos elaborados como parte del *Códice Azoyú 1*, existe la posibilidad de que algún descendiente de ella haya tratado de demostrar su pertenencia a la línea de poder de Tlachinollan

mediante la exposición del códice, reclamando en herencia las tierras ahí representadas.

En el Mapa 1, se pintaron personajes nobles indígenas, un fraile y autoridades españolas. De ellos, destaca la figura del señor Lluvia y junto a él, el bulto mortuario del señor Bandera de Plumas de Quetzal, a cuya muerte le substituyó en el poder. Ambos fueron copiados del anverso del códice, es decir, de la etapa antigua del documento. Junto al señor Lluvia se escribieron las glosas "escalera pili iguaxca inittali", que significa "son sus tierras del noble [señor] escalera" (Dakin, 1992, inédito, con modificaciones). Esto muestra la importancia que tenía indicar la tenencia de la tierra por parte de los antiguos gobernantes de la línea de poder de Tlachinollan, cuyo glifo toponímico en este caso fue asociado directamente con las mojoneras.

En el centro de lo que se conserva del mapa, hay tres personajes españoles: uno de ellos tiene escrito junto a él "fray Gabriel Cortes", otro tiene "don Domingo Cortes juez", y el tercero, "don Juan Vasques espio". Sin asociación a ninguno de ellos, hay una glosa que se lee "copio Lodron", lo que parece indicar que un escribano de apellido Lodrón o Ladrón certificó la validez oficial de este documento. En esta escena, el religioso, el juez Don Domingo Cortés y el español Vázquez, este último descendiente seguramente del encomendero Bernardino Vázquez de Tapia, debieron dar fe de la posesión de tierras.

En el Mapa 2 sólo se muestran personajes nobles indígenas. Al extremo derecho aparece el señor Xipe que fue copiado del anverso del códice, recreando la época más antigua del documento (año 1335). Junto a él, se escribió el nombre de don Mateo Juárez con dos caligrafías distintas y de diferente manera: "Do Mateo Xuares" y "Din mateo guaré", seguramente hechas por dos tlacuilos que representaban uno a nahuas y el otro a mixtecos, pues en estas dos lenguas se escribieron las glosas que acompañan a las mojoneras de ambos mapas y que además, aparecen juntas.

Hacia la izquierda de este personaje, hay un conjunto de cuatro mujeres y una glosa extensa en náhuatl: "Doña Juana Xochipilli vino al lugar donde brota el agua. Petlalcantzinco, Ichcateopan. Vino a hacerse dueña de las tierras, ya no hay quien se las quite" (Dakin, 1992, inédito).

Al centro del mapa, se dibujó una mujer que hemos identificado como la figura de Doña Juana Xochicahuapilli, dado que las glosas asociadas parecen referirse a ella. La traducción del náhuatl dice: "Don Gabriel Chiltlotli (Gavilán Rojo) aquí la tiene, se casará en Ixtlahuacan con testigo Petlalcantzinco; ya es verdad, ya es verdad, son sus tierras de Doña Juana" (Dakin, 1992, inédito). En este ma-

pa, semejante al anterior, se copiaron personajes y glifos del anverso del códice que refieren fechas muy tempranas, incluso a las partes mítico-históricas del documento, planteando constantemente la situación en que se encontraban las tierras. Como vemos, el tema central de ambos documentos es la posesión de tierras y su atribución a doña Juana.

El hecho de que las mojoneras en ambos mapas fueran glosadas en náhuatl y en mixteco sugiere que la delimitación del área hubiera sido de incumbencia tanto de unos como de otros, lo que implicaría que este "territorio" era ocupado por nahuas y mixtecos. Es interesante que las glosas en náhuatl correspondan a una sola caligrafía, mientras que las glosas escritas en mixteco sean de otra mano, en tanto que los nombres en español también tienen caligrafías distintas a las anteriores. Esto nos señala que un escribano anotó en náhuatl, otro en mixteco, y las personas que lo hicieron en español, pudieron ser los personajes ahí mismo representados que, al escribir su nombre personal, firmaron o sancionaron los documentos.

En cuanto a la localización de las tierras señaladas en los mapas, podemos decir que el Mapa 1 se refería a un área que iba a lo largo y a ambos lados del río Tlapaneco, cerca de Tlapa. Por el norte incluía al actual poblado de Alpoeyca, al oeste llegaba a Tlazala, al sur limitaba con Atlamajac, al este con Tecoyo y al noreste con Tecoyame. El río plasmado en medio del mapa lo identificamos con el río Igualita, que río abajo se convierte en el río Tlapaneco desde que pasa junto a Atlamajac. Y aunque aún no hemos podido ubicar las mojoneras del Mapa 2, es posible que las tierras en referencia se localicen río arriba de Atlamajac, es decir, hacia Igualita, o bien hacia el oeste, sobre el río Tlapaneco, incluyendo a Aquilpa.

Con el nombre del juez don Domingo Cortés, se atestigüaba la descendencia que tuvo doña Juana a partir de la línea de poder del señor Lluvia, a quien los tlacuilos presentaban como el poseedor de las tierras heredadas del señor Bandera de plumas de Quetzal, quien gobernó en el año 1421. Por lo tanto, doña Juana Xochicahuapilli tenía el derecho a ellas como parte de su herencia. Además, la línea que une a ambos mapas y por lo tanto, a ambos terrenos, va de la mano de doña Juana (Mapa 2) hasta la figura del señor Bandera de plumas de Quetzal (Mapa 1). Es muy probable que la figura de don Mateo Juárez se haya pintado para recrear a un personaje histórico de mediados del siglo XVII, pues en un documento fechado el 10 de julio de 1649, se señalaba con ese nombre al cacique del pueblo y cabecera de Tlachinola<sup>5</sup>.





Señor Xipe y Señor Escudo. *Códice Azoyú 1*, anverso, folio 6 (tomado de Vega, 1991)

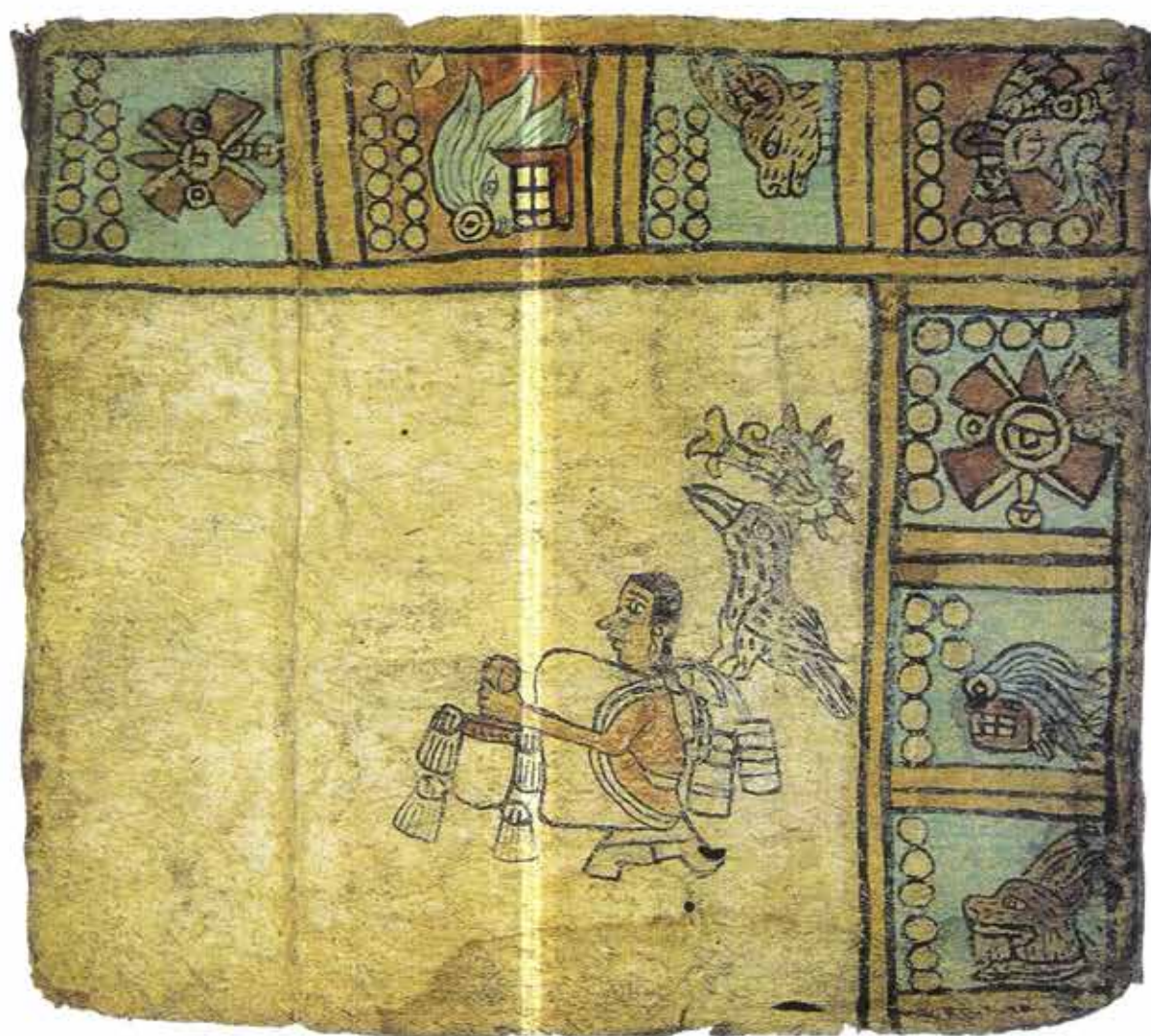
Los mapas 1 y 2 de la Sección 3 (reverso), elaborados posiblemente a finales del siglo XVII o en el curso del siglo XVIII, se presentan los deslindes de dos terrenos, tierras que debieron formar parte del cacicazgo de una mujer noble, doña Juana Xochichuapilli. Es probable que algún descendiente de ella trató de demostrar su pertenencia a la línea de poder de Tlachinollan mediante la presentación del *Códice Azoyú 1*, reclamando la herencia de sus tierras ahí pintadas.

Aunque podemos decir que los dos mapas fueron hechos por distintos tlacuilos, deben considerarse como parte de una misma narración, pues aunque fueron pegados en la parte posterior del códice, se trazó una línea que une a los personajes de ambos mapas. En éstos, se copiaron algunas figuras humanas y glifos toponimicos del anverso para recrear una historia con personajes que vivieron

en distintos tiempos. Hubo un énfasis por recrear personajes que vivieron en tiempos más antiguos, posiblemente con el propósito de mantener vigente el estatus socio-político heredado.

Al interior de cada una de las tres secciones, observamos que se hicieron agregados en diferentes tiempos, de tal forma que se iban haciendo modificaciones de acuerdo con las necesidades políticas y económicas que enfrentaban los poseedores de este documento, y aunque cada sección tenía una temática distinta (histórico, genealógico, geográfico), la constante por representar determinados elementos y particularmente algunos personajes, nos indica que el códice fue un documento de suma importancia que debió usarse continuamente en litigios ante los tribunales o jueces de la Corona Española.

<sup>5</sup> AGN, Ramo de Indios, vol. 15 [2ª. Parte], exp. 67, ff. 139-139v, en Rubí, inédito.



Señor Pájaro-Lagarto. Códice Azoyú 1, anverso, folio 7 (tomado de Vega, 1991)

#### BIBLIOGRAFÍA

BARLOW, Robert H., *Los mexicas y la Triple Alianza* (Monjarás-Ruiz, Jesús, Elena Limón y María de la Cruz Paillés, eds.), INAH-UDLA, Obras de Robert H. Barlow, volumen 3, México.

#### *Códice Chimalpopoca*

*Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Sales* [traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez], UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1992.

DAKIN, Karen, *El Códice Azoyú 1: las glosas de la tercera sección*, inédito, 1992.

GERHARD, Peter, *Síntesis e índice de los mandamientos virreinales, 1548-1553*, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Documetal 21, México, 1992.

GLASS, John B., *Catálogo de la colección de códices*, INAH-Museo Nacional de Antropología, México, 1964.

HUERTA Carrillo, Alejandro, "Análisis de materiales del Códice Azoyú", en *Códice Azoyú 1. El reino de Tlachinollan* (Constanza Vega), FCE, México, 1991.

MOLINA, Alonso de (fray), *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, Editorial Porrúa, Colección Biblioteca Porrúa, número 44, México, 1992.

VEGA, Constanza, *Códice Azoyú 1. El reino de Tlachinollan*, FCE, México, 1991.



Guerreros que conquistan Teocuitlapa y gobierno de los Señores Aguila y Venado con su grupo de nobles. *Códice Azoyú 1*, anverso, folio 8 (tomado de Vega, 1991)

## Proyectos INAH

|   |    |
|---|----|
| Nuevos hallazgos arqueológicos en la región del valle del Río Fuerte, norte de Sinaloa<br>Doctor John P. Carpenter Slavens<br>Maestra Guadalupe Sánchez Miranda   | 18 |
| Historia dramática de un edificio en cuatro actos:<br>el Colegio de Niñas, Casino Alemán, Teatro Colón y Club de Banqueros<br>Arqueólogo Mauricio Gálvez Rosales<br>Arqueólogo Victor Joel Santos Ramirez | 30 |
| Antropología Física mexicana o Antropología Física en México: una reflexión<br>Antropólogo Fisco F. Erik Mendoza Luján  | 40 |
| Criterios de intervención en el patrimonio cultural de las comunidades<br>Restauradora Blanca Noval Vilar<br>Restaurador Luis Huldobro Salas  | 46 |



Fechas calendáricas en el *Códice Azoyú 1*

## Nuevos hallazgos arqueológicos en la región del valle del Río Fuerte, norte de Sinaloa

Doctor John P. Carpenter Slavens  
Centro INAH Sinaloa

Maestra Guadalupe Sánchez Miranda  
Museo El Fuerte Mirador



### INTRODUCCIÓN

El estado de Sinaloa continúa siendo una de las regiones menos estudiadas del norte de México, y como consecuencia poco comprendida. De hecho, el Centro INAH Sinaloa fue el último centro establecido por el Instituto Nacional de Antropología e Historia -apenas hace 10 años- y recibió a su primer investigador hasta el año de 2002. A la vez, esta área queda entre dos de los lugares más investigados: Mesoamérica y el suroeste de los Estados Unidos. Por esta razón, el noroeste de México ha sido interpretado como el contorno marginal de una u otra superárea. José Vasconcelos una vez dijo "...el norte....donde termina la civilización y comienza la carne asada," (Braniff, 1990:120). De igual manera los arqueólogos han caracterizado a esta región como un despoblado, o un "mar chichimeca", habitado por pequeños grupos de recolectores-cazadores quienes efectivamente separaron las sociedades complejas de Mesoamérica de las sociedades agricultoras del suroeste de los Estados Unidos (Brand, 1935:288; McGuire, *et al.* 1994:248; Riley y Hedrick, 1978; Sanders y Price, 1968:50; Upham, 1992:144).

Sin embargo, Sinaloa ha sido reconocido como el lugar "...donde están las respuestas a muchas preguntas arqueológicas, incluyendo las relaciones entre Mesoamérica y el Suroeste y la expansión.... de la civilización Mesoamericana" (Meighan

1971:754) y es primordial para investigar la expansión septentrional de las tradiciones de Mesoamérica/Occidente de México y la extensión sureña de las tradiciones asociadas con el noroeste/suroeste de los EUA. De igual forma, la interacción e integración interregional entre Mesoamérica y el suroeste de Estados Unidos es un tema que desde siempre ha desempeñado un papel importante en las discusiones sobre las transformaciones sociales, políticas y económicas de las sociedades del suroeste/norte de México prehispánico y el desarrollo de la frontera norte Mesoamericana. Estos vínculos y contactos culturales señalan la importancia de la región del norte de Sinaloa, por sí misma, en términos de estudios de fronteras culturales, interacción e intercambio de materiales e información, y del proceso de integración a sistemas socio-político-ideológicos ajenos.

Investigaciones arqueológicas realizadas por el Centro INAH Sinaloa, con estudiantes de la ENAH y la UDLA, entre los meses de enero y junio de 2005, tuvieron como resultado el registro de 13 sitios arqueológicos nuevos en los municipios de El Fuerte y Choix, como parte de un estudio de factibilidad para la construcción de una línea eléctrica entre la presa Miguel Hidalgo y el predio de la mina Álamo Dorado (de la Minera Corner Bay S.A. de C. V.), ubicado en el municipio de Álamos, Sonora.

Esta región del noreste de Sinaloa se ubica en la orilla de la serranía que comprende la vertiente de la Sierra Madre Occidental, y se caracteriza en su mayoría por terrenos ondulados, con cerros, valles pequeños e innumerables arroyos que drenan hacia el suroeste. La zona de estudio pertenece a dos provincias fisiográficas: la Sierra Madre Occidental y Sierras y Valles paralelos; en esta zona los valles se van haciendo más angostos hasta perder su identidad a lo largo de la Sierra Madre Occidental (Escárcega, 1996:31).

La elevación en la zona de valles y lomas es de aproximadamente 180 msnm, mientras que los cerros más grandes tienen una elevación de 300 msnm. Las

temperaturas en esta región típicamente varían entre -1.5 C. en el invierno, y 48 C. en el verano. El record de temperatura máxima nacional de 56 grados C. fue registrada en Choix (Schmidt 1978:6); los meses más calurosos son junio y julio. La precipitación promedio anual para el municipio de Choix es de 784.5 mm.

El monte en esta región, en su estado natural, presenta una densa y exuberante mezcla de vegetación indicativa del bosque espinoso sinaloense, con varias leguminosas como mezquite (*Prosopis glandulosa*), paloverde (*Cercidium praecox* y *C. torreyanum*), ocotillo macho (*Fouquieria macdougalii*), acacias (*Acacia cymbispina* predominante), guamúchil (*Acacia pringlei*), junto con otros árboles

como varias especies de *Bursera* sp., mauto (*Lysiloma divaricata*) y palo blanco (*Piscidia mollis*), y palo colorado (*Caesalpinia platyloba*). Cactáceas presentes incluyen el echo (*Pachycereus pecten-aboriginum*), pitahaya (*Stenocereus thurberi*), sina (*Stenocereus alamosensis*), biznaga (*Ferrocactus* sp.), nopal y cholla (*Opuntia* spp.), y agaves (*Agave* sp.).

El sitio de Rincón de Buyubampo  
El sitio más espectacular que registramos en el proyecto de salvamento es el sitio arqueológico conocido como Rincón de Buyubampo (clave: SIN A: 6:18), ubicado en un cerrito y la planicie mirando hacia el valle de Buyubampo (arroyo de Janalichui) en el municipio de Choix, a unos

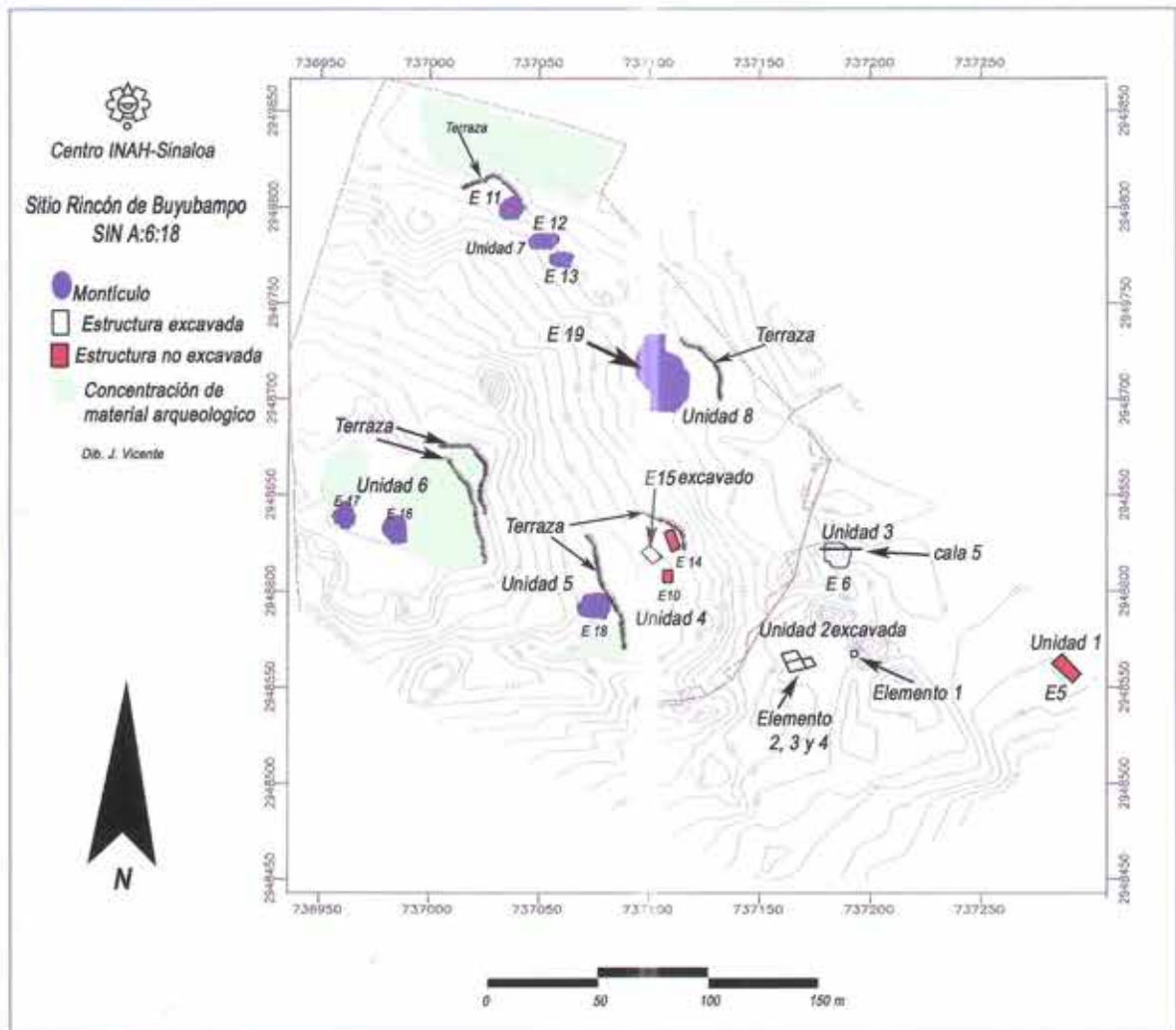


Figura 1. Mapa Topográfico del Sitio de Rincón de Buyubampo

cinco kilómetros de la frontera con Sonora, cubriendo un área de 20,000 metros cuadrados. Cabe mencionar que este sitio representa un solo componente del sitio designado como La Viuda, es de grandes dimensiones, en su totalidad abarca un área de más de 1000 metros x 600 metros (600,000m cuadrados, o 60 hectáreas), y se encuentra a unos 700 m al norte de Buyubampo; los dos componentes están separados sólo por campos de cultivo. Lamentablemente, el sitio de La Viuda se encuentra muy erosionado y es difícil encontrar elementos arqueológicos preservados.

Las investigaciones en el sitio Rincón de Buyubampo representan las primeras excavaciones arqueológicas de estructuras prehispánicas en la historia de la investigación científica en el estado de Sinaloa, y demuestran que existía un importante pueblo prehispánico en este cerrito entre aproximadamente 1200 y 1600 d.C., probablemente asociado con los Sinaloa, uno de los varios grupos ancestrales que conforman en la actualidad la Comunidad Yoreme. En el idioma Yoreme, *Buyubampo* significa "lugar de abundante agua."

Las investigaciones preliminares sugieren que la ocupa-

ción prehispánica consistió de aproximadamente 10-15 unidades habitacionales o complejos residenciales con varios elementos arquitectónicos entre los que figuran terrazas, casas con cuartos contiguos, y casas de un solo cuarto y graneros o bodegas (Figura 1). Intervenimos en total tres unidades habitacionales aunque ninguna se excavó por completo, ya que se trataba de un proyecto de salvamento. La unidad habitacional 2 se localiza en la parte baja del cerro y está compuesta por una casa grande conformada por tres cuartos contiguos, dos de 10 x 8 m y uno de

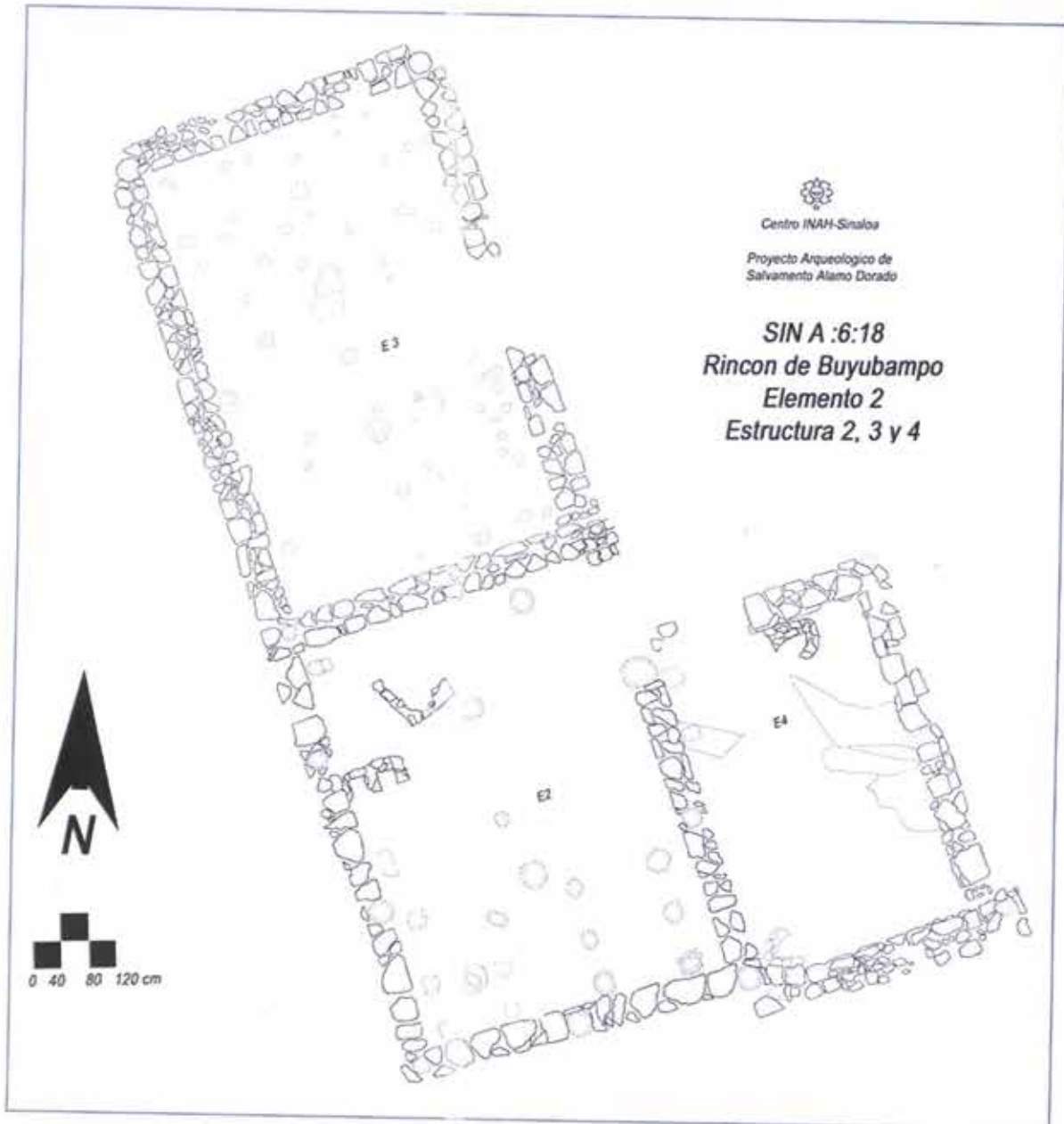


Figura 2. Dibujo en Planta de la Unidad 2.

10 x 4 m (Figura 2 y Fotografía 1). Los muros de los cuartos en la casa grande tienen cimientos de piedra laja careada con un grosor de 50-60 cm (Figura 3); en los pisos de los cuartos se encontraron hornillas en forma de "U" o "doble U", a veces con manos y metates usadas en actividades de molienda asociadas (Figura 2).

Encontramos numerosos hoyos de postes con la madera todavía preservada; la mayoría de amapa (*Tabebuia chrysantha*). Al parecer fueron utilizados para soportar los techos de estos cuartos de enormes dimensiones, los cuales requirieron de dos o tres hiladas de postes (Fotografía 2), de hasta 50 cm de diámetro, para sostener el techo. Los hoyos para los postes fueron excavados en la roca madre hasta 50 cm o más de profundidad. Los techos fueron contruidos con vigas cubiertas por terrada.

A unos 15 metros de esta casa grande (elemento 2) se encontró una pequeña estructura de aproximadamente 1.5 x 1.5 m (Fotografía 3). Este elemento contenía una alta cantidad de desechos de concha marina junto con las herramientas (pulidores, limadores, perforadores) utilizadas en la producción de ornamentos de concha, lo que indica que probablemente fue una bodega.

En la parte media del cerrito se excavó la unidad habitacional 15; se encuentra en la parte media del cerrito y está conformada por un cuarto de 8 x 8 m, posiblemente una bodega/granero, ubicado a 10 metros de la casa que no fue excavada. Se observan también (aunque no se excavaron) muros de retención y la construcción de terrazas en la pendiente de la colina que parece estar delimitando la unidad habitacional.

También se hizo una excavación de prueba en la unidad habitacional 3, donde la arqui-

tectura de la casa era mucho menos sustancial y se trataba de una casa de jacal o bajareque hecha totalmente de materiales perecederos. En el futuro será necesario investigar más este tipo de construcciones.

#### El conjunto artefactual

La mayoría de la cerámica recuperada pertenece a la tradición arqueológica regional conocida como "Río Sonora." Aunque la tradición de Río Sonora (fecha aproximadamente 200 a.C. a 1500 d.C.) generalmente está asociada con la serrana del este de Sonora, las investigaciones

Mochicahui, a unos 80-120 km hacia el suroeste. Esta cerámica tiene afiliación a la tradición arqueológica de Huatabampo en el norte de Sinaloa, y está fechada aproximadamente entre 1200-1450 d.C. Aparentemente, este tipo cerámico no fue producido en los otros sitios huatabampeños que se encuentran en el sur de Sonora, probablemente reflejando las influencias culturales procedentes de sus vecinos Aztatlantecos adyacentes hacia el sur.

También documentamos varias cerámicas con decoración policroma (Foto 6), esgrafiadas y



Fotografía 2: Vista de las hileras de hoyos de poste de la estructura 3

de Richard Pailles (1972, 1976<sup>a</sup>) demostraron que se extiende también al norte de Sinaloa. La cerámica de Río Sonora es caracterizada por un horizonte temprano de losa lisa café, seguido por un horizonte de losa roja y una predilección para losas texturizadas con diseños punteados e incisos (Fotografía 4).

La cerámica pintada más común en el sitio es del tipo Guasave Rojo-sobre-bayo (Fotografía 5), procedente de la región costera entre Guasave y

malacates afiliados a la tradición Aztatlán procedentes del centro y sur del estado de Sinaloa, y unos pocos tepalcates de Babicora policromo y Ramos policromo provenientes de la región de Paquimé en Chihuahua.

La lítica lasqueada incluye herramientas como cuchillos mezcateros, raspadores y por lo menos 50 puntas de proyectil. La industria lítica utilizó materia prima local, principalmente riolita, basalto, andesita y sílex. Metates de cuenco y metates tabu-



Fotografía 3: Estructura 1—posible bodega.

lares, con manos rectangulares, manos de canto, y las manos de extremo colgante son abundantes. Los pulidores para manufacturar ornamentos de concha son abundantes también; en el piso de la bodega (estructura 1) de la unidad habitacional 2 se encontraron juntos ocho pulidores especializados para el trabajo de concha, como si hubieran estado en una bolsa, y en la estructura 3 había también un conjunto de tres pulidores.

Dos centenares de conchas (desechos y ornamentos) fueron recuperados de las excavaciones del sitio, por lo menos 20 diferentes especies de concha marina (Bivalvos y gasterópodos fueron identificados) procedentes del Golfo de California y del Pacífico, con evidencia de la producción *in situ* de brazaletes de *Glycymeris* sp. (Fotografía 7) y ornamentos de otras especies. Dos pequeños fragmentos de navajas prismáticas de obsidiana y un cascabel de cobre (Fotografía 8) reflejan el intercambio con grupos del Occidente de México al sur; la región de Amapa, Nayarit, localizada aproximadamente 500 km hacia el sur, representa la zona más cercana donde se puede demostrar la probable producción

de implementos de cobre, al igual que la presencia de núcleos prismáticos de obsidiana indicativos de la producción de navajas prismáticas. El río Mocosoito, tradicionalmente considerado como la frontera septentrional de la tradición de Aztatlán, se sitúa a unos 100 km al sur.

Además, se encontraron algunos fragmentos de mayólica y unos pocos objetos de metal como botones, clavos y medallones, y que indican que el lugar fue ocupado hasta después del contacto español durante el siglo

XVI. Los tres medallones son de interés especial (Fotografía 7).

Esos objetos fueron encontrados en distintos lugares abajo del piso en el mismo cuarto (Estructura 3). Estos contextos sugieren que los medallones probablemente fueron intencionalmente escondidos. Curiosamente, uno de ellos es de origen británico (Figura 3A). Está fabricado de plomo o peltre, con huellas de que presentó una leve chapa de oro; muestra el escudo y dicho "DIEU ET MON DROIT" (Dios y mi derecho) de la monarquía británica actual, el dicho de la orden real del *garter* "HONI SOIT QUI MAL Y PENSE" ("vergüenza a él quien piensa mal de ello), una asociación aristocrática establecida en 1348, con membresía otorgada solamente por el rey/reina. El león al lado izquierdo simboliza a Inglaterra, mientras que el unicornio al lado derecho representa Escocia; en el cuadrante superior derecho del escudo interior se ven tres flores de lis, referentes a Francia, y en el cuadrante inferior izquierdo el arpa, icono de Irlanda. Aparentemente, este emblema de la monarquía fue adoptado en el año 1603 y, con pocos cambios, sigue en uso hasta ahora (footguards.



Fotografía 4. Los Camotes Inciso: cerámica de la tradición Río Sonora.





Fotografía 5. Guasave Rojo sobre Bayo



Fotografía 6. Tepalcate del tipo cerámico Culiacán Policromo Temprano

tripod.com/08HISTORY/08\_heraldry.htm).

Otro de los medallones es aparentemente de origen español (Figura 3B); posiblemente está hecho de peltre; el motivo es un escudo compuesto de tres leones acostados y un león parado. Además, en su parte inferior, presenta un mapa del continente Americano, mostrando México en el espacio central, com-

pletado con las líneas de latitud y longitud y las letras "MAR DEL ZUR" indicando el océano Pacífico, y "MAR DEL N" identificando el océano Atlántico y/o el mar Caribe, con una representación de una ballena arriba a la derecha del mapa. También se observan las letras "SS & EC" en el contorno de la pieza.

Obviamente, este medallón refleja varios atributos de los

mapas realizados en los siglos XVI y XVII. Parece que se dejó de designar al océano Pacífico como el Mar del Zur (Sur) durante la primera mitad del siglo XVII. Nos parece probable que este medallón represente un motivo militar, quizás conmemorativo de una campaña.

El origen del tercer medallón recuperado, probablemente manufacturado en bronce o cobre, con la inscripción del número "4" incorporando una cruz, y abajo las letras "SB" y una pequeña estrella contenidas dentro de un corazón todavía desconocido (Figura 3C). La cruz posiblemente identifica este objeto como un icono religioso, aunque no necesariamente. Cabe mencionar que este medallón es el único de los tres con un anillo para colgarlo de una cadena, aunque en este caso el motivo estaría volteado cabeza abajo. Dado los contextos de esos medallones, nos permiten considerar que posiblemente podrían representar obsequios regalados a los caciques y personajes importantes. También podrían representar objetos tomados de víctimas en batallas. Todavía seguimos en el análisis de los materiales recuperados, y nos falta la investigación detallada para poder identificar con certeza el significado de esos medallones, y solicitamos cualquier información, por parte de los lectores, sobre estos medallones.

La cronología de la ocupación del sitio

La temporalidad de la ocupación prehispánica del sitio resulta un poco vaga hasta el momento. La cronología de la tradición arqueológica de Río Sonora se construyó con base en solamente ocho fechas de radiocarbono, junto con dos fechas de hidratación de obsidiana y la identificación de tipos cerámicos procedentes de Sinaloa asociados con



Fotografía 5. Fragmento de Brazalete de Glycimeris

los conjuntos (Pailes, 1972:329). Pailes propone que la fase Venadito, el horizonte cerámico liso café más temprano, empezó alrededor del 200 d.C. y persistió hasta aproximadamente 500 d.C. (Pailes, 1976a:142). El tipo Venadito Café fue considerado un tipo idéntico al Huatabampo Café, y generalmente similar a la serie Alma de la vajilla Mogollón Café (Pailes, 1972:355-356).

La siguiente fase Batacosa, se caracteriza por la cerámica Batacosa Roja, y probablemente comenzó antes del 200 d.C. igual que la Venadito, y permaneció hasta el 700 d.C. A partir de esta fecha, Pailes divide la tradición Río Sonora en las regiones serrana alta y serrana baja. Las elevaciones bajas se caracterizan por la fase Cuchujaquí, que

se extiende hasta el periodo del contacto español.

La región serrana alta está representada por la fase Los Camotes (700 d.C. hasta aproximadamente 1250 o 1300 d. C.) y la fase San Bernardo (circa 1250 o 1300 d.C. hasta el contacto español); esta última fase refleja o una variante regional de la tradición Río Sonora o una posible intrusión de nuevas poblaciones que llegaron del norte o del este (Pailes, 1972:408). La continuidad de ocupación de la región serrana sureña sugiere una probable asociación con hablantes de cahita, y específicamente con tehueco o uno de sus vecinos cercanamente emparentados (Pailes, 1972:370-371, 394).

Al momento de contacto español, la región de Buyubam-

po fue ocupada por los Sinaloa. Los pueblos de los Sinaloa empezaban aproximadamente seis leguas arriba de la fortaleza de Montesclaros (hoy en día la ciudad de El Fuerte, Sinaloa), fuerte construido por Diego Martínez de Hurdaide entre 1604-1615 (Pérez de Ribas, 1944 I:342). En el año de 1533, había 20 o 25 pueblos con entre 100 y 300 casas de petates (Segunda Relación Anónima 1955:167). Los españoles estuvieron tan impresionados con la presencia de unos 20,000 guerreros armados con arco y flecha que no intentaron tomar esclavos, sino inmediatamente trataron la paz con los *caciques* de los Sinaloa (Segunda Relación Anónima, 1955:168).

Treinta años después, Baltasar Obregón, cronista de la expedición de Francisco Ibarra en 1564, (1988:77) describió el pueblo de Ciguini de los Cinaro (Sinaloa), con sus fortificaciones de madera a la manera de "torreones" (aunque Reff [1991:37] identifica este pueblo con los Ocoroni, el término Cinaro de Obregón casi seguramente es una variación de la palabra "Sinaloa", y su ubicación en el río Fuerte aparentemente confirma esta asociación). En Tepulco, el pueblo más grande de los Sinaloa (y desgraciadamente, probablemente bajo las aguas de la presa Miguel Hidalgo), la expedición de Ibarra encontró a 1000 guerreros divididos en cuatro escuadrones, todos con escudos, lanzas, arcos, flechas, macanas, adornados con muchos plumajes de pericos y pájaros del mar, concha marina, ornamentos de piedra, que estaban vestidos con pequeños taparrabos de algodón (Obregón, 1988:77-78). A lo largo del territorio de los Sinaloa, observó extensos campos del cultivo en todo el rededor del río Fuerte, con abundancia de maíz, frijol, calabaza y algodón (Obregón, 1988:79).



Fotografía 6. Cascabel de Cobre del tipo IC1a

La misión cabecera jesuita de San José de Toro fue establecida a unos 20 km hacia el noreste del sitio en el año 1620. Lamentablemente, este monumento histórico fue inundado con la construcción de la presa Miguel Hidalgo hace aproximadamente 50 años sin que se realizara ningún estudio o rescate arqueológico. Sin embargo, anticipamos poder revisar los archivos jesuitas de la visita de Toro para obtener información pertinente a la población indígena de la región.

después del contacto español a finales del siglo XVI o principios del siglo XVII. Sin embargo, la escasa cantidad, sugiere que el abandono del sitio ocurrió en un momento relativamente inmediato después del contacto.

Existen también evidencias de que cuando menos una de las estructuras fue reutilizada como un corral en tiempos históricos más recientes; encontramos una artesa (bebedero) de madera en el interior de la estructura 15, que también presentaba la construcción adicional de un pe-

que marca los límites del terreno de los propietarios particulares. Aunque el sitio está situado a la orilla de la población actual de Buyubampo, el lugar fue totalmente desconocido por los vecinos y, afortunadamente, no ha sufrido daños, se encuentra en un excelente estado de preservación. Cabe mencionar que los habitantes del pueblo de Buyubampo se han dedicado en una forma extraordinaria a la preservación del sitio, manteniendo vigilancia, y no ha sufrido saqueo



Fotografía 7: Medallones recuperados abajo del piso en la Estructura 3.

Basándonos principalmente en los tipos cerámicos recuperados en el sitio, podemos proponer que la ocupación inicial fue alrededor de los 1200 d.C. (aunque el componente de La Viuda refleja una ocupación un poco más temprana, alrededor de los 700 d.C.). La presencia de los materiales históricos indica que el lugar fue ocupado hasta

queño cuarto en su esquina noroeste, y resultó que el piso de la estructura había sido destruido por completo, sin duda atribuida a su uso posterior como un corral. Adicionalmente, muchas de las piedras utilizadas en la construcción de los elementos arquitectónicos del sitio fueron recolectadas recientemente para construir un muro de piedra

ni vandalismo en el año completo desde su intervención inicial.

#### Conclusiones preliminares

Los datos preliminares para la región serrana de la frontera Sinaloa-Sinaloa sugieren un patrón consistente con el noroeste de México/suroeste de los EUA, con asentamientos tempranos (probablemente de casas en fo-

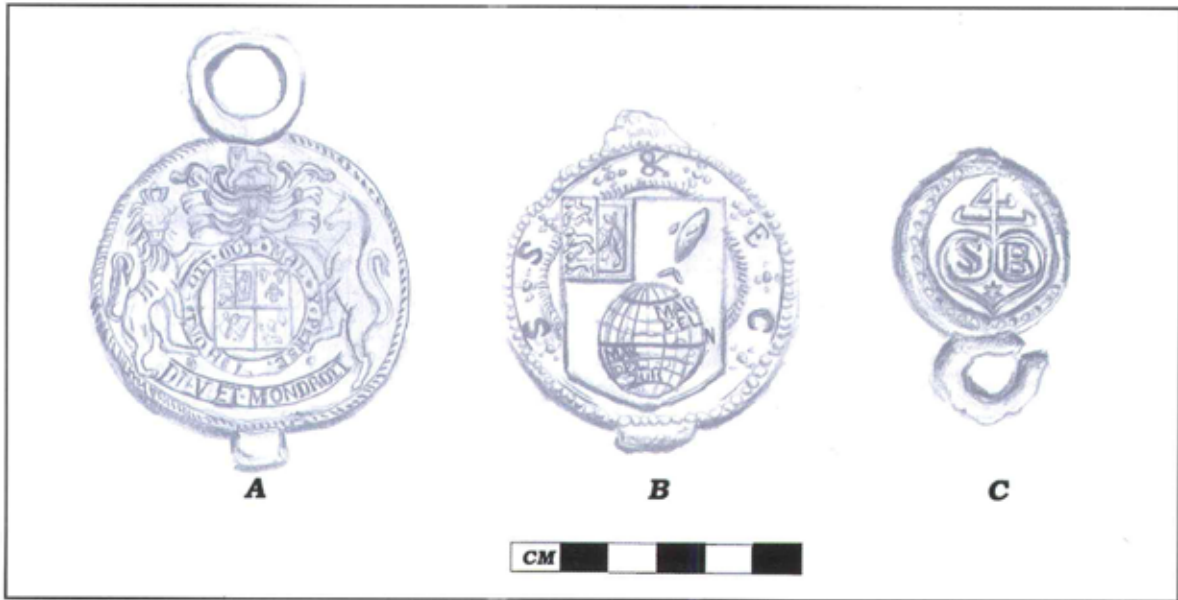


Figura 3. Medallones

sos) asociados con cerámica lisa café (Venadito Café, Batacosa Café), y son prácticamente indistinguibles de las comunidades de la tradición arqueológica Mogollón de la región de la frontera norte internacional. Con la excepción del sitio Rincón de Buyubampo, los sitios donde se ven restos arquitectónicos en la superficie son consistentes con la tradición de Río Sonora, con los tipos cerámicos de Batacosa Café, Batacosa Rojo, y Cuchujaqui Rojo asociados con entre 1-6 estructuras pequeñas indicadas por alineamientos de piedras. Los tipos cerámicos policromos procedentes de la región de Culiacán son escasos, y solamente se encuentran en los sitios de mayor tamaño.

Aparentemente, la tradición cerámica de Río Sonora se extiende hacia el sur hasta el valle del río Fuerte, donde este complejo se mezcla o es reemplazado por unos tipos de café liso y rojo liso semejantes, pero con una pasta distinta. La continuidad cultural conectando la tradición de Río Sonora con los grupos de Tehuaco y Sinaloa, que ocuparon esta región al mo-

mento de contacto español en el siglo XVI, es notable en la continuidad del conjunto artefactual. Hoy en día, sus descendientes han sido asimilados entre la comunidad Yoreme (Mayo).

La concha marina es abundante en los sitios de esta región, e inclusive se encuentra en los sitios pequeños, incluyendo *Glycymeris* sp., *Venus* sp., *Vermetus* sp., *Laevicardium* sp., *Trachycardium*, *Conus* sp. Y *Dosinia* sp. La técnica utilizada en la producción de los brazaletes de *Glycymeris* es idéntica a la de las tradiciones de Huatabampo y Trincheras. Cabe mencionar que la ausencia de concha marina en los sitios es generalmente un indicador confiable de los contextos poscontactos. Aparentemente, la producción de ornamentos de concha termina de manera abrupta con el contacto español, y supuestamente también es indicativa de la interrupción del intercambio de los bienes tradicionales y disolución del sistema de interacción de larga distancia.

No cabe duda que el sitio de Rincón de Buyubampo ocupó un lugar importante en la red de intercambio de productos e

información entre las sociedades complejas del Occidente de México y las sociedades de agricultores sedentarios del noroeste de la República y el suroeste de los Estados Unidos, como las tradiciones de Paquimé, Trincheras, Hohokam, y Anasazi. Aunque se pueden identificar algunos sitios arqueológicos como Amapa, Nayarit, El Ombligo (Guasave), Sinaloa y tal vez, Mochichahui, ubicado en el valle del río Fuerte a unos 10 km de Los Mochis, como nodos en esta red de intercambio del Pacífico, no se conoce absolutamente nada de la ruta hacia el norte desde el río Fuerte.

Sin lugar a dudas, el sitio de Paquimé, en el noroeste de Chihuahua, mantenía fuertes enlaces de interacción con el Occidente durante el periodo Medio, entre aproximadamente los años de 1200 y 1450 d.C. Aunque hoy podemos descartar el modelo planteado por Di Peso (1974) de que Paquimé fue establecido por pochtecas toltecas después de la caída de Tula, es obvio que los paquimeños del periodo Medio participaban en una red de intercambio con el Oc-

cidente, manifestado en la alta cantidad de cascabeles y otros objetos de cobre, unos cuantos malacates de origen Aztatlán o Chalchihuites, quizás las guacamayas, y especies de concha marina. La influencia cultural es evidente también en la difusión de ideología en la iconografía de los dioses mesoamericanos como Quetzalcóatl, Ehécatl, y Tláloc en Paquimé y otras regiones en el suroeste de los Estados Unidos. Recientemente, Christine VanPool (2003:696) propuso la idea de que la iconografía del tipo cerámico Ramos policromo representa una forma del chamánismo más relacionado con el Occidente, asimismo podría estar relacionada con los gobernantes de Paquimé.

Hasta la fecha hemos identificado dos rutas del intercambio en esta región; una ruta utilizó el arroyo Álamos (también conocido como el Cuchujaquí), y la otra siguió el arroyo Janalichahui, el cual corre paralelo al arroyo Álamos a una distancia de unos 20 km hacia el norte. Aparentemente, esas dos rutas se juntaron en la región del pueblo de Cuchujaquí, Sonora. La ruta que pasa por el arroyo Álamos probablemente fue controlada por los grupos Tehueco, quienes se asentaron a todo lo largo del arroyo cuchujaquí entre el río Fuerte hasta un punto todavía no conocido en las afueras del pueblo de Álamos de hoy. Mientras, la ruta que pasa por el arroyo Janalichahui fue controlada por los grupos Sinaloa.

Curiosamente, ambas rutas están reconocidas como caminos reales durante la época histórica/Colonial, aunque la ruta que pasa por el arroyo Álamos se convirtió el camino real principal entre los pueblos de El Fuerte, Sinaloa y Álamos, Sonora en el siglo XVIII. Tomando en cuenta que en 1536, Alvar Núñez Cabeza de Vaca y sus acompañantes náufragos por

fin encontraron sus compatriotas -los soldados de Diego de Guzmán quienes andaban en busca de esclavos- en las afueras de lo que hoy en día es Sinaloa de Leyva, sugiere que es muy probable que pasaran por una u otra de estas rutas. Nos parece muy probable también que esa misma ruta fue la que fue utilizada en el año 1539 por el fraile Marcos de Niza (que fue acompañado como guía por el náufrago, el esclavo moro, Esteban), Francisco Vásquez de Coronado en 1540, y por Francisco Ibarra en sus exploraciones hacia el norte en 1564.

Dada la importancia del descubrimiento de este "eslabón perdido" por los arqueólogos del INAH, se espera poder seguir con las investigaciones en el sitio durante varias temporadas más; con base en parte, en este trabajo, el Proyecto Norte de Sinaloa: Rutas de Intercambio recibió un apoyo a la ciencia básica de CONACYT por tres años. Este proyecto llenará un espacio en blanco y contribuirá a generar conocimientos relacionados con el intercambio de materiales e información, y

la integración cultural entre los márgenes norteños de las tradiciones "mesoamericanas" del Occidente y las del noroccidente de México y el suroeste de los Estados Unidos.

*Agradecimientos:* Queremos agradecer a los participantes del trabajo de campo, especialmente la arqueóloga Natalia Martínez, y los pasantes en arqueología Julio Vicente y Haydee Chávez de la ENAH, y Puin Morales, Carmen Caelen, y Josué Gómez de la UDLA. Nuestros trabajadores del pueblo de Batequis, Sinaloa. También, agradecemos el interés y apoyo por parte del C. Eduardo Astorga, presidente del Municipio del Fuerte, y el C. Lindolfo Reyes, presidente del municipio de Choix, y a los vecinos del pueblo de Buyubampo. El Ayuntamiento de El Fuerte nos proporcionó espacio para el laboratorio de arqueología en el Museo El Fuerte Mirador. Finalmente, la Minera Corner Bay S.A. de C.V. quienes proporcionaron los recursos necesarios y cumplieron con todas las obligaciones para llevar a cabo exitosamente este proyecto.



#### BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ Palma, Ana María, y Elisa Villalpando Canchota, "Informe del reconocimiento de superficie del Norte de Sinaloa y Sur de Sonora. Centro Regional del Noroeste", INAH, México D.F., 1979.
- BRAND, Donald, "Aboriginal Trade Routes for Sea Shells in the Southwest Pacific Coast", *Geography Association Yearbook*, volumen 4:3-10, 1935.
- BRANIFF, Beatriz, "Mesoamérica y el noroeste de México", *La Validez Teórica del Concepto Mesoamérica: XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, pp. 119-127. INAH, México D.F., 1990.

- CABRERO, María Teresa, "Rescate Arqueológico en Culiacán, Sinaloa", *Antropológicas* 3:39-65, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Mexico, 1989.
- CARPENTER, John, "El Ombligo en la Labor: Differentiation, Interaction and Integration in Prehispanic, Sinaloa, México", Tesis doctoral, Departamento de Antropología, Universidad de Arizona, Tucson. University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, s/f.
- CARPENTER, John, y Guadalupe Sánchez, "Proyecto Arqueológico Noreste de Sinaloa (Municipios de Choix y El Fuerte)", Informe Técnico de la Primera Temporada, Reporte preliminar entregado al INAH, México D.F., 2005.
- DI PESO, Charles, *Casas Grandes: A Fallen Trading Center of the Gran Chichimeca*, Northland Press, Flagstaff, Arizona, 1974.
- EKHOLM, Gordon F., "Results of an Archaeological Survey of Sonora and Northern Sinaloa", *Revista Mexicana de Antropología* 3(1):7-11, 1939.
- , "The archaeology of Northern and Western Mexico", *The Maya and Their Neighbors*, pp. 307-320. D. Appleton-Century Company, Inc., New York, 1940.
- , "Excavations at Guasave, Sinaloa, Mexico", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, volumen XXXVIII, Part II, New York, 1942.
- ESCÁRCEGA, Jesús Armando, "Geología de Sonora", *Historia General de Sonora*, editado por el Instituto Sonorense de Cultura, pp. 25-93. Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, Sonora, 1996.
- FELDMAN, Lawrence H., "Archaeomolluscan Species of Northwest Mesoamerica: Patterns of Natural and Cultural Distribution", *The Archaeology of West Mexico*, edited by B. Bell, pp. 225-239. Sociedad de Estudios Avanzados del Occidente de México. Ajiic, Jalisco, 1974.
- GILL, George, "The Prehistoric Inhabitants of Northern Coastal Nayarit: Skeletal Analysis and Description of Burials", Sin publicar, Disertación de doctorado, Department of Anthropology, University of Kansas, Lawrence, 1971.
- "Toltec Period Burial Customs Within the Marismas Nacionales of Western Mexico", *The Archaeology of West Mexico*, edited by B. Bell, pp. 83-105. Sociedad de Estudios Avanzados de Occidente de México, Ajiic, Jalisco, 1974.
- "Classic Period Human Skeletal Remains From Venadillo, Mound C. Appendix A", *Archaeological Investigations in the Marismas Nacionales Mound C, Venadillo, Sinaloa, Mexico*, Pantoc 7:47-57, 1984.
- KELLY, Isabel, "Excavations at Chametla, Sinaloa", *Ibero-Americana*:14, 1938.
- "Excavations at Culiacán, Sinaloa", *Ibero-Americana*:25, 1945.
- McGUIRE, Randall H., E. Charles Adams, Ben A. Nelson and Katherine Spielmann, "Drawing the Southwest to Scale: Perspectives on Macroregional Relations", *Themes in Southwestern Prehistory*, edited by George J. Gumerman, pp. 239-266. School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico, 1994.
- MENDIOLA, Francisco, "Petroglifos y Pinturas Rupestres en el Norte de Sinaloa", Tesis de la licenciatura en arqueología, ENAH, México D.F. 1994.
- MEIGHAN, Clement, "Archaeology of Sinaloa.", *Handbook of Middle American Indians*, volumen 11, edited by G.F. Ekholm and I. Bernal, pp. 754-767. University of Texas Press, Austin, 1971.
- OBREGÓN, Baltasar de, *Historia de los Descubrimientos Antiguos y Modernos de la Nueva España Escrita por el Conquistador en el Año de 1584*, Editorial Porrúa, S.A., México D.F. 1988.
- PAILES, Richard, "Archaeological Reconnaissance of Southern Sonora and Reconsideration of the Rio Sonora Culture", Disertación de doctorado, Department of Anthropology, Southern Illinois University, Carbondale, 1972.
- "Recientes investigaciones arqueológicas en el sur de Sonora", *Sonora: Antropología del Desierto*, Colección Científica Diversa, número 27, INAH-SEP, pp. 137-155, México, 1976a.
- "Relaciones Culturales Prehistóricas en el Noroeste de Sonora", *Sonora: Antropología del Desierto*, Colección Científica Diversa, número 27, INAH-SEP, pp. 213-228, México, 1976b.
- "The Rio Sonora culture in prehistoric trade systems", *Across the Chichimec Sea: Papers in Honor of J. Charles Kelley*, edited by Carroll L. Riley and Basil C. Hedrick, pp. 134-143, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1978.
- PÉREZ de Ribas, Andrés, *Historia de los Triunfos de Nuestra Santa Fe entre Gentes las Más Bárbaras y Fieras del Nuevo Orbe* (1645), tres volúmenes, Editorial Layac, México, 1944.
- REFF, Daniel, *Disease, Depopulation and Culture Change in Northwestern New Spain, 1518-1764*. University of Utah Press, Salt Lake City, 1991.
- RILEY, C., and B. Hedrick, editores, *Across the Chichimec Sea: Papers in Honor of J. Charles Kelley*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1978.



A

- SANDERS, William T., and Barbara J. Price, *Mesoamerica: The Evolution of a Civilization*. Random House, New York, 1968.
- SAUER, Carl, "The Road to Cibola", *Ibero-Americana*:3, 1932.
- ..... "The Distribution of Aboriginal Tribes and Languages in Northwestern Mexico", *Ibero-Americana*:5, 1934.
- ..... "Aboriginal Population of Northwestern Mexico", *Ibero-Americana*:10, 1935.
- SAUER, Carl, y Donald Brand, "Aztatlán, Prehistoric Mexican Frontier on the Pacific Coast", *Ibero-Americana*:1, 1932.
- SANTOS, Joel, "Informe del rescate arqueológico realizado en el sitio de "El Opochi", Sinaloa", Informe entregado al Consejo de Arqueología, INAH, México D.F., 2004.
- "Segunda Relación Anónima de la Jornada que hizo Nuño de Guzmán á la Nueva Galicia", *Memoria de los servicios que había hecho Nuño de Guzmán desde que fue nombrado gobernador de Pánuco en 1525*, anotado por Manuel Carrera Stampa, pp. 165-176. José Porrua e Hijos, México.
- SCHMIDT, Robert H., Jr., "A Geographical Survey of Sinaloa", *Southwestern Studies, Monograph*, número 50. Texas Western Press, University of Texas, El Paso, 1976.
- SCOTT, Stuart D., "Archaeological Reconnaissance and Excavations in the Marismas Nacionales, Sinaloa and Nayarit, Mexico", edited by Stuart D. Scott. *West Mexican Prehistory*, Part 3. Preliminary Report: Summer, 1969. State University of New York at Buffalo, Department of Anthropology, Buffalo, 1969.
- ..... "Sinaloa and Nayarit, Mexico. Archaeology and the Estuary: Researching Prehistory and Paleoecology in the Marismas Nacionales, Mexico", *The Archaeology of West Mexico*, editado por Betty Bell, pp. 51-56. Sociedad de Estudios Avanzados del Occidente de México, Ajijic, Jalisco, México, 1974.
- ..... "The Coastal Composition of Northwest Mesoamerica". Ponencia presentada en el Center for Indigenous Studies Round-Table on New World Prehistory: Cultural Dynamics of Precolumbian West and Northwest Mesoamerica, Marzo 22 al 24, 1992, en Phoenix, Arizona, 1992.
- SHENKEL, J. Richard, "Cultural Adaptation to the Mollusk: A Methodological Survey of Shellmound Archaeology and a Consideration of the Shellmounds of the Marismas Nacionales, West Mexico", Disertación de doctorado, Department of Anthropology, State University of New York at Buffalo, University Microfilms, Ann Arbor, 1971.
- SNEDAKER, Samuel C., "The Calón shell mound: An ecological anachronism", *Archaeological Reconnaissance and Excavation in the Marismas Nacionales, Sinaloa and Nayarit, Mexico.* *West Mexican Prehistory*, Part 5, Stuart Scott, editor, State University of New York at Buffalo, 1971.
- TALAVERA, Jorge Arturo y Rubén Manzanilla, "Proyecto de Investigación y Salvamento Arqueológico en Mochicahui, Sinaloa", *Antropología* 34:22-27, 1991.
- UPHAM, Steadman, "Interaction and Isolation: The Empty Spaces in Panregional Political Systems", *Resources, Power, and Interregional Interaction*, edited by P. Urban and E. Schortman. Plenum Press, New York, 1992.
- VANPOOL, Christine, "The Shaman-Priests of the Casas Grandes Region, Chihuahua, México", *American Antiquity* 68(4):696-717, 2003.
- VICENTE, Julio, "Informe de rescate arqueológico realizado en el sitio arqueológico La Colorada, Municipios de Culiacán y Navolato", Sinaloa, 2005.
- YOMA, Rebeca, "Informe Final del Proyecto Huites", Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología del INAH. México D.F., 1993.



Proyecto arqueológico del Ex Colegio de Niñas

## Historia dramática de un edificio en cuatro actos: el Colegio de Niñas, Casino Alemán, Teatro Colón y Club de Banqueros

\* Arqueólogo Mauricio Gálvez Rosalez  
Dirección de Estudios Arqueológicos-INAH

Arqueólogo Víctor Joel Santos Ramírez  
Centro INAH Sinaloa

*A la memoria  
del Maestro Guillermo Pérez Castro Lira*



Sujeción del pueblo Anenecuilco. Códice Azoyú 1, anverso, folio 19 (tomado de Vega, 1991)

### PREÁMBULO

Las calles y edificios del Centro Histórico de la Ciudad de México conservan una identidad propia, la referencia de un antiguo nombre, la arquitectura de una época, una fecha memorable, la vida y los relatos de sus habitantes; las huellas inexorables de su historia. La memoria de la Ciudad es recordada día a día por sus antiguos edificios y espacios arquitectónicos, fieles testigos e ineludibles jueces de su pasado y presente. La mayoría de los edificios históricos, que hoy en día encontramos en el centro de la Ciudad, han sido modificados en distintos periodos; su arquitectura es producto de las intervenciones que transformaron sus formas y readecaron sus espacios. En este sentido, es difícil determinar su originalidad, pues ésta, como los mismos edificios, no corresponde tan sólo a la terminación de su fábrica; comprende también los procesos que dignificaron su arquitectura. De alguna manera, la historia de cada edificio es comparable a una obra teatral, en el que escenas de diferentes épocas se encuentran accidentalmente en un mismo lugar.

En la actual esquina que forman las calles de Bolívar y 16 de septiembre, en el Centro Histórico

de la Ciudad de México, se localiza un antiguo edificio que, hasta hace poco, todavía era conocido por su nombre legendario: el Colegio de Niñas, un inmueble de fachada austera y grandes dimensiones. Su construcción comenzó alrededor del año 1552, a un costado de la calle de la acequia, en los solares que pertenecieron a un vecino español de nombre Francisco Gómez. La obra fue concluida en 1578, su dirección estuvo a cargo del renombrado arquitecto Claudio de Arciniegas. En el siglo XVIII, otro célebre arquitecto, Lorenzo Rodríguez, llevó a cabo su restauración, le añadió el tercer nivel. Posteriormente, el arquitecto Iniesta Bejarano, concluiría los trabajos.

Con la desamortización de los bienes de la iglesia, a partir de las *Leyes de Reforma*, el edificio y sus bienes fueron incautados, la propiedad fue fraccionada para su venta a particulares. El templo pasó a manos de la Colonia Francesa de México; en una parte del inmueble fue instalado el Casino Alemán, en tanto que el lado norte fue demolido para construir el Hotel *Havre*, el resto fue destinado a comercios en la planta baja y viviendas en la alta. En 1908, el patio mayor del Colegio



fue modificado para adaptar las galerías del Teatro Colón, los arcos fueron tapiados y la escalera demolida para construir el foro; en la fachada del segundo piso se abrieron vanos para crear los ventanales y balcones con decoraciones afrancesadas.

Difícilmente podríamos entender en la actualidad la conformación que tuvo el inmueble en su primera etapa como *Colegio*, pues el edificio actual representa sólo una parte de lo que fue el complejo arquitectónico. El Colegio de Niñas estuvo conformado por otras construcciones; la iglesia de la virgen de Lourdes, localizada a un costado del inmueble, formaba parte del conjunto. En el lado norte, sobre la actual calle 16 de septiembre, existieron otras construcciones que también formaron parte de éste y de las cuales, por cierto, ya no quedan ni sus cimentaciones, pues en su lugar se halla un estacionamiento subterráneo. El edificio se encontraba en el paso de la acequia real; circundado parcialmente por un afluente de agua que corría de oriente a poniente y que daba vuelta hacia el sur, justo en el sitio donde se localizaba el edificio del colegio.

El inmueble que se observa en la actualidad corresponde a las remodelaciones que se le hicieron cuando fue Casino Alemán, pero sobre todo, cuando fue transformado en el Teatro Colón. De la planta original del antiguo Colegio de Niñas (cuyo complejo, se encontraba delimitado por las actuales calles de Bolívar, Venustiano Carranza, Gante y 16 de Septiembre), solamente perduran la Iglesia y una parte del claustro principal; localizado al norte del templo, en la esquina de Bolívar y 16 de Septiembre. El resto del complejo arquitectónico desapareció en su totalidad.

El edificio es producto de cuatro etapas arquitectónicas y de historias radicalmente opues-

tas, pero vinculadas en el desarrollo de un mismo conjunto arquitectónico. Fue construido para una causa noble: brindar estancia y educación a las niñas pobres, función que tuvo por más de doscientos años. De alguna forma, sus amplios aposentos y solidez arquitectónica impidieron que se llevara a cabo su completa destrucción; contrariamente, se convirtieron en la escenografía de espacios de divertimento; primero, como el Casino Alemán, un lugar de alegres reuniones y suntuosas fiestas. Después, se transformó en el Teatro Colón, un escenario de aplaudidas representaciones musicales. Finalmente, se convertiría en lo que es hoy la sede del Club de Banqueros de México.

La historia del inmueble no es muy diferente a la de muchos otros que se encuentran en el centro de la Ciudad, con un desenlace controvertido y en cierta forma, trágico. La historia tendrá que ser justa y colocar al edificio en el lugar que le corresponde, aunque conservará para siempre las marcas en su arquitectura y los matices de los profundos contrastes de la sociedad en todas sus épocas.

El Colegio de Niñas. La edificación de una institución benéfica  
Al concluir la Conquista española, comenzó la construcción de una nueva Ciudad; los nuevos edificios fueron erigidos sobre las ruinas del asentamiento prehispánico. La sociedad indígena, profundamente lastimada, no tuvo otra alternativa que participar en esta recomposición. Durante las primeras décadas, la Ciudad se encontraba étnicamente dividida; la labor de los religiosos fue enorme para lograr su homogenización, pero insuficiente; los brotes de un nuevo problema comenzaron a aparecer en las calles de la nueva ciudad, un importante número de niños indígenas y mestizos, producto del violento cambio cultural, se encontraban huérfanos y sin hogar. No era permisible, en una sociedad cristiana, que niños de cualquier etnia o clase social vivieran en el desamparo, sin alimentación, vestido y sin instrucción religiosa. La situación cada vez era más preocupante; las autoridades civiles y eclesiásticas emprendieron la búsqueda de una solución rápida y satisfactoria.



El noble 3-Mono es sacrificado en Huilotepec. Códice Azoyú 1, anverso, folio 17 (tomado de Vega, 1991)

El obispo Fray Juan de Zumárraga, cuya labor destacó durante las primeras tres décadas del virreinato por proteger y brindar educación a los indígenas, además de promover el establecimiento de conventos y colegios que difundieran la nueva religión, planteó la necesidad de construir:

...un monasterio grande en que quepan mucho número de niñas, hijas de indios, tomadas de sus padres desde seis o siete años abajo, para que sean criadas, doctrinadas e industriadas en el dicho monasterio cerrado, porque es así la condición y costumbres de los indios, que tiene comúnmente todos los principales a sus mujeres e hijas en estrecho encerramiento, y así las darian de mejor gana que las dan; y que llegadas a los doce años se desposen con los muchachos que se crían en los monasterios, y con las bendiciones de la Iglesia fuesen entregadas a sus maridos; porque, según su complexión e inclinación, conviene casarlos desde pequeña edad, para que Dios no sea ofendido, y cesen los delitos nefandos" (Zumárraga, citado por Porras Muñoz, 1988:110).

La labor que emprendió el obispo Zumárraga estuvo acompañada por el esfuerzo de otras instituciones: gremios y cofradías que prestaban auxilio económico en la realización de empresas benéficas. En el año de 1548 se funda, en el convento de San Francisco, la cofradía de la Caridad, la cual, cuando se trasladó a la Catedral de México, añadió a su nombre el título de Santísimo Sacramento. Esta hermandad fundó, en el año de 1548, el Colegio de Santa María de la Caridad

para niñas mestizas y españolas (Muriel, 1993:155). El obispo Zumárraga no fue el único religioso que se preocupó en proteger a las niñas, también lo hizo Fray Pedro de Gante, quien al parecer tuvo mucho que ver en la instauración del Colegio de Niñas (Rivera y Cambas, 1882:226-228).

A la mitad del siglo XVI, eran varios los colegios erigidos por las órdenes religiosas, abocados a la educación de niños y niñas, tanto indígenas, mestizos como criollos y españoles. Artemio Valle y Arizpe, refiriéndose a la Ciudad en aquella época, señaló la existencia de dos colegios edificadas e instituidos por religiosos franciscanos:

Hay otro que llaman de las niñas, que se fundó con el mismo intento, y ahora hay recogidas en él muchas doncellas y nobles, y de allí las sacan para casarlas y darles estado. Estos dos colegios cogen en medio a San Francisco: el de niños a la parte del poniente y el de niñas a la del oriente, y están espaldas con espaldas, y es la razón, porque por orden de los frailes de esta orden fueron edificadas e instituidos, y aun al principio administrados (Valle y Arizpe, 189:1988).

El primer colegio descrito por Valle y Arizpe coincide con la ubicación de nuestro edificio, es el Colegio de Niñas, construido a partir de 1552 con el patrocinio de la Archicofradía de Catedral. Fray Juan de Torquemada, por su parte, aclararía que "se fundó para niñas pobres é hijas de españoles habidas en indias; pero después ya estaban recogidas en él doncellas nobles". En 1554, el inmueble estaba conformado por: el refectorio, la cocina, el



Sometimiento del pueblo de Tlaxco. Códice Azoyú 1, anverso, folio 19 (tomado de Vega, 1991)

cuarto de despensa, la enfermería, una botica, la portería y el locutorio con reja; su conformación era similar al de todas las instituciones educativas femeninas de la época. Posteriormente, tuvo también una sala de niñas para su enseñanza y una sala de labores para doncellas, cuartos para la rectora, otros para las sirvientas y para los esclavos varones. En las áreas domésticas se localizaban los lavaderos, los baños y lugares comunes o excusados (Muriel, 1993:157).

A finales del siglo XVI, el Colegio de las doncellas, mejor conocido como el Colegio de Niñas, comprendía una manzana completa en una zona poco poblada de la Ciudad, la cual mantuvo, hasta la desamortización de sus bienes en el siglo XIX. El terreno donde se encontraba asentado era irregular y se encontraba delimitado por la calle del Colegio de Niñas (Bolívar),<sup>1</sup> el callejón de Dolores (hoy 16 de Septiembre) y la calle de Zuleta o Estampa (hoy Venustiano Carranza). La fachada y acceso principal, se localizaba en la calle que llevaba el nombre del colegio, al igual que la iglesia. La casa de los capellanes del colegio y varios locales comerciales, se encontraban en

<sup>1</sup> En un principio a esta calle se le conoció como Mérida, en honor a uno de los conquistadores y, que tenía en propiedad dos predios sobre ella, Alfonso Mérida.

la calle de Zuleta. Hacia el poniente, más o menos donde en la actualidad se encuentra la calle de Gante, corría diagonalmente la continuación de la acequia real, la cual pasaba por la plaza principal de la Ciudad de México. La acequia se encontraba delimitada por altas bardas; el espacio que se formaba entre las construcciones y las bardas de la acequia era el de la huerta del colegio. El callejón de Dolores (16 de septiembre), como lo expresa su nombre, indicaba que la calle se encontraba cerrada por las bardas de la acequia.<sup>2</sup>

En el siglo XIX, con la entrada en vigor de las *Leyes de Reforma*, los bienes del colegio, al igual que el de otras escuelas, corrían el riesgo de ser incautados, lo que generaría inevitablemente un problema de carácter social, pues ante la inexistencia de otras instituciones educativas, no había quien se hiciera cargo de los niños y niñas que vivían en los colegios. Fue entonces cuando intervino Melchor Ocampo, quien al recordar la defensa que hicieron los miembros de la Cofradía de Aranzazú del Colegio de las Vizcainas, debido a las intromisiones de las autoridades eclesiásticas, declaró el 6 de enero de 1861, al colegio de Vizcainas, como "un establecimiento de educación no eclesiástico, sino meramente secular, cuyo patronato residía antiguamente en el Rey y hoy en la Nación". Por consiguiente, exceptuó sus bienes de la nacionalización. En cuanto a la Cofradía de Aranzazú, ésta se transformó en una "junta directiva", un nombre más acorde con la época.

El 8 de marzo de este mismo año, el gobierno reformista tomó la decisión de exceptuar de la nacionalización los bienes del *Colegio de Niñas* (Bazant, 1971:232). Sin embargo, no fue suficiente para salvarlo de la crisis que sufrieron todas las instituciones educativas. Desde su fundación, el colegio fue sostenido económicamente por una institución benefactora, la cual, al aplicarse las leyes de Reforma, tenía que sujetarse a las disposiciones que la obligaban a nacionalizar sus bienes. A partir de 1861, las cofradías y archicofradías dejaron de aportar donativos a los colegios. La riquísima Cofradía de Aranzazú, cuyos integrantes eran comerciantes españoles de Vizcaya, sostenía al *Colegio de San Ignacio*, hoy conocido como *Colegio de las Vizcainas*, mismo que albergaba a 140 alumnas. Por su parte, la Archicofradía del Santísimo Sacramento en Catedral sostenía al *Colegio de Santa María de la Caridad*.

La crisis se acentuó en 1862, los colegios y demás instituciones educativas no pudieron ser sostenidos por el gobierno reformista. Fueron clausurados y sus propiedades vendidas a particulares. El Colegio de las Vizcainas excepcionalmente logró salvarse, no todos corrieron con la misma suerte. El Colegio de Niñas, al no poder solventar sus apremios financieros, fue clausurado en septiembre de 1862. Las colegialas fueron trasladadas al Colegio de las Vizcainas, cuyo recinto solamente albergaba a niñas nobles. Fue ésta la primera ocasión en que niñas de diferentes clases sociales tuvieron que convivir, tomar clases y compartir deberes en un mismo colegio (Rivera y Cambas, 1882:226-228).

El dinero recaudado por los bienes del Colegio de Niñas fue destinado para cubrir los sueldos de los empleados gubernamentales y recompensar a las personas que brindaron servicios a la patria. El inmueble fue valuado



Parcelas de maíz como tributos. *Códice Azoyú 1*, anverso, folio 19 (tomado de Vega, 1991)

<sup>2</sup> La acequia real, "llegaba desde la Viga al celebre Puente de la Leña y de éste partía rebosante agua hasta llegar a un costado del Palacio Virreinal, de donde continuaba recto por enfrente de los portales de las Flores y del Ayuntamiento y se metía después por en medio de las calles que luego tuvieron los nombres de Tlapaleros, Refugio, Coliseo Viejo, Callejón de Dolores, y daba fin, tras de ese largo recorrido, en la calle del Colegio de San Juan Letrán y de allí continuaba hasta Santa María la Redonda. Todas ellas son las que forman la amplia Avenida del 16 de Septiembre" (Valle y Arizpe, 1988:13). Es decir, corría desde La Viga hasta la actual calle de Roldán, después hacia el oriente, por las actuales calle de La Corregidora, pasaba enfrente del edificio del Ayuntamiento (hoy sede del Gobierno del D. F.), seguía por 16 de Septiembre, ya en descampo, su afluente llegaba a Santa María la Redonda (en la actualidad Rivera de San Cosme).

de la forma siguiente: Edificio principal \$120,836.65; Iglesia \$41,931.30; Casa adjunta del capellán \$10,869.00. En total, se estimó su valor en \$173,636.95. El edificio fue comprado por la sociedad Gargollo y Collado, conocidos hombres de negocios en aquel tiempo, mediante el pago de más de \$77,000 en bonos y \$43,000 en efectivo (Bazant, 1971:232).

En las litografías y fotografías que han llegado hasta nosotros, así como a través de las descripciones de quienes lo conocieron en el Virreinato y durante los primeros tiempos del México independiente, es posible observar al alto y majestuoso edificio del colegio, forrado con piezas de tezontle rojo, accesos restringidos siguiendo la norma de todas las instituciones religiosas, escasas puertas y las ventanas necesarias para mantener la iluminación hacia el interior del edificio. El interior del conjunto se encontraba distribuido a través de varios claustros.<sup>3</sup> El principal era rectangular con pilastras y arcos de medio punto rebajados. En su construcción se empleó piedra de Tenayuca, material con el que también se enlosaron los corredores (Muriel, 1993:177). Los guardapolvos de los muros estaban recubiertos con piedra de recinto.

En sus interiores y exteriores, el conjunto tuvo diversos y variados tipos de pisos; desde simples apisonados, cantos rodados, lajas de cantera rosa, recintos, azulejos, cemento, mosaico, inclusive losetas en sus últimas ocupaciones. Los patios postineados, los pasillos de los claustros con techumbre de bóveda. En el frontis, el acceso precedido por un enorme portón, las jambas y dintel almohadillados; a cada la-

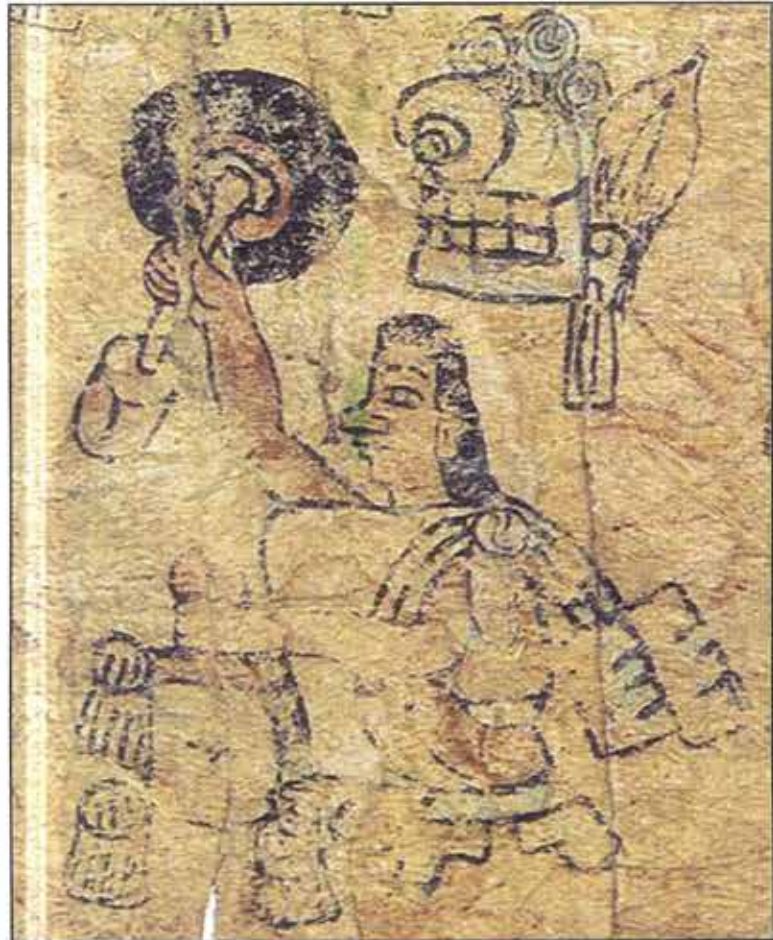
do, amplias ventanas enrejadas y ojos de buey de perfiles barrocos. Enmarcando el segundo nivel de la fachada, un amplio balcón central con salientes de cantera y barandales de hierro vizcaíno, el ventanal enmarcado con cantera y cerrado por una sencilla puerta; a los lados y seguidos en hilera, otros balcones menores, con terminados también de hierro vizcaíno, siguiendo el orden arquitectónico.

#### El casino Alemán. La fragmentación y el destino incierto del complejo arquitectónico

Alrededor del año 1870, el edificio principal del antiguo Colegio de Niñas se convirtió en el Casino Alemán: un centro de reuniones

de la colonia alemana residente en la Ciudad de México. En realidad, el casino comprendió sólo una parte del colegio, pues como señalamos anteriormente, éste se encontraba conformado por varias construcciones, que fueron vendidas de forma separada, teniendo diversos usos.

A Finales del siglo XIX, de acuerdo con los planos de la ciudad en esta época, el conjunto del antiguo Colegio de Niñas se encontraba dividido de la siguiente manera: en la esquina que hoy forman las calles de Venustiano Carranza y Bolívar se encontraba la iglesia del Colegio, la actual iglesia de Nuestra Señora de Lourdes; hacia el poniente, sobre la calle de Carranza, se encontraba la Herrería y Cerrajería



Señor Muerte-Caracoles. Códice Azoyú 1, anverso, folio 1 (tomado de Vega, 1991)

<sup>3</sup> De acuerdo con Guillermo Pérez Castro fueron ocho los claustros del Colegio, pero Josefina Muriel señala que solamente fueron tres.

francesa, establecida el año de 1858. En la actual esquina de 16 de Septiembre y la calle de Gante, se encontraba la bodega de José M. del Río; enseguida, hacia el oriente, se localizaban los talleres de las Diligencias Generales (cuya casa se encontraba enfrente). Finalmente, en la porción de lo que hoy es la esquina de 16 de Septiembre y Bolívar, se encontraba el Hotel *Havre*; entre el edificio de la iglesia y el hotel, se encontraba el Club o Casino Alemán (Popper Ferry, 1883).

Frente al edificio, sobre la actual calle de Bolívar, había un pequeño jardín (el cual existe todavía); tiene en su fuente una gran rana de metal que toca una guitarrilla, a la que los limpiabotas veneran como una deidad. En la esquina de este jardín (las calles de Bolívar y Venustiano Carranza), se halla el reloj que la colonia turca regaló a la Ciudad con motivo de la celebración del primer centenario del México Independiente (Valle y Arizpe, 1988:187). A finales del siglo XIX, en la esquina de las antiguas calles de Colegio de Niñas y Dolores, se localizaba la Cantina Montecarlo (Valle y Arizpe, 1988:291). El espacio descrito como jardín, es en realidad, el único vestigio que quedó de la antigua plaza del Colegio de Niñas.

El Casino Alemán, de acuerdo con la nomenclatura de la época, se localizaba en la esquina de las calles del Colegio de Niñas y de la Independencia; su entrada era precedida por un ancho portón, por el cual se accedía a un patio lleno de árboles y de ameno jardín; una escalera blanca conducía a la planta superior, donde se encontraban las distintas salas del casino: el comedor, la cantina, la biblioteca,



Conquista de Quechultenango (?) por parte del noble guerrero Murciélagu. *Códice Azoyú 1*, anverso, folio 20 (tomado de Vega, 1991)

los salones de tertulia y el gran salón en el que tan a menudo se celebran bailes, conciertos y fiestas sociales. La colonia alemana gustaba de celebrar reuniones para estrechar sus lazos de amistad y simpatía. "Hace ya cerca de treinta años está situado este casino; antes se localizaba en el segundo piso de la actual Droguería de la Palma, y en el mes de junio próximo se mudará al callejón de López, a la casa en que estaba antes la 6ª Demarcación de Policía" (El Mundo Ilustrado, año de 1906).

#### El Teatro Colón.

Una remodelación decorosa, la magia del arte teatral

En la primera década de siglo XX, el inmueble sufrió una nueva transformación, se convirtió en uno de los varios salones de espectáculos que estuvieron en boga durante el porfiriato, el famoso Teatro Colón. El inmueble, fue comprado por inversionistas españoles, quienes decidieron convertirlo en teatro debido a la alta demanda que tuvieron los espectáculos durante aquella época en la Ciudad de México.

Los propietarios eran representados por la firma del Sr. Bustillo y del Prado; la construcción y remodelación del edificio, estuvo a cargo del Ingeniero español don Emilio González del Campo.<sup>4</sup> El decorador fue el señor Nicola Allegretti.

El teatro tuvo un pórtico amplio y elegante, lo mismo, las escaleras y todos los demás detalles del edificio. La sala constaba de tres pisos de palcos, en el área central el anfiteatro, el cuarto piso era la galería. El número de palcos era de 40, además del presidencial; las lunetas eran 800. En total, tenía capacidad para dos mil espectadores. La sala era de estilo renacentista, dominaban los colores blanco y oro, la pasamanería de los palcos era dorada y con colgaduras de peluche. El escenario se encontraba enmarcado por cuatro esbeltas y majestuosas columnas corintias, sobre las que descansaba el arco escénico, coronado por un gran medallón de cuyos lados salían dos flamas, como si estuviera alado.

La hermosa cúpula, artis-

<sup>4</sup> Este Ingeniero también construyó el edificio del Casino Español, que se encuentra en la calle Isabel la Católica del Centro Histórico de la Ciudad de México.

tica y elegantísima, descansaba sobre columnas de hierro; se elevaba sobre una cornisa blanca y dorada y un friso de adornos ligeros. La cúpula se dividía en ocho partes, cada una con esbeltas ménsulas que sostenían el cielo raso; entre cada ménsula, había una ventana en forma de parrilla que servía para la ventilación de la sala. La cúpula estaba adornada con artísticos bajorrelieves de exquisita factura; el cielo raso de forma semicircular, dividido en ocho cuadros con hermosas pinturas representando las artes teatrales. Entre los cuadros, se formaban arcos, en donde fueron colocados los retratos de los más renombrados compositores musicales.

En el centro del teatro colgaba una hermosísima araña de exquisito gusto, adornada con hojas de oro, con más de 400 lámparas eléctricas, las cuales, junto con las de los arbotantes, hacían un total de 700 luces, con lo que se obtenía una gran iluminación. El bellissimo telón de boca estaba formado por un grupo de 70 figuras alegóricas que representaban el triunfo de la civilización. En el centro, las figuras de la Civilización y el Progreso avanzaban hacia otras, entre las que descollaban las Ciencias, las Artes, la Industria y el Comercio; al fondo, en la oscuridad, el pueblo representado por personas, sumidas aún en la ignorancia. Al lado izquierdo, entre nubes vaporosas, la estatua del insigne navegante Cristóbal Colón, coronada por el genio.

El escenario de madera estaba construido con los últimos adelantos tecnológicos, sin faltar ningún mecanismo para poder representar en éste, las más complicadas obras y bailes modernos. El espacio de la orquesta estaba conformado por una caja armónica del sistema wagneriano. El telón era de amianto y en cada piso había cuatro bocas de agua

que serían utilizadas en caso de incendio. Podía asegurarse que el Teatro Colón era digno, en todos los conceptos, de la hermosa capital mexicana: "mereciendo calurosos plácemes sus propietarios, el ingeniero Señor del Campo y el decorador Señor *Allegretti*" (Diario Ilustrado, Domingo 2 de Mayo de 1909, página 3).

El Teatro Colón tuvo un periodo de auge de dos décadas; en el año de 1924, se convirtió en el Imperial Cinema; funcionó como cine y teatro hasta 1951. En 1952 la Unión Nacional de Autores (hoy Asociación Nacio-

do monumento histórico (Archivo de la Dirección de Monumentos Históricos-INAH).

El Club de Banqueros. El rescate del inmueble histórico, su onerosa e infame restauración. El inmueble, a pesar de algunos intentos que hubo por conservarlo, fue abandonado en 1953.\* A partir de entonces, comenzó su deterioro hasta convertirse casi en una ruina. En la década de los noventa, el edificio fue adquirido por el Club de Banqueros de México, con el propósito de restaurarlo y convertirlo



El noble guerrero Coyote con vaho, reconquista de Tlatzala. Códice Azoyú 1, anverso, folio 20 (tomado de Vega, 1991)

nal de Actores) lo acondicionó para llevar a cabo su temporada de teatro mexicano. En Abril de 1953, el productor y director Humberto Proaño estrenó en su escenario la comedia "Atentado al pudor" de Carlos Prieto, con Ignacio Retes como intérprete principal. Éste fue el último espectáculo presentado en su escenario, ya que poco tiempo después fue clausurado (Magaña Esquivel, 1974:97-99). Previamente, en el año de 1930, al amparo de la Ley del 30 de Enero de ese mismo año, el edificio del excolegio de Niñas, propiedad entonces de Edificio Colón y Anexas S. A., había sido declara-

en la sede de su organización. La dirección de las obras estuvieron a cargo del arquitecto Ricardo Legorreta; los trabajos comenzaron en 1991, concluyeron en 1995. La "restauración" fue en realidad una readecuación moderna del inmueble, el acondicionamiento de los espacios interiores, la creación de áreas de servicios y la techumbre del claustro. El proyecto también incluyó la construcción de un nuevo edificio con estacionamiento subterráneo en el baldío aledaño al edificio; es en este espacio donde estuvo el teatro a principios del siglo XX. Desde 1995, el antiguo *Colegio de*



Señor Peine-Yerbas de Totomixtlahuaca. Códice Azoyú 1, anverso, folio 21 (tomado de Vega, 1991)

*Niñas* ostenta en su fachada las siglas entrecruzadas del *Club de Banqueros de México*.

Las fachadas de las esquinas de las calles 16 de Septiembre y Bolívar no tuvieron modificaciones considerables, salvo la ampliación y renovación de algunas ventanas. La arquitectura de los interiores fue respetada, excepto por los espacios, pues algunos fueron reducidos o ampliados acordes con las necesidades de los nuevos propietarios, lo cual obligó que se ampliaran o tapiaran los vanos existentes. Las cubiertas de metal que enmarcaban las ventanas durante su época como teatro fueron desprendidas y tiradas como escombros. El claustro fue techado con una cubierta de concreto dividida en cuatro domos y soportada por enormes viguetas metálicas. Sin duda alguna, la intervención realizada en el edificio será juzgada por la colocación de esta inútil estructura, construida con materiales agresivos a la arquitectura del inmueble, los que le añaden un peso innecesario y cuyo único propósito ha sido que permanezca cerrado un espacio

que tuvo como función mantener iluminado y fresco el interior del edificio.

En el baldío, que se encontraba al poniente del edificio histórico y en el que alguna vez existieron edificaciones, fue construido un inmueble moderno con estacionamiento subterráneo; para ello tuvo que extraerse el subsuelo de toda el área y colocarse cimentaciones a 12 metros de profundidad. El nuevo edificio fue construido para albergar oficinas, comedor y áreas de esparcimiento, entre otros espacios.

#### Epílogo

El inmueble fue explorado arqueológicamente de 1992 a 1994, por medio del proyecto *Ex Colegio de Niñas*, bajo la dirección del arqueólogo Guillermo Pérez Castro Lira, investigador de la Dirección de Salvamento Arqueológico del INAH. Consideramos oportuno, para complementar nuestro análisis arqueológico, ampliar algunos datos que son importantes para comprender la conformación que tuvo el edificio en sus distintas etapas. Las excavaciones arqueológicas realizadas en el sitio se llevaron a cabo de forma extensiva, en el área central del claustro del inmueble y en la totalidad del baldío colindante. Fueron definidas tres etapas arquitectónicas; la

primera, la que mayores datos aportó, corresponde a la época del Colegio de Niñas. La segunda, con muy poca información, a la del Casino Alemán. Finalmente, la tercera, la etapa del Teatro Colón, con importantes evidencias sobre su funcionamiento.

Debido a que la compañía constructora encargada del proyecto arquitectónico tuvo que colocar muros milanos para las cimentaciones, fue posible realizar excavaciones de hasta seis metros de profundidad, de tal forma que fueron registradas todas las capas ocupacionales existentes. Evidentemente, fueron encontradas evidencias de la época prehispánica, abundantes cantidades de cerámica azteca, pero ningún elemento arquitectónico o escultórico. Cabe señalar que, según las fuentes documentales del siglo XVI, en esta zona debió encontrarse la "Casa de las fieras de Moctezuma", pero en la excavación arqueológica no se encontró ningún tipo de evidencia que corroborara esta información.

Fue posible, a través de las excavaciones, comprobar el paso de la acequia real en el costado norte del colegio, así como su trayectoria diagonal hacia el punto donde actualmente se unen la calle de Venustiano Carranza con el Eje Central. Los muros de cimentación del Colegio que colindaban con la ace-



Muerte de tres nobles de Yoala o Iguallita. Códice Azoyú 1, anverso, folio 25 (tomado de Vega, 1991)

quia y los de sus recintos interiores eran anchos y con profundos desplantes de estacas, pero ello no impidió que la humedad los afectara ocasionando que se colapsaran en varias ocasiones. En el área sureste del baldío fueron encontrados, a una profundidad considerable, los restos de una pileta, un posible vestigio del área de lavaderos del colegio. También fueron encontrados restos de muros, largos y anchos, que en apariencia parecían haber formado amplias crujías. Estos restos, también correspondieron al colegio y es muy posible que fueron reutilizados en edificaciones posteriores; tanto la pileta como las cimentaciones de los muros encontrados fueron demolidas.

Uno de los hallazgos importantes que se realizaron, fue la caja acústica del Teatro Colón. Cuando el inmueble funcionó como tal, el lado oeste del claustro fue recortado, es decir, por lo menos dos arcos completos y el pasillo fueron arrasados. Las cimentaciones del muro que cerraba el claustro del colegio fueron halladas a un metro de profundidad en las excavaciones. Dicho recorte del claustro fue realizado para introducir el escenario

del teatro (una media luna con la circunferencia hacia el claustro); sus restos fueron encontrados precisamente en la excavación de este espacio. Debajo del escenario se encontraba la caja o concha acústica, una obra hidráulica de grandes dimensiones (16.95 m de largo por 7.80 m de ancho y con una profundidad de 3.60 m), cuya función fue amplificar y convertir en nítidos los sonidos musicales de las presentaciones teatrales.

La caja acústica contaba con un sistema hidráulico, era llenada de agua hasta cierto nivel para modular la amplificación y rebote de los sonidos, según la presentación requerida. La caja era una construcción de concreto rectangular y cóncava similar a la mitad de un tubo de drenaje, sobre ésta se pusieron grandes vigas de madera (en dirección este-oeste) forradas con duelas; este espacio era propiamente el escenario del teatro. La caja fue demolida en su totalidad para llevar a cabo la construcción del estacionamiento subterráneo del hoy club de banqueros. En la excavación de su interior, fueron encontrados diversos rellenos de basura, destaca el hallazgo de más de

650 objetos de vidrio completos, una importante colección de frascos y botellas de vinos, tequilas, refrescos, cerveza, aceiteras, cosméticos, etc. Durante las exploraciones, fueron recolectadas grandes cantidades de materiales cerámicos, desde prehispánicos hasta modernos, pero sobre todo, de la época virreinal: mayólicas, vidriados, pulidos, alisados bruñidos, entre otros materiales.

#### Colofón

El proyecto arqueológico del ex Colegio de Niñas fue el último que dirigió el arqueólogo Guillermo Pérez Castro Lira quien, al concluir los trabajos de exploración, padeció una enfermedad que lo privó de la vista; años más tarde, falleció inesperadamente. No pudo dar a conocer los resultados de sus investigaciones. El presente estudio es la única memoria que se ha realizado de aquel proyecto y por consiguiente, la primera vez que sus resultados salen a la luz; fruto de una ardua investigación de un equipo conformado por diversos especialistas, de innumerables reuniones y discusiones vividas en el antiguo inmueble del Colegio.



Matrimonio de la Señora Falda de Serpiente, pariente del Señor Lluvia, con el Señor Pescado. Códice Azoyú 1, anverso, folio 25 (tomado de Vega, 1991)



## BIBLIOGRAFÍA

- BAZANT, Jean, *Los bienes de la iglesia en México. 1856-1875*, Colegio de México.
- EL MUNDO ILUSTRADO, *Casino Alemán*, *El Mundo Ilustrado*, Abril- Mayo-Junio, (Hemeroteca Nacional- Fondo Reservado), México. D. F.
- EL DIARIO ILUSTRADO, *El Nuevo Teatro Colón*, *El Diario Ilustrado*, Domingo 2 de mayo de 1909, página 3, (Hemeroteca Nacional- Fondo Reservado), México. D. F.
- MAGAÑA Esquivel, Antonio, *Los Teatros de la Ciudad de México*, D.D.F., Secretaria de Obras y Servicios, México.
- MONUMENTOS HISTORICOS, *Catálogo de Monumentos Históricos de la ciudad de México*, INAH.
- MURIEL, Josefina, *Colegio de niñas a club de banqueros 1548-1992*, Memorias de la Academia Mexicana de la Historia, Correspondiente de la Real de Madrid, Tomo XXXVI, México, D. F.
- POPPER FERRY, Julio, *Plano del perímetro central del directorio de la ciudad de México*, en Mapoteca Orozco y Berra, Colección "Manuel Orozco y Berra" o en "Planos de la Ciudad de México", Manuel Carrera y Estampa (Lámina LIII).
- PORRAS MUÑOZ, Guillermo, *Personas y lugares de la ciudad de México, Siglo XVI*, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie: Historia Novo hispana número 37, UNAM, México, D. F., 1988.
- RIVERA Y CAMBAS, Manuel, *México pintoresco, artístico y monumental*, Tomo II, Imprenta: La Reforma, México, D. F., 1882.
- VALLE Y ARIZPE, Artemio, *Calle vieja y calle nueva*, Colección Distrito Federal, número 18, México, D. F., 1988.



Señor Hombre Cremado. Códice Azoyú 1, anverso, folio 20 (tomado de Vega, 1991)



Acuerdos para realizar sacrificios en Tetmilcan. Códice Azoyú 1, anverso, folio 9 (tomado de Vega, 1991)

## Antropología Física mexicana o Antropología Física en México: una reflexión

Antropólogo Físico J. Erik Mendoza Luján

Dirección de Antropología Física-INAH  
antropologiadelamuerte\_daf\_inah@hotmail.com

*"Ya había comprendido [...] que todo lo escrito en [los pergaminos] era irreplicable desde siempre y para siempre porque las estirpes condenadas a cien años de soledad no tenían una segunda oportunidad sobre la tierra"*

Gabriel García Márquez,  
Cien años de Soledad.

Más de Cien años lleva la estirpe de los antropólogos físicos en México, Cien años de soledad, Cien años oliendo a tierra, sudor y vidrio. Durante este tiempo se ha realizado una serie de investigaciones y producciones científicas de gran importancia para nuestro país y para la difusión de la cultura mexicana, pero, ¿acaso será el ocaso para nuestra disciplina, realmente somos de las estirpes que no tienen una segunda oportunidad sobre la tierra?

Nuestras raíces, a nivel mundial y en una historia genealógica más amplia, se remontan a las ciencias naturales, y tenemos como padres de nuestra existencia a George-Louis Leclerc, conde de Buffon y Charles Darwin. Su interés primigenio era la sistemática racial (clasificación de los individuos por grupos o categorías "naturales"), así como sobre la antigüedad y proceso de evolución biológica de nuestra especie. Dichas tareas eran realizadas por médicos y naturalistas, quienes se dedicaban a buscar a los grupos humanos "más primitivos", "más aislados", "más puros", para estudiar los diversos rasgos físicos que los distinguían y también aquellos que permitían diferenciarlos entre sí, con la finalidad de esclarecer y explicar los



Señor Jilotes. Códice Azoyú 1, anverso, folio 29 (tomado de Vega, 1991)

orígenes de las diferencias o similitudes halladas, así como la antigüedad y los procesos de evolución a los que han estado sometidos.

En estas breves palabras se ha tratado de resumir más de dos siglos de historia y genealogía de la Antropología Física en un nivel mundial. De ello podemos puntualizar y enfatizar el objeto de estudio que se entrevé en esta breve historia: la diversidad y variabilidad biológica (en especial la raciología) y evolución de los seres humanos. Dichas en otras palabras, por supuesto.

A México llega la Antropología Física vía las misiones científicas de ultramar de las potencias colonizadoras. Durante la intervención francesa viene a nuestro país la "Comisión Scientifique du Mexique" que dentro de sus programas contemplaba las investigaciones antropométricas, así como recolección de restos óseos humanos antiguos y modernos de los mexicanos, surgiendo así los primeros trabajos sistematizados de antropología física en México.

En 1887 se creó una sección de Antropología Física dentro del Museo Nacional de Arqueología Historia y Etnografía. Dicha unidad inició sus

actividades en dos vertientes fundamentales: osteometría y antropometría, que confluían en un objetivo común: mostrar al público visitante del Museo las características físicas de la población indígena mexicana pasada y actual. Por ello, esta Sección organizó colecciones óseas humanas para exhibirlas al público, con especial atención en cráneos de diversos grupos étnicos del país, tratando de mostrar anomalías, algunas enfermedades óseas, así como las diferencias y/o similitudes raciales morfológicas observables entre ellos. Se realizaron también algunas expediciones al interior del país para recabar información somatométrica de grupos indígenas. Además de estas actividades, se impartían clases de Antropología Física (osteometría y antropometría).

Todas estas acciones siguieron realizándose aún en la década de 1920. Con el movimiento revolucionario, la organización institucional de las actividades antropológicas tuvo diversas transformaciones acordes con las nuevas demandas nacionales, que ocasionaron la creación de la Dirección de Estudios Arqueológicos y Etnográficos dentro de la Secretaría de Fomento, bajo la dirección de Manuel Gamio; la orientación de la investigación antropológica apuntó hacia nuevos caminos. Esta Dirección planteó investigaciones de antropología con un enfoque integral abarcando todo el territorio nacional dividido en regiones. En 1925 esta Dirección se anexó a la Secretaría de Educación Pública.

Hacia la década de 1930, con la consolidación del movimiento revolucionario, sucede otro cambio significativo en el enfoque de las actividades de la Antropología Física, por el descubrimiento de múltiples restos óseos en las excavaciones de las zonas arqueológicas de Monte

Albán, Oaxaca; Cholula, Puebla, y el Valle de México (Gualupita, Zacatenco y Ticomán). Los materiales óseos así reunidos sumaban ya tal cantidad que no cabían en vitrinas para su exposición. Se debía contar con un espacio tanto para su resguardo como para su limpieza, restauración, estudio y debida conservación.

Por otra parte, llegaron al país grupos de antropólogos físicos extranjeros que abordaron diversos estudios en los diferentes grupos indígenas del país.

Con la creación del Instituto Nacional de Antropología e Historia en 1939, fueron concebidas nuevas dependencias e integradas al organismo las ya existentes. Tal es el caso del Departamento de Antropología Física, que había funcionado en el marco del Museo Nacional y cuya actividad principal era el estudio de la variabilidad humana desde el punto de vista osteométrico y antropométrico.

Sin embargo, los proyectos arqueológicos que se llevaban a cabo obligaron a los antropólogos físicos a supeditar sus actividades a las del arqueólogo; el antropólogo físico se vio precisado a participar en la exploración de restos óseos humanos y a estudiarlos. Se aprecia en esta época una relación estrecha con

el desarrollo de los trabajos de excavación arqueológica, especialmente en lo que toca a la exploración de enterramientos humanos. El resultado fue la obtención de materiales óseos humanos correspondientes a las distintas épocas de la historia mexicana. Estos materiales han requerido trabajos de conservación, restauración y catalogación, actividad en un principio estrechamente ligada al quehacer del Museo de Antropología.

Al consolidarse la enseñanza de la Antropología hacia los años cuarenta, la Antropología Física asume su papel en el proyecto nacional en marcha; hace suyos los postulados de Gamio en el sentido de que un buen gobernante debe conocer a su pueblo para poder gobernarlo mejor. Con este ánimo, Basauri estudia distintas poblaciones del país desde el punto de vista etnográfico, recabando también los datos de Antropología Física.

Los alumnos de la primera generación de la Escuela Nacional de Antropología e Historia realizaron expediciones con sus maestros para estudiar a los grupos indígenas nacionales. Así fue como se estudiaron a los triquis, chinantecos y mixtecos del estado de Oaxaca.



Ceremonias en Atltepec. Códice Azoyú 1, anverso, folio 28 (tomado de Vega, 1991)

Sin embargo, los resultados de estos trabajos eran descriptivos y por esta razón, en la misma época, destacaba el esfuerzo de un grupo de investigadores del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México por presentar una alternativa distinta. En efecto, la corriente *biotipológica* proponía estudios integrales del hombre, desechando de este modo la sola descripción racial de los grupos humanos, asegurando con entusiasmo que este enfoque daría luz a las actividades de la Antropología Física en su empeño por participar en el proyecto nacional en marcha.

En el aspecto administrativo-organizativo, el INAH realizó esfuerzos por abrir nuevos espacios para la Antropología Física más allá del terreno arqueológico o histórico, y se crea el Departamento de Biología Humana en 1951, como un claro ejemplo del intento de sostener un organismo cuyo propósito fuera no sólo trabajar con materiales óseos, sino ampliar sus horizontes hacia la atención de problemas de la población viva de México. Aquí tienen su origen los proyectos para el estudio *psicobiológico* de la población juvenil masculina de México y el estudio longitudinal de crecimiento infantil. Se brinda atención a la catalogación, el inventario y la conservación de materiales óseos. Son de esta época los primeros intentos por catalogar y clasificar las colecciones óseas y de dientes mutilados.

En 1954, el Departamento de Biología Humana se transformó en lo que primero fue la Dirección de Investigaciones Antropológicas y después Departamento del mismo nombre, dentro del cual se planteó la posibilidad de realizar trabajos de investigación interdisciplinarios; la planta de investigadores fue integrada por lingüistas, et-



Señor Jaguar Mexicano en Atlitepec. Códice Azoyú 1, anverso, folio 31 (tomado de Vega, 1991)

nólogos, antropólogos sociales y antropólogos físicos. Desde ese Departamento se impulsó el proyecto de investigación sobre *crecimiento infantil*, el cual dio lugar posteriormente a la creación del Laboratorio de Crecimiento Infantil y el proyecto de estudio psicobiológico de la población juvenil masculina de México, por lo que se creó el Laboratorio de Psicobiología y se impulsó el estudio demográfico de las poblaciones indígenas del país.

En 1962 fue creado un nuevo Departamento de Antropología Física, pero esta vez ya no subordinado al Museo Nacional de Antropología, sino como una unidad dependiente de la Dirección General del INAH, aunque físicamente siguió ubicado dentro del edificio del Museo, en la calle de Moneda número 13. Los objetivos de este Departamento nunca fueron conocidos, pero las actividades estuvieron enfocadas principalmente a los estudios osteológicos, formándose los laboratorios de *osteología* y de *serología*. La creación de este Departamento supuso el ingreso de nuevo personal, así como la

reubicación de otro, hasta alcanzar el número seis, así como la reubicación de otro, hasta alcanzar el número de seis, en su mayoría pasantes.

Para entonces en el INAH se realizaban investigaciones en Antropología Física tanto en el nuevo Departamento como en el de Investigaciones Antropológicas. Naturalmente, las concepciones teóricas que alimentaban el trabajo de cada centro eran diferentes, como también era diferente la organización de las labores. Mientras en el Departamento de Investigaciones Antropológicas el trabajo era alimentado por una orientación crítica y había un intento de organización democrática, en el Departamento de Antropología Física la situación era completamente opuesta.

En este contexto se han generado y se desarrollan actualmente proyectos de investigación sobre aspectos antropofísicos de la población mexicana, tanto del pasado como contemporánea, estas investigaciones tratan de estar acordes con las corrientes universales contemporáneas del

pensamiento antropológico, y, en la mayoría de las veces obedecen a las necesidades del país, conforme a las políticas de investigación científica del INAH.

Así, se han realizado diversos estudios en restos óseos de los más antiguos pobladores del territorio nacional en el contexto conocido como del Hombre Prehistórico, con lo cual se conocen actualmente algunos rasgos físicos de estos remotos pobladores nómadas.

Pero es el estudio de los habitantes del México prehispánico lo que ocupa el primer orden de nuestra disciplina, aportando conocimientos que abarcan desde rasgos físicos y condiciones de salud-enfermedad, hasta cuestiones relacionadas con la belleza y concepciones acerca de la vida y muerte de los pobladores de las culturas que se desarrollaron en el territorio nacional antes de la Conquista española y durante la Colonia.

Igualmente son importantes los estudios de la población contemporánea del país; en este ámbito se cuenta con estudios que van desde aquellas clásicas descripciones del tipo físico, hasta los análisis de las condiciones de vida de la población mexicana. Especial énfasis se ha otorgado a los problemas del crecimiento infantil y las características y el rendimiento físico de los deportistas, todo ello con el interés de proporcionar elementos útiles en la mejora de nuestras poblaciones.

En este sentido se cuenta con los siguientes estudios: condiciones de vida de poblaciones rurales de México; características físicas y proporcionalidad de poblaciones urbanas para fines de diseño de mobiliario adecuado a la población mexicana adulta e infantil; características somatológicas y genéticas de la población urbana actual; condiciones físicas de deportistas

desde infantiles hasta de alto rendimiento, y crecimiento y desarrollo infantil. De todos los rubros enunciados existe una amplia bibliografía.

Con este panorama podemos regresar a la cuestión inicial ¿existe una antropología física mexicana o se han realizado trabajos antropofísicos en México?

Podemos llegar a responder de manera inmediata y sin meditar al respecto. Claro que existe una antropología física mexicana, si no ¿cómo es que somos antropólogos físicos mexicanos? La cuestión no es tan simple y tratemos de no responder de manera visceral.

La primera cuestión a responder es acerca de nuestro objeto de estudio ¿los trabajos de investigación que se generan en México son antropofísicos? En tanto que se han centrado las investigaciones en los campos de somatología y osteología, y recordando el objetivo inicial de la Antropología Física (la diversidad y variabilidad biológica [en especial la raciología] y evolución de los seres humanos) por supuesto que se ha hecho Antropología Física en México. A pesar de las crisis existentes en varios investigadores, entre los que me cuento, por ampliar la definición de nuestro quehacer, para que quepan otras perspectivas de investigación, que pueden llegar a enriquecer la visión antropofísica.

Esta cuestión es central y pertinente rescatar en futuros foros, puesto que si causa problemas la definición de nuestro quehacer, representa una crisis en el saber, lo que puede permitir un crecimiento científico o un anquilosamiento de la disciplina, en términos de una revolución científica de Kuhn.

Por otra parte, si contestamos a la cuestión de que existe una antropología física mexicana es pertinente una nueva duda

¿los extranjeros que realizan trabajos en México o con material mexicano son parte de la Antropología Física mexicana?

Parece una cuestión meramente nacionalista, pero va más allá. Si observamos la historia de nuestra disciplina en México, la mayoría de los estudios han sido realizados, iniciados y patrocinados por extranjeros. A partir de la construcción del INAH es que se le da un carácter nacionalista y se dirigen y realizan los estudios por mexicanos. Por otra parte, los extranjeros nos enseñaron a partir de sus escuelas lo que debería ser la Antropología Física.

Llegando a este punto parece ser que vamos descubriendo la forma en la cual podemos solucionar la duda. Si los extranjeros nos enseñan el queha-



A la muerte del Señor Bandera de Plumitas de Quetzal, sube al poder el Señor Lluvia. Códice Azoyú 1, anverso, folio 23 (tomado de Vega, 1991)

cer antropofísico a partir de sus escuelas (no estoy hablando del sitio físico donde realizaron sus estudios, a eso se le denomina colegio), entonces trajeron la Antropología Física de sus países, los franceses la francesa, los estadounidenses, la estadounidense, etc. Y esto no es sólo por el hecho de tener una nacionalidad, sino que en sus países de origen se creó una serie de saberes (teorías y praxis) que hacen singular la forma de aplicar sus conocimientos al quehacer antropofísico.

Por lo tanto, lo que le da singularidad e identidad a una disciplina es el hecho de conformar una o más escuelas propias de su país de origen. Teorías aplicables a la realidad de un pueblo, cultura y/o sociedad y que puedan difundirse al exterior. Escuelas que le den una identidad al investigador, y se pueda identificar como miembro de una comunidad científica que tiene un mismo lenguaje y conocimiento.

En México, tal parece que no se ha conformado dicha identidad, todavía están en vías de creación las escuelas que pueden dar una identificación a los antropólogos físicos. A pesar de realizar trabajos en México y con población mexicana.

Por esta razón, desde mi particular punto de vista no existe una Antropología Física mexicana, sino que se realizan trabajos antropofísicos en México y/o con población y materiales mexicanos.

La tarea que tenemos todas las generaciones de antropólogos físicos es crear una o más escuelas que nos identifiquen como unidad y comunidad científica "nacional", si es que queremos tener una segunda oportunidad sobre la tierra, y no sufrir el estigma de las estirpes condenadas a vivir cien años de soledad.

## BIBLIOGRAFÍA

- BIRDESELL, J.B., *Evolución humana. Una introducción a la nueva Antropología Física*, CECSA, México, 1986.
- BUETTNER-Janusch, Johnn, *Antropología Física*, Limusa, México, 1979.
- COMAS, Juan, *Antropología Física o Biología Humana*, UNAM, México, 1968.
- ..... *Manual de Antropología Física*, UNAM, México, 1976.
- ECO, Humberto, "Cuernos, cascos, zapatos: Algunas hipótesis sobre tres tipos de abducción"; en Eco, Humberto y Sebeok, Thomas (compiladores), *El Signo de los tres*, Editorial Lumen, Barcelona, España, 1984.
- FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1981.
- ..... *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1985.
- GORTARI, Eli de, *Introducción a la lógica dialéctica*, UNAM Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
- KUHN, T.S., *La estructura de las revoluciones científicas*. F.C.E., Breviarios número 213, México, 1971.
- LEFF, Enrique, et al., *Biosociología y articulación de las ciencias*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 1981.
- POINCARÉ, Henri, *Filosofía de la ciencia*, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México, 1981.
- ROMERO, Javier (coordinador), *Antropología Física en México. Época prehispánica*, INAH, SEP, México, 1974.
- RUSSELL, Bertrand, *El conocimiento humano*, Editorial Planeta Mexicana, México, 1992.
- SANDOVAL, Alfonso, "Consideraciones sobre la pretendida articulación de lo biológico y lo social en Antropología Física", en Ramos Galván, Rafael; et al. (editores), *Estudios de Antropología Biológica (II Coloquio de Antropología Física Juan Comas, 1982)*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1984.



Matrimonio del Señor Escudo de Piedra. Códice Azoyú 1, reverso, folio 5, D (tomado de Vega, 1991)



Realización del Fuego Nuevo en Tetmilcan, año 1364. *Códice Azoyú 1*, anverso, folio 10 (tomado de Vega, 1991)



Matrimonio del Señor Gran Mono. *Códice Azoyú 1*, reverso, folio 4, D (tomado de Vega, 1991)

## Criterios de intervención en el patrimonio cultural de las comunidades

Restauradora Blanca Noval Vilar  
 Restaurador Luis Huidobro Salas  
 Coordinación Nacional de Conservación del  
 Patrimonio Cultural-INAH  
 difusion.cncpc@gmail.com



Inicia el gobierno de Señor Conejo. *Códice Azoyú 1, anverso, folio 35* (tomado de Vega, 1991)

La formación académica que recibe el restaurador está siempre apegada a los principios teóricos que rigen la profesión: la mínima intervención y máxima reversibilidad al momento de restaurar un bien cultural y nunca restituir elementos que no sabemos cómo eran originalmente. Sin embargo, no nos preparan para enfrentarnos a algunas realidades, ciertamente muy frecuentes, como tener que defender un patrimonio vivo, en uso, ante especialistas de otros países, que no valoran ese aspecto del patrimonio en México, para determinar cuál debe ser una adecuada intervención. Tal fue el caso al momento de defender ante los expertos del Instituto Getty de Conservación, el planteamiento de realizar una adecuada intervención del retablo principal de Yanhuítlán. Lo que se buscaba era devolverle a esta maravillosa obra su dignidad y no únicamente, siguiendo el criterio de mínima intervención, hacer un registro de técnica de manufactura y deterioro, utilizando los instrumentos de primer mundo y finalmente sólo colocarle una especie de muletas, cuando sabíamos que se podía sostener este magnífico retablo, con tanta significación para la población, dignamente por sí mismo:

El patrimonio cultural de México, en su inmensa mayoría es un patrimonio vivo, es un patrimonio que está en uso por parte de las comunidades que lo detentan, forma parte del paisaje cultural de nuestros pueblos y de nuestras sociedades. ... Es

un patrimonio que generalmente no fue construido para ser contemplado como pieza de museo, en principio debe cumplir con una función primordial dentro de sus costumbres, es fundamentalmente un instrumento de comunicación e identidad, y en muchos casos cumple con una función didáctica. (Cama, 1998:2.)

Entonces dentro de los valores con los que se nos forma, ¿cómo podemos conciliar estas posiciones? ¿Cómo podemos explicarle a una comunidad que se acerca a nosotros, que como profesionales, no podemos restituírle los dedos de la mano a la escultura de su Virgen, cuando son estos dedos los que bendicen a la gente cada vez que se acerca a ella a solicitarle su protección? ¿Cómo hacerlo si sabemos que, de no hacer la restauración de la Virgen como la solicita la comunidad, finalmente esa pieza corre el riesgo de ser olvidada y abandonada en algún rincón por ya no cumplir con la función para la cual fue realmente concebida y no como simple decoración de un templo?

La función para la que fue creado este patrimonio vivo se mantiene vigente desde su creación, sigue siendo motivo de especial reconocimiento por parte de las comunidades a las que pertenece, las cuales no han perdido su devoción por su templos y sus contenidos, ya que se convierten a lo largo de cada año en ejes de sus actividades sociales y religiosas. (Cama, 1998).



Es válido entonces que, como especialistas que tenemos como objetivo la preservación de los bienes culturales, ante un caso como el Niño-pa imagen que no cuenta con un templo e iglesia específicos en el cual se le rinda culto católico, ya que su característica principal es su peregrinaje- se den las indicaciones de:

- *No exponerlo a excesiva manipulación y traslado*, cuando es esperado ansiosamente por los que lo van a hospedar cada día del año programados como mucho tiempo de antelación

- *No exponerlo a cambios bruscos de temperatura y humedad*, cuando se detiene todo Xochimilco cuando el Niño-pa va por las calles precedido por los *chinelos* que por alguna promesa hecha por los favores recibidos, bailan abriéndole paso entre la multitud

- *Evitar su exposición a grandes aglomeraciones humanas*, cuando son colas y colas de fieles que esperan verlo llegar a la casa que lo recibirá y luego devolverlo a su morada del mayordomo que le corresponda en turno

- *Evitar la exposición de la escultura al efecto de focos, reflectores eléctricos y luces de flash*

- *Evitar en lo posible que la gente lo bese en la cara y en las manos*, cuando es una tradición muy arraigada el tocarlo y santi-guarse, a fin de conseguir un poco de su divinidad y su poder.

- *En lo posible mantener la pieza dentro de una urna*, a sabiendas de que el "taller de carpintería de la CNCPC colaboró en el diseño y fabricación de una urna, que hasta la fecha no es utilizada debido ya que el Niño Dios no cabe perfectamente. Se adquirieron otras dos y en ninguna de ellas se le puede colocar cómodamente y con facilidad, por lo que pasaron a formar parte

*del inventario sin uso ¿milagro, mala calidad en la elaboración de las urnas, negación a aceptar el hecho de ya no poder abrazarlo? No lo sé. Sin embargo, el Niño-pa sigue andando por las calles de Xochimilco en brazos de sus mayordomos, hospederos y todo aquel que se comprometa a cuidarlo hasta con su vida si es preciso" (Aguilar, 2006).*

Nosotros como profesionales de la restauración debemos comprender que los bienes que conforman el patrimonio de las comunidades tienen signos de aspectos intangibles de una cultura, de una historia, de unas vivencias, de una identidad; tienen en común su naturaleza simbólica o historiográfica: son bienes que simbolizan una serie de valores de tipo social, de ahí que Viñas nos haga ver que... "El valor simbólico, que es convencional y por ende subjetivo, debe ser tenido en cuenta a la hora de decidir cómo se restaura. La eficacia del objeto como símbolo debe ser

*uno de los objetivos de la restauración." (Muñoz, 2003:175).*

Sin embargo, nos hemos encontrado situaciones en que por una mala intervención, esa imagen antes tan venerada, pasa a no ser reconocida ya como la que los protegió y les cumplió milagros. Es el caso de un Cristo en un poblado de Michoacán, al que los restauradores cambiaron completamente su policromía, convirtiéndolo, de un Cristo moreno (probablemente por tanta suciedad y contacto con sus adoradores), en un Cristo pálido con peluca rubia. El resultado es que ha sido relegado a un rincón del templo y nombrado como el Cristo Gringo. Por el contrario, hemos tenido la experiencia de encontrarnos patrimonio en grave estado de deterioro, el cual no era importante para la comunidad, ni ésta consideraba prioritaria su restauración; al explicarle a sus habitantes el significado de la obra, lo que quería decir, por ejemplo, un cuadro de las Animas del Purga-



Señor Bandera de Piedra. Códice Azoyú 1, anverso, folio 14 (tomado de Vega, 1991)

torio y su adecuada colocación dentro del templo y reflexionar con ellos el valor que tenía como parte de su patrimonio, resultó que fueron las mismísimas Animas del Purgatorio las que tuvieron más poder de convencimiento que los propios restauradores cuando argumentaban la necesidad de intervenir el cuadro explicando los criterios de conservación. Las Ánimas del Purgatorio fueron, finalmente, las que permitieron a los restauradores mover a la población para lograr su restauración, ocupando el cuadro actualmente el lugar que le correspondía originalmente en el templo.

Ahora bien, determinar qué es digno de ser conservado y la mejor forma para realizar esta acción va a depender de nuestro criterio, es decir, de la forma en que evaluamos o juzgamos lo que es pertinente hacer y este criterio se forma por todo aquello que conocemos, por la forma en que conceptualizamos, por los principios y valores que ejerce cada individuo, por cómo somos formados. Pero ¿qué pasa cuando logramos gestionar recursos para restaurar una escultura de una comunidad y creemos que lo más indicado es restaurar una escultura con importantes valores estéticos, pero la comunidad determina que prefiere restaurar las imágenes que sacan a procesión en sus festividades aunque no tienen gran valor artístico, pero la carga emocional los hace inclinarse en la toma de decisión?

Una simple pregunta puede constituir el eje sobre el cual fundamentamos nuestro proceder y es: ¿para quién conservamos? La respuesta que cada quien dé a este cuestionamiento determina el rumbo de cada trabajo. Porque aunque el patrimonio es de todos los mexicanos, de generaciones presentes y futuras, en realidad está íntimamente ligado a la comunidad que lo resguarda;



Matrimonio del Señor Bandera de Piedra. Códice Azoyú 1, reverso, folio 4, D (tomado de Vega, 1991)

la importancia que tenga para ésta, se verá reflejada en su conservación. Por lo tanto, *"el objetivo final de la Restauración no debe ser conservar el material por sí mismo, sino más bien mantener y confirmar los valores contenidos en el patrimonio; (Avrami, et. al., 2000)., ya que "la restauración se debe hacer para los usuarios de los objetos: aquellos para quienes esos objetos significan algo, aquellos para quienes esos objetos cumplen una función esencialmente simbólica o documental."* (Muñoz, 2006: 176).

El criterio no se puede ejercer como un dogma inamovible, en el cual sólo se puede tener una respuesta para cada caso; debemos enfrentarnos con expectativas, con propuestas de intervenciones que rebasan las comúnmente válidas para bienes culturales similares pero en diferentes circunstancias.

Estos bienes pueden estar reconocidos como obras de arte, pero por sus características, es necesario que sea considerada una serie de factores que además de su estética, obligan a profundizar en su evaluación dentro de uso por parte de las comunidades... la función ri-

tual, la instancia estética y la primera historicidad las cuales estarán ligadas y dependientes una de otra. (Cama, 1998: 3).

Cuando este patrimonio sufre deterioros por sus características propias, por los materiales con los que fue elaborado, por falta de cuidados y mantenimiento o por desconocimiento de cómo se debe tratar y llega el momento en que debe ser necesariamente intervenido por un profesional en restauración ¿qué actitud debemos tomar los restauradores al momento de intervenir estos bienes? ¿Debemos llegar con nuestras batas blancas de sabios especialistas? En qué momento a los restauradores nos forman para enfrentar situaciones como el tener que ayunar y purificarnos antes de poder tocar las imágenes, pues si no *"se pueden enojar los santitos"*; o el tener que participar en el ritual de degollar una gallina y lanzar la sangre a los cuatro puntos cardinales antes de poder desmontar un retablo; o en la purificación de otro para limpiarlo de las malas palabras dichas por los restauradores durante su restauración? ¿Cómo acordar criterios de intervención con co-

munidades que en las Asambleas discuten en náhuatl o mixteco o zapoteco, y los restauradores no entienden nada y sólo piensan *espero que la camioneta arranque rápido por si hay que salir corriendo* y sólo nos tranquilizan las sonrisas amables del presidente municipal o de las señoras que solícitamente nos ofrecen un plato de arroz y frijoles y aguas de sabores.

Se nos dice que no somos antropólogos, ni sociólogos, pero cómo podemos entender todas estas manifestaciones culturales, toda esa carga simbólica esencial para la toma de decisiones en la intervención del patrimonio de comunidades. El hecho de comprender que cuando se están restaurando las imágenes se debe entender el sentir de la población cuando, por ejemplo, se incomodan los niños y las mujeres del poblado si ven las imágenes desnudas y hay que cubrirlas cuando queremos explicar qué trabajos se están realizando; o convencer a la maestra del pueblo, quien ha sido responsable de vestir a la imagen principal de las fiestas por años, que esa imagen tiene un excelente estofado que semeja los vestidos de las reinas de épocas antiguas, y lograr que finalmente se convenza y acepte que "la Santa tenga su vestido de oro" y que *ya buscará otro santito que vestir*, cuando en un principio nos calificaba de herejes; o cómo no conmovemos al ver llorar a los feligreses del barrio de San Lucas en Coyoacán, cuando su San Luquitas regresará restaurado a su templo y lo vienen a recoger a las puertas de los talleres de restauración para llevarlo en procesión, siempre volteando a ver a la restauradora que los acompaña, cuidando que se esté cargando y trasladando adecuadamente.

Debemos entender que el valor simbólico, que es convencional y por ende subjetivo,

debe ser tenido en cuenta a la hora de decidir cómo se restaura este patrimonio vivo, "*ya que la eficacia del objeto como símbolo debe ser uno de los objetivos de la restauración*". (Muñoz, 2003: 175). Dentro del ejercicio de nuestra profesión, nos encontraremos un sinnúmero de casos como el del cementerio de imágenes que descansan en un lugar especial junto con los muertitos; o la imagen de San Jerónimo que desechó una comunidad porque se encontraba severamente dañada y, casualmente, coincide con eso la aparición de un tigrillo que se empieza a comer sus borregos: la población alarmada liga este suceso con el enojo del San Jerónimo, lo vuelve a colocar en su sitio original, y casualidad o milagro, el tigrillo desaparece; o el Niñoopa que no quiere ser acostado en una urna; o el Cristo que iba de paso por una población en la que se volvió tan pesado que ya no lo pudieron mover, quedándose para siempre en el templo de la misma, y cuando sufrió daños ese templo por un sismo, el único bien que no se afectó fue ese Cristo; o la población que reza para que se alivie su Cristo cuando observa que el restaurador le aplica inyecciones y venoclisis... "*ha de estar muy malito*". ¿Podemos como especialistas formados de manera más científica que humanista, entender esta carga emocional que tiene todo este patrimonio? ¿Nos forman sensibles a estas manifestaciones? Creemos que debe haber un mayor equilibrio entre lo puramente académico y esa parte de sensibilidad hacia la sociedad; la restauración no puede dejar de lado la opinión de las comunidades, el restaurador no puede hacer lo que él decida, lo que él crea mejor, lo que él considere más honesto, lo que a él le han enseñado; "*el criterio principal que deberá guiar su actuación*

*es la satisfacción del conjunto de sujetos a quienes su trabajo afecta y afectará en un futuro*". (Avrami, et. al., 2000: 177).

Consideramos que es importante hacer énfasis en la necesidad de entender la forma en que cada comunidad percibe sus bienes culturales y el que la restauración se debe hacer para los usuarios de los objetos: aquellos para quienes esos objetos significan algo, para aquellos quienes esos objetos cumplen una función esencialmente simbólica o documental: es para ellos que debemos tratar de presentar ese patrimonio con la mayor dignidad posible. Actualmente se ha reconocido en reuniones internacionales de especialistas que:

La teoría forma el criterio del conservador, que debe, con base en esta herramienta hacer lo que él crea mejor, lo que él considere más honesto, lo que a él le han enseñado, pero este criterio debe lograr un equilibrio con la satisfacción del conjunto de sujetos a quienes



Los Señores Bandera de Piedra y Gran Mono, como iniciadores de genealogías. Códice Azoyú 1, reverso, folio 4.D (tomado de Vega, 1991)

su trabajo afecta y afectará en un futuro." (Avrami, *et. al.*, 2000: 177). Y se ha entendido que: Todo pueblo por pequeño que sea tiene su patrimonio, y a todo pueblo por pequeño que sea debe respetársele cómo lo quiera incorporar a la vida que discurre entre sus gentes. A veces los "expertos" en un exceso de celo, han querido decir cómo hacer y deshacer a partir de lo que sentían y querían hacer sentir... tal vez los métodos empleados no hayan sido los mejores. (Reunión internacional de Expertos en Patrimonio Cultural y Natural, 1999: 10).<sup>1</sup>

Por eso hoy debemos reconocer que "el objetivo final de la Restauración no es conservar el material por sí mismo, sino más bien mantener y reforzar los valores contenidos en el patrimonio" (Avrami, *et. al.*, 2000).

y para tomar decisión en los criterios de intervención debemos considerar las expectativas que la comunidad ha generado en torno a la acción de ver restaurados sus bienes.

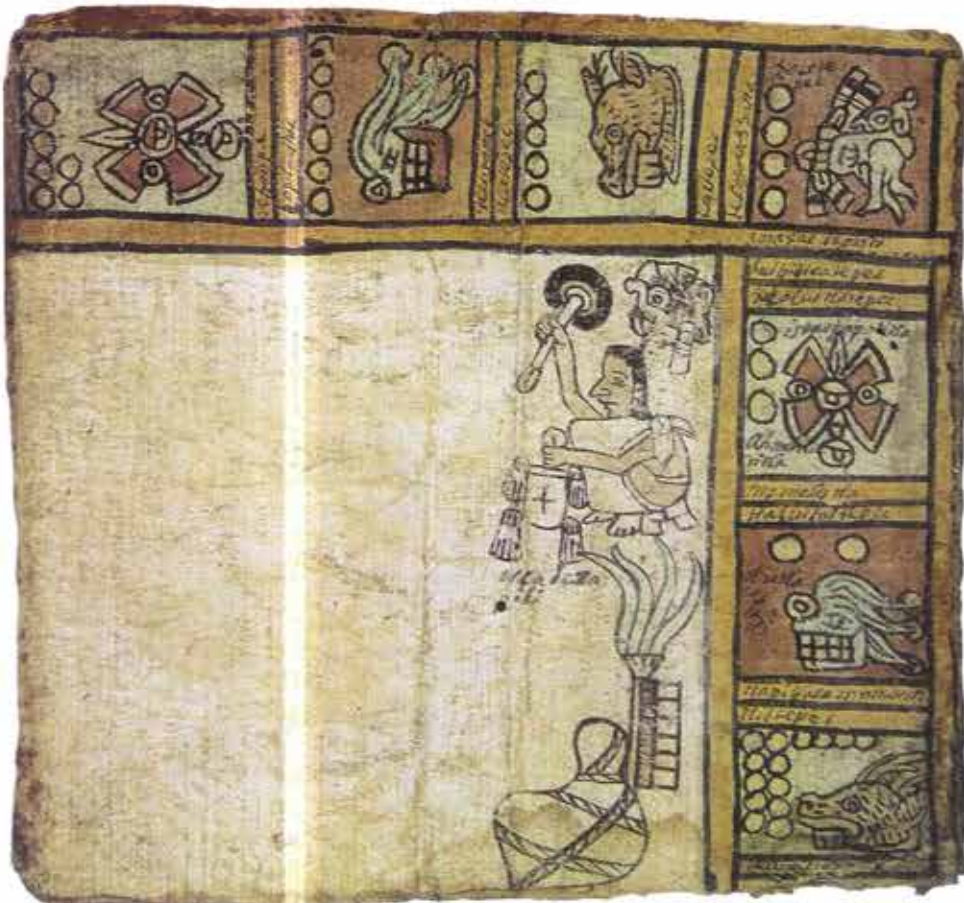
<sup>1</sup> Reunión Internacional de Expertos en Patrimonio Cultural y Natural, 1999: 10.

#### BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV, *Texto final de la Reunión Internacional de Expertos en Patrimonio Cultural y Natural*, convocada por el Convenio Andrés Bello. Santafé de Bogotá, Colombia, 1999.
- AVRAMI, ERICA, Randall, Mason, y Marta de la Torre (Eds.), *Values an Heritage Conservation*, The Getty Conservation Institute, EUA, 2000.
- AGUILAR, Díaz, Gladis, *Mayordomía año 2005. Labor de la CNCPC del INAH hacia la restauración de la escultura del Niño de Xochimilco*, Conferencia en los 40 Años de la Conservación en Churubusco, México, 2006, Hojas mecanoescritas
- CAMA, Villafranca, Jaime, *Consideraciones acerca de la restauración del retablo de Yanhuatlán Oax.*, Documento elaborado para la CNCPC-INAH, México, Octubre 1998.
- VIÑAS, Muñoz, Salvador, *Patrimonio Cultural*, Ed. Síntesis, España, 2003.



Don Domingo Cortés, juez de tierras. *Códice Azoyú 1*, reverso, folio 2, 1 (tomado de Vega, 1991)



Señor Bandera de Plumas de Quetzal y Señor Lluvia. El primero representaba la autonomía de la región, mientras que con el segundo se iniciaba la sujeción o dependencia de Tlachinollan hacia los mexicas. *Códice Azoyú 1*, anverso, folio 23 (tomado de Vega, 1991)

Parcelas de cacao como tributos. Códice Azoyú 1, anverso, folio 21 (tomado de Vega, 1991)



## Reflexiones

|   |    |
|---|----|
| Pedro Infante y los héroes nacionales<br>Francisco Javier Guerrero  | 52 |
| Y CONTINÚA LA POLÉMICA. Unidad y diversidad en Mesoamérica<br>Catharine Good Eshelman   | 54 |
| Unicidad y diversidad en Mesoamérica: una discusión inacabada<br>Alicia M. Barabas  | 58 |
| Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de<br>las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días<br>Johana Broda           | 68 |
| Mesoamérica, cultura y cambio: conceptos problemáticos<br>en el estudio etnográfico de los pueblos indígenas<br>Catharine Good Eshelman | 78 |
| Diversidad y unidad en Mesoamérica:<br>otra perspectiva del debate<br>David Robichaux   | 84 |



Anotación de las glosas de las mojoneras sobre los cuadretes de los años, que fueron representadas en los Mapas del reverso. Códice Azoyú 1, anverso, folio 23 (tomado de Vega, 1991)



## Pedro Infante y los héroes nacionales

Francisco Javier Guerrero\*

Creimos en alguna ocasión que el aniversario luctuoso de Mario Moreno *Cantinflas* sería conmemorado con tanta emoción, tensión y desenfreno como el de Pedro Infante; cuando ambos actores vivían, su éxito en la taquilla era más o menos paralelo y los dos eran considerados ídolos populares. Pero no ha sido así; el recuerdo del cantante sinaloense ha sido mucho más poderoso que el del cómico de la gabardina.

¿A qué se debe la tenacidad con que la imagen de Pedro Infante se enraíce en tantos sectores del pueblo mexicano? (y al referirnos al "pueblo mexicano" aludimos a todos sus sectores, aunque, evidentemente, es en aquellos que tienen un carácter más popular en donde la figura de Infante tiene más arraigo. Y, por el contrario, en algunos grupos de clase alta se concebía al intérprete de *Tizoc* como alguien que sólo gustaba a las "gatas"). Un individuo, no me acuerdo quién, declaró que "todas las mexicanas tenemos algo de Pedro Infante" y, al comentar este aserto, una dama opinó que "todas las mexicanas queremos algo de Pedro Infante". Y, aunque parezca extraño, Pedro era apreciado porque representaba al "charro llorón", y este calificativo lo mereció al ser comparado con el famoso "charro cantor" Jorge Negrete, por cierto un cantante muy superior a Infante y de mayor apostura que éste. Sin embargo, cuando Negrete

llega a alcanzar la cúspide del éxito, casi al mismo tiempo empieza a decaer.

Ya al principio de los cincuenta del siglo pasado, México tiene grandes transformaciones, va perdiendo su carácter predominantemente rural y supuestamente bucólico, se urbaniza e industrializa a grandes pasos, va cayendo en el frenesí de la modernización y oleadas de migrantes se trasladan del campo a la ciudad, mientras que el éxodo a los Estados Unidos empieza a adquirir su carácter masivo. ¿Y quién era Jorge Negrete en ese marco? Era alguien *demodée*, en parte anacrónico, un remanente del porfirismo. Negrete, blanco y alzado, activo y arrogante, parecía el prototipo de un hacen-



Mojonera en Tlacuilotepec, situada al norte de Tlapa. Códice Azoyú 1, reverso, folio 1, I (tomado de Vega, 1991)

\*El maestro Francisco Javier Guerrero es investigador de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH

dado criollo heredero de los bienes y de la mano de obra de sus ascendientes iberos asentados en algún lado de Jalisco o de Guanajuato. En contraste, además, Infante era un mexicano humanizado; en Jorge Negrete tenemos una presencia protuberante del machismo, de una hombría que no tiene reposo; era prototipo del macho hasta cuando dormía profundamente, y era por ello ajeno a una época de avance de un conjunto de movimientos sociales, entre ellos los feministas, y que, aunque todavía elementalmente, iban marcando con sus huellas a la primera mitad del siglo XX.

Pedro Infante, por el contrario, era "machín", pero a veces ponía en letargo a su machismo; no vacilaba en sollozar por la pérdida de una mujer y lo hacía utilizando un sinfín de bebidas embriagantes (en lo que llaman "vida real" era un individuo atlético y casi abstemio); mostraba un cariño especial por los viejos y los niños (y casi nadie se olvida de su relación con Sara García en *Los Tres García* o sus vínculos sentimentales con Chachita en *Nosotros los Pobres* o con La Tucita en *Los Tres Huastecos*) y, a diferencia de la solemnidad de Negrete, poseía una bis cómica notoria que pudo haber desarrollado más plenamente (pero quizá Negrete fue aún más desaprovechado en ese plano; hay que recordar que hace el papel de un ranchero simpático y sencillo en *No basta ser charro*, el cual es confundido con el verdadero Negrete, que es mostrado como altanero y arrogante).

Y en *Dos tipos de cuidado*, Pedro llega a mostrar miedo (frente a Negrete, que hace el papel de un hombre agraviado en su honor). En suma, el personaje cinematográfico de Infante es caleidoscópico, complejo, lleno de matices y facetas, incluso -me parece- mucho más rico que en la vida real. Ciertamente, Infante no era un actor de academia como Lawrence Olivier o Gerard Phillippe. A duras penas entendía algunos de los guiones que le presentaban y por ello le pidió al director de varios de sus más grandes éxitos, Ismael Rodríguez, que le guiara y le dijera "lo que tenía que hacer". Efectivamente, ganó premios por varias de sus actuaciones. Sin embargo, cabe hacer notar que Infante no era muy prolijo en gestos, movimientos y ademanes, y tampoco se preocupaba mucho por estudiar arte dramático; en 61 películas su inventario de papeles no es muy variado.

Y es muy difícil imaginarse a Pedro haciendo el rol del cobarde e insidioso Yago en *Otelo* o el papel del Dr. Lecter. Es verdad, por ejemplo, que ganó un premio internacional (en Berlín) por su interpretación en *Tizoc*. Creo que aquí los premiadores se dejaron llevar por la atracción del exotismo. Pedro, para interpretar al indio *Tizoc*, se puso a imitar a muchos de los individuos que

han creado imágenes estereotipadas de los indígenas (por ejemplo, Régulo y Madaleno, Los Polivoces, etc.). Como aborigen americano resulta poco convincente (y además, muestra una musculatura propia de gimnasio urbano). En su caso, más que encontrarnos con un individuo de grandes capacidades actorales (como Brando o Mastroianni) nos hallamos con una personalidad carismática, con alguien que se "come" al personaje y lo integra a su ser: Pedro Infante es Pepe el Toro y éste es Pedro Infante; incluso cuando interpreta a Juventino Rosas lo "infantiza" (infantiliza). En este caso se asemeja a Germán Valdés *Tin Tán*, que dirigido por lo general por malos realizadores, se "comía" la pantalla con sus lenguajes verbales y sus gags visuales, superando de lejos a la mayoría de los cómicos mexicanos.



Gobierno dual de los señores Escudo de piedra y Caña-Lagarto. Códice Azoyú 1, anverso, folio 13 (tomado de Vega, 1991)

Sí, todos los mexicanos tenemos algo de Pedro Infante, pero esta aseveración será cada vez menos rotunda con el tiempo. México es un país pluricultural y cada vez lo va siendo más; es un país de identidades múltiples, de costumbres y hábitos diversos; en el futuro los herederos de Infante coexistirán con herederos de otras tradiciones y héroes culturales. Así, la cultura nacional deviene en un crisol, en una conjunción de ideas, hábitos y predisposiciones disímbolas, en un espacio intercultural en donde se fomente el diálogo y la controversia democrática. Y aún así, cientos de personas seguirán acudiendo a la tumba del intérprete de *Cien años*.

Matrimonio del Señor Jilotes, Códice Azoyú 1, reverso, folio 1, D (tomado de Vega, 1991)



## Y continúa la polémica. Unidad y diversidad en Mesoamérica

Catharine Good Eshelman\*

### PRESENTACIÓN

En este número de *Diario de Campo* se presentan cuatro nuevas contribuciones al debate sobre la unidad y diversidad de Mesoamérica, mismo que se inició en el número anterior y seguirá en el siguiente; los textos que aquí aparecen se relacionan, además, con una discusión más amplia sobre los enfoques antropológicos en el estudio de los grupos indígenas de México, uno de los temas centrales del Seminario Permanente de Etnografía Mexicana que este año coordinó junto con Marina Alonso. Agradecemos la iniciativa de Gloria Artís por abrir el espacio de esta Revista para el intercambio de ideas entre destacados especialistas de diferentes instituciones con una larga trayectoria de investigación antropológica e histórica sobre las culturas indígenas del país.

En conjunto, los trabajos expresan diferentes puntos de vista pero comparten la misma preocupación: evaluar lo que se ha logrado en nuestro campo de estudio y pensar estratégicamente sobre nuestra dirección en el futuro. La mayoría de los participantes se dedican a la docencia además de la investigación, y otra consideración clave, que articuló Alfredo López Austin (2007), es el impacto de las teorías en la formación de investigadores



Doña Juana Xochichuapilli, heredera de las tierras. Códice Azoyú 1, reverso, folio 4, I (tomado de Vega, 1991)

jóvenes; como plantea David Robichaux, tenemos que continuar esta conversación en diversos espacios académicos. En cuanto a las inquietudes sobre el concepto de Mesoamérica que expresaron Saul Millán (2007), Johannes Neurath (2007), y en menor grado Leopoldo Trejo (2007), los textos de Alfredo (en la edición anterior de *Diario de Campo*) y de Alicia Barabas (en este número) responden a ellas de manera muy puntual y clara. Los trabajos de Johanna Broda y David Robichaux que se publican aquí desarrollan otras dimensiones históricas

\*La doctora Catharine Good es profesora-investigadora del Posgrado en Antropología de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH



y etnográficas del estudio del México prehispánico y actual.

En esta breve presentación saldrían sobrando comentarios sobre el contenido de los artículos; más bien quiero referirme a los problemas de análisis fundamentales para la antropología como campo de estudio que surgen de su lectura. Entre ellos podemos señalar: la relación entre etnografía e historia; la dificultad de teorizar el cambio, las rupturas y las continuidades culturales; el bagaje político de ciertas tradiciones académicas asociadas con la idea de Mesoamérica; el reto de realizar investigación empírica profunda y sintetizar o comparar a partir de los datos; la necesidad de integrar casos particulares en contextos regionales, nacionales y globales; el intento de abordar acciones e iniciativas locales sin descuidar las consecuencias de relaciones de poder desigual. Todo esto tiene que ver con la urgencia de replantear las metas de antropología en el México neoliberal, y buscar una herramienta teórica más adecuada para estudiar las sociedades indígenas en el siglo XXI. Mi artículo trata algunas inquietudes sobre el origen del concepto de Mesoamérica, y sus implicaciones en relación con cómo entendemos la cultura y cambio; aquí me enfocaré en los temas de historia y etnografía.

#### El problema de etnografía

Una de las aportaciones más sobresalientes del proyecto de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, *Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio*, ha sido la demostración del valor científico y humanístico del trabajo etnográfico sostenido y sistemático, y estimularlo en un periodo crítico que requiere del conocimiento profundo de las condiciones sociales y culturales en las diferentes regiones del país. Este hecho nos obliga a preguntar sobre el tipo de etnografía que hace falta en México hoy. En este sentido cobra relevancia una corriente de la antropología contemporánea que ha sustentado teóricamente al método etnográfico y sus usos en el mundo actual (Bloch, 1990; Mintz, 1996, Price & Price, 2005; Ortner, 2006, 1999), mientras toma distancia de las propuestas de la antropología simbólica, interpretativa (Geertz 1973). Sugerimos que la metodología etnográfica sigue siendo una herramienta poderosa para el conocimiento de la realidad social que se puede aplicar en distintos contextos, no solamente las supuestas "sociedades tradicionales," y en casos históricos. También sugerimos, de acuerdo con Ortner (2006), que la etnografía implica una postura intelectual, y un posicionamiento ético por parte del investigador.

Mi artículo en este número critica la etnografía descriptiva que se hacía en México, pero la polémica sobre Mesoamérica revela otras inquietudes. Hay un rechazo justificable al énfasis en la sociedad prehispánica como punto de partida para entender a los indígenas actuales: esto tiene que ver con la tradición académica e institucional de la antropología en el proyecto político del estado revolucionario en el siglo XX. Una parte importante del debate surge de la relación entre etnografía e historia, y el peso predominante de la arqueología sobre el estudio del indígena actual.

#### El problema de la historia

Con respeto al problema de la historia, mucho depende del tipo de historia que se hace, y cómo se usa para abordar a los indígenas actuales. Es válido cuestionar el énfasis desproporcionado en las



El Señor Lluvia y su pariente, la Señora Falda de Serpiente. Códice Azoyú I, reverso, folio 2, D (tomado de Vega, 1991)

culturas prehispánicas, el tomarlas como la expresión más auténtica de las tradiciones culturales indígenas, o la tradición de abordar a los indígenas actuales en busca de continuidades. Pero no hay que descartar todo uso etnográfico de la historia por estas deficiencias. Hace falta distanciarnos de las nociones más convencionales en el manejo la historia como la idea de partir del pasado para mover hacia el presente, considerar que hacer historia consiste en ordenar datos cronológicamente, tratar el presente como un derivado del pasado, o legitimar el estudio de las culturas indígenas hoy con la presencia de rasgos "prehispánicos".

Podemos pensar en la historia como procesos complejos y acercarnos a ella en términos de transformaciones o estrategias de reproducción cultural; podemos definir problemas de análisis desde la etnografía. Habría que hacer una reflexión más antropológica sobre nuestro uso de la historia, y también analizar cómo los grupos que estudiamos entienden la historia. Quiero sugerir unos ejemplos de donde podríamos aplicar otras ideas de historia a los datos de las culturas indígenas de México. Como característica sobresaliente de esta tradición indígena, tenemos la constante producción de variabilidad y diversidad. Esta proliferación de variantes, a veces sobre aspectos aparentemente insignificantes de la vida material o social, interesa y atrae a la gente: en lugar de favorecer la homogeneización las culturas indígenas de México disfrutaban de esta exploración de la diferenciación.

Algunos antropólogos que abordan la historia desde la etnografía han demostrado que diferentes culturas ordenan su pasado -y desarrollan formas de entender el pasado significativo- de acuerdo con reglas propias que difieren de manera fundamental de nuestra visión de la historia. Se pueden descubrir teorías locales de la historia en la vida ritual, en la música, en torno a una gran variedad de objetos, en el paisaje y puntos del mundo natural, en cuentos. La investigación etnográfica en otras regiones del mundo demuestra que hay poder político, social y simbólico en el hecho de crear y transmitir historia propia, y desarrollar una memoria histórica autónoma. Estudiar etnográficamente los usos de la historia y la memoria en la reproducción social o cultural entre los grupos indígenas en México, en el pasado y actualmente, puede ser un proyecto interesante. Reconocer múltiples historias con sus propias lógicas culturales permite problematizar la construcción occidental de la historia y explorar la relación de ésta con la modernidad y la expansión del capitalismo; nos da un punto de referencia externo para criticar el modelo dominante.

## BIBLIOGRAFÍA

- COMAROFF, John and Jean, *Ethnography and the Historical Imagination*, Westview Press, Boulder, 1992.
- BLOCH, Maurice, "Language, Anthropology and Cognitive Science", *Man*, número 26, 1990.
- GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973.
- LÓPEZ Austin, Alfredo, "Unidad y Diversidad en el estudio etnográfico en México", *Diario de Campo*, junio, 2007.
- MILLAN, Saul, "Unidad histórica y diversidad etnográfica en Mesoamerica. Una Polémica Abierta", *Diario de Campo*, Junio, 2007.
- MINTZ, Sydney, *Tasting Food, Tasting Freedom*, Beacon Books, Boston, 1996.
- ORTNER, Sherry, Introducción, Ortner, S. ed., *The Fate of Culture. Geertz and Beyond*, University of California Press, Berkeley, 1999.
- ..... *Anthropology and Social Theory. Culture, Power and the Acting Subject*, Duke University Press, Durham, 2006.
- PRICE, Richard y Price, Sally, "La Historia cultural afroamericana en los albores del siglo XXI", M.E. Velásquez y E. Correa, comps. *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, INAH-CONACULTA, México, 2005.
- NEURATH, Johannes, 2007, "Unidad y diversidad en Mesoamérica: Una aproximación desde la etnografía", *Diario de Campo*, junio, 2007.
- TREJO Barrientos, Leopoldo, "Unidad y diversidad en los pueblos de tradición mesoamericana", *Diario de Campo*, junio, 2007.



El señor Conejo, don Domingo, cacique y gobernador de Tiapa-Tlachinola. Códice Azoyú 1, anverso, folio 36 (tomado de Vega, 1991)



Señor 1-Perro Serpiente de Guerra cuando inicia su gobierno y muere pocos años después. Códice Azoyú I, anverso, folio 11 (tomado de Vega, 1991)



Matrimonio de dos nobles. Códice Azoyú I, anverso, folio 11 (tomado de Vega, 1991)

Matrimonio del Señor Bandera de Plumas de Quetzal. Códice Azoyú 1, reverso, folio 3, D (tomado de Vega, 1991)



## Unicidad y diversidad en Mesoamérica: una discusión inacabada

Alicia M. Barabas\*

Agradezco mucho que a pesar de encontrarme fuera de México, en año sabático, me hayan invitado a participar en esta importante polémica, que no tuve el gusto de escuchar pero sí de leer. Entiendo que las participaciones escritas que publicará *Diario de Campo* hasta fin de 2007 van dirigidas a activar esa polémica -al menos si la mía-, tanto criticando los puntos de vista expuestos en la primera entrega como proponiendo formas de conciliación interdisciplinarias y, por qué no, transmitiendo experiencias etnográficas y comprensiones teóricas surgidas de treinta años de investigación de Miguel Bartolomé y mías entre los grupos indígenas de Oaxaca. Quiero dejar en claro que mi propósito sincero al entrar en esta valiosa polémica no es "pelear" con los colegas que participan en ella -como todos sabemos muchas veces la crítica es subjetivamente interpretada como "enemistad"- por dispares que sean nuestros puntos de vista, sino construir entre todos otro momento más de la discusión sobre las implicaciones de Mesoamérica en la antropología nacional.

### Primero

Las presentaciones de los tres jóvenes y destacados etnógrafos/logos -Johannes Neurath, Saúl Millán y Leopoldo Trejo- me resultan refrescantes



Un gobernante mexica en Ahuecatla?. Códice Azoyú 1, anverso, folio 31 (tomado de Vega, 1991)

porque pretenden reivindicar el valor de la diferencia cultural en un medio académico que parece más inclinado a buscar semejanzas y certidumbres en la continuidad cultural entre el pasado y el presente. Tal vez éste sea el problema de la "etnografía o etnología histórica" basada en la "ideología mesoamericanista", como acusan Johannes Neurath y Saúl Millán.

Pero, ¿cuáles son los antropólogos que trabajan así? La generalización que hacen no sólo es apresurada sino también injusta, ya que hay un

\*La doctora Alicia Barabas es investigadora centro INAH Oaxaca

muy respetable número de etnografías de campo que aun apelando a la historia no se construyen buscando las continuidades entre los datos de ésta y los de los pueblos actuales. Supongo que estos colegas lo saben, por eso extraña que pongan en un mismo saco a toda la etnografía contemporánea nacional, que la desacrediten sin fundamentar mucho sus críticas, en particular Neurath, y que no propongan nada a cambio, a no ser el viejo "localocentrismo" y la búsqueda de la diferencia cultural en rechazo de la unidad propuesta por el paradigma mesoamericanista, emblemático hoy por Alfredo López Austin.

### Segundo

Pienso que toda polémica fructífera debe sustentarse no sólo en la lectura de las obras de etnógrafos teóricos actuales, por no decir de moda, sino también en otras escritas en México y otros países de América Latina, además, por supuesto de la relectura de los clásicos de la antropología, que muchas veces ya han escrito sobre lo que ahora vuelve a discutirse sin recurrir a ellos.

En este caso quiero presentar un breve apunte sobre una orientación antropológica que comenzó a construirse hacia 1970, a partir de las reuniones y declaraciones del *Grupo de Barbados*.<sup>1</sup> No tengo espacio para enumerar las fuentes teóricas que sustentaron este pensamiento en nuestra especialidad, pero sí tengo que recalcar que ésa fue una década clave porque la discusión sobre los derechos indígenas a la diferencia se abrió en distintos foros; las agencias internacionales de derechos humanos, la iglesia llamada entonces de teología de la liberación, la antropología y otras ciencias sociales y, tal vez lo más importante, se consolidaron en América del Norte y surgió en América del Sur, una nueva forma de movimientos indígenas, que nosotros llamamos etnopolíticos, que buscan reivindicar sus derechos a la diferencia cultural y a la autogestión integral de sus proyectos existenciales. En México los movimientos indí-

genas de este tipo salieron a la luz pública en los tardíos años setenta del siglo XX y se consolidaron como independientes en los ochenta.

No quiero abundar en esta historia,<sup>2</sup> sino traer a la olvidadiza memoria que la "diferencia cultural" y las consecuentes dinámicas identitarias han sido, desde hace mucho, un fuerte tópico de reflexión de la antropología. En nuestra orientación antropológica, respetuosa de la diferencia y del pluralismo cultural, la discusión se fue concretando en diversos planteamientos teóricos y numerosas etnografías que hicieron manifiesta la diferencia cultural interna y plantearon la necesidad de reconocimiento de la pluralidad étnica existente "de hecho", por parte de los estados nacionales latinoamericanos.<sup>3</sup> La gran mayoría de ellas, sin renunciar al "estudio de comunidad" para llegar al fondo de la cultura estudiada (para lo cual hay necesariamente que dominar la lengua de la cultura en cuestión), inauguraba una nueva forma de hacer etnografía de campo que, empleando con rigor el método etnográfico, ampliaba el universo de estudio a grupos etnolingüísticos completos, para poder comparar los datos entre las distintas comunidades, pero también para presentar la situación



Doña Juana Xochicihuapilli es castigada. Códice Azoyú 1, anverso, folio 35 (tomado de Vega, 1991)

<sup>1</sup> Ver los libros y las cuatro Declaraciones del Grupo de Barbados (1972, 1974, 1979 y 1995) en: Miguel Bartolomé, *Procesos Interculturales*, ed. Siglo XXI, México, 2006.

<sup>2</sup> Entre muchos otros títulos recientes puede consultarse: Miguel Bartolomé, *Gente de Costumbre y Gente de Razón*, ed. Siglo XXI, México, 1997 y 2004; Miguel Bartolomé, coord., *Visiones de la Diversidad. Relaciones Interétnicas e Identidades indígenas en el México actual*, 4 vols., Col. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, INAH, 2005; Alicia Barabas, "La rebelión Zapatista y el movimiento indio en México", *Etnia e Nacao na América Latina*, coord... G. Zarur, OEA, Washington, 1996.

<sup>3</sup> Existe numerosa bibliografía sobre la ideología y práctica del multiculturalismo. La antropología latinoamericana prefiere con frecuencia nombrar el tema como "pluralismo cultural", entendiendo que se refiere a nuevas políticas de derechos de los pueblos originarios y de articulación con los estados nacionales; un pluralismo de "derecho" que supone pero se diferencia del pluralismo "de hecho". La Coordinación Nacional de Antropología del INAH ha publicado recientemente un Suplemento-libro de *Diario de Campo* (núm. 39, octubre 2006), titulado *Diversidad y Reconocimiento. Aproximaciones al Multiculturalismo y la Interculturalidad en América Latina*, coordinado por Alicia Barabas, que recoge la discusión contemporánea en varios países de América Latina.

demográfica, socioeconómica, territorial y política del grupo. La experiencia de campo acumulada por esos etnógrafos les permitió más tarde elaborar panoramas etnográficos de mayor amplitud, regionales o nacionales.<sup>4</sup>

Muchas de ellas constituían verdaderas denuncias sobre la situación de colonialismo interno que vivían los indígenas, otras se dirigían más a elaborar nuevos conceptos y categorías de análisis que mostraban en forma inédita las relaciones entre "indios" y "blancos", y las condiciones de construcción de las identidades étnicas en contextos de pluralismo cultural desigual.<sup>5</sup> Podría decirse que con esta práctica etnográfica esa antropología latinoamericanista entraba en la arena política, comprometida con el derecho de los indígenas a la diferencia y la autogestión, sustentándose en la descripción y análisis etnográfico de esas diferencias culturales. Pienso que desde entonces quedó establecida una vez más la relación entre la ciencia y el compromiso político con los llamados "objetos de estudio", que puede no compartirse pero no puede ignorarse.

Creo que lo que también interesa aquí es recordar, porque dos de los debatientes tratan enfáticamente este punto, que la discusión sobre los alcances de la etnografía: lo local (la comunidad) y lo global (el grupo étnico, la región interétnica, etc.), es antigua. Pero por sobre todo, recalcar el problema que puede significar emitir tajantes juicios de valor y decir que una, la local, es la "buena" -y única válida- etnografía, en tanto que todo etnógrafo que busca categorías de análisis de mayor alcance es señalado de hacer "mala" etnografía. Por el contrario, pienso que las etnografías de lo local son desagregadoras de la realidad indígena si no van acompañadas de una comprensión de los ámbitos etnoculturales mayores.

Saúl Millán propone abocarse al estudio de lo local, lo particular, a buscar diferencias en lugar de observar similitudes, y apela a circunscribirse al punto de vista nativo para clasificar la realidad estudiada, en lugar de intentar interpretaciones más comprensivas. La generalización comparativa le parece siempre construida por clasificaciones demasiado amplias, contrarias a su perspectiva



Sacrificio del noble 2-Perro en Tlatzala. Códice Azoyú 1, anverso, folio 17 (tomado de Vega, 1991)

etnográfica centrada en el estrecho ámbito de la comunidad.

Johannes Neurath va más allá y afirma que la verdadera etnografía debe realizarse en pequeñas áreas y enfocarse en un tema de interés teórico. Ya no servirán las etnografías subregionales o regionales que, fundándose también en descripciones de nivel local, pretenden sin embargo superar ese nivel fragmentador de la identidad étnica y brindar información sobre todo un grupo etnolingüístico. ¿Y respecto al tema, la etnografía-etnología sólo deberán estudiar las religiones? ¿Ya no serán válidas las etnografías generales, no por ello planteadas como "listas de mercado", o estudiar otros temas de la realidad indígena? Por el contrario, hoy en día, no son los temas, ni siquiera el localocentrismo y el uso del método etnográfico, lo que hace específica a la antropología en el concierto de las otras ciencias sociales y humanísticas, sino el recurrir a las creaciones de su propia historia y recuperar los conceptos y conocimientos etnográficos de los clásicos, si se quiere para criticarlos o reelaborarlos, pero por sobre todo para reproducir en el cada vez más vasto mundo de la ciencia la diferencia de nuestra especialidad; esa "mirada etnográfica" de las cosas que ha caracte-

<sup>4</sup> Por ejemplo: Nelly Arvelo-Jiménez, *Relaciones Políticas en una sociedad tribal*, Ediciones Especiales núm. 68, III, México, 1974; Richard Chase Smith, *Las comunidades nativas y el mito del gran vacío amazónico*, Lima, 1983; Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, *Tierra de la Palabra, Historia y Etnografía de los chatinos de Oaxaca*, Serie Científica 108, INAH, México, 1982 (INAH-FONCA, 1996); Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero el Gran Dios*, vols. 19 y 20, INI, México, 1990. El volumen 19 está dedicado a la etnografía de la Chinantla Baja, en Oaxaca.

<sup>5</sup> Entre otros: Roberto Cardoso de Oliveira, *Identidade, etnia e estrutura social*, San Pablo, 1976; Darcy Ribeiro, *Os índios e a Civilização*, Brasil, 1970; Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, *La Resistencia Maya. Relaciones Interétnicas en el oriente de la Psla. de Yucatán*, Serie Científica 53, INAH, México, 1977 y 1982.

rizado a la antropología, como señalaba Roberto Cardoso de Oliveira.<sup>6</sup>

Cuando Johannes Neurath dice criticar la antropología simbólica (esta sí es una clasificación demasiado amplia; imagino que ha de pensar desde alguna de las corrientes teóricas que le agrade, aunque no lo indica), que ha sido referencia para los estudios etnográficos sobre lo que él, en forma muy casera y generalizada, llama "el culto a los cerros"; me pregunto a cuáles etnografías puede referirse, ya que no nombra autores para no ser políticamente incorrecto. ¿Podrá ser tal vez a los veinte ensayos publicados en cuatro volúmenes en el año 2003-04, coordinados por mí, con el tema de "las simbolizaciones indígenas sobre el espacio en las culturas indígenas de México"? Si no es así que Johannes Neurath me perdone, aunque a algún colega se refiere cuando escribe, por lo que mi comentario siguiente conserva su valor. Si, desde su punto de vista, las herramientas teóricas utilizadas en las investigaciones o la calidad de los datos etnográficos no resultan satisfactorios, sería no sólo recomendable sino necesario que expusiera sus divergencias en una ponencia, artículo o reseña analíticos y, en especial, propositivos, en lugar de tender un injustificado halo de no credibilidad sobre la/s obra/s en cuestión. Lo mismo puede decirse sobre su comentario acerca de los estudios sobre sistemas de cargos.

Creo que hay que mantener la seriedad en el foro académico y estudiantil; la crítica es indispensable pero debe ser fundamentada y apoyada también por el conocimiento bibliográfico de etnografías y etnologías anteriores, que han tratado los temas que en estas ponencias aparecen sin historia, como surgidos de las galeras de sus autores. Pienso que la "mejor" teoría, o el método etnográfico "mejor" no han sido innovados todavía, pero si alguien ha tenido ya la revelación sería enriquecedor que la expusiera. Por lo pronto me parece, aunque puede que me equivoque, que valdría la pena revisar el ambiguo concepto de Gran Nayar, área que agrupa e identifica culturalmente a huicholes, coras y tepehuanes del sur sin presentar documentación etnográfica completa más que de los huicholes. Por otra parte, ¿existe entre los tres grupos alguna forma de identificación compartida? ¿O se trata de un área cultural construida por los antropólogos con base en afinidades que sus protagonistas desconocen? ¿Dónde ha quedado aquí el rechazo de la unidad a ultranza, la renuencia a las

generalizaciones y la búsqueda de las diferencias, que proclama Johannes Neurath?

Me parece que la confusión deviene de que estos colegas han hecho casi sinónimos la etnografía y el estudio de las cosmovisiones y religiones indígenas. Es cierto que la descripción de los principios de la cosmovisión, los mitos, los rituales, las fiestas religiosas, orientan al etnógrafo hacia lo local y, si domina la lengua, podrá realizar interpretaciones más profundas. Pero de allí a suponer que esta temática de investigación es equiparable a toda la etnografía, es dejar de lado un vastísimo universo de viejos y nuevos temas que la especialidad trata y que, por supuesto, pueden llevarse a cabo en ámbitos más amplios que la comunidad sin menosprecio de su calidad. Esta postura, en lugar de buscar vinculaciones con las otras especialidades de la antropología (etnohistoria, antropología social, etc.), se cierra sobre sí misma y termina por olvidar la vida terrenal de los creadores de los símbolos religiosos.

### Tercero

Son conocidas las implicaciones teóricas del concepto presentado por Kirchoff, sustentado en los difusionistas europeos y el particularismo etnográfico boasiano, para construir macroáreas culturales, como intentos de mapeo y comprensión de procesos amplios de la historia cultural. Las implicaciones epistemológicas también han sido señaladas al advertir que esta forma de conocimiento parte de elementos desagregados y aislados de los contextos espaciotemporales y los reúne en una unidad homogénea y territorialmente delimitada a la que llama área cultural -Mesoamérica-, basándose principalmente en colecciones museográficas de elementos arqueológicos y etnográficos. Esta área cultural se construye como categoría



Matrimonio del Señor Jilotes, cuya figura fue copiada de las genealogías. Códice Azoyú 1, reverso, folio 2, 1 (tomado de Vega, 1991)

<sup>6</sup> *O trabalho do antropólogo*, Paralelo 15 y Editora Universidade Estadual Paulista, Brasil, 1998.

conceptual agrupando rasgos en complejos culturales, pero no se toma como "tipo ideal" de referencia sino que se le otorga realidad histórica. Si esta categoría es válida para comprender la cultura prehispánica, el problema se construye cuando su uso es linealmente trasladado a la etnografía, y se buscan las concreciones étnicas de aquellos rasgos proyectando especulativamente desde el pasado hacia el presente.

En cuanto a las implicaciones políticas, una vez creado y legitimado por la ciencia, el concepto Mesoamérica tuvo, desde mi punto de vista, un doble destino: por una parte se consolidó como paradigma de la antropología mexicana, y por otra, se hizo símbolo de unidad nacional (años '30-'40), sirviendo de emblema del "glorioso pasado mexicano" para la construcción de un estado nacional posrevolucionario que quería borrar activamente las diferencias etnoculturales "sobrevivientes", y buscaba la homogeneidad interna para lograr las condiciones del "desarrollo" y el "progreso", según marcaban las nacientes políticas desarrollistas como ahora lo hacen las neoliberales. Fue la larga época del indigenismo de incorporación y de integración que se difundió desde México y se practicó en toda América Latina.

Mucho se ha dicho desde aquellos años, y se dice también en la Introducción y en el texto de Millán, sobre esas corrientes teóricas de la antropología como para seguir insistiendo en ellas, pero vale recalcar que fueron el fundamento de las áreas culturales y lingüísticas elaboradas por la antropología en toda América, con el propósito de ubicar y clasificar a los grupos indígenas del continente; tal vez con la ulterior intención de los Estados Unidos (¿y de los gobiernos nacionales?) de obtener un conocimiento estratégico sobre estos pueblos y sus recursos territoriales, como dice el introductor.

Sin embargo, lo que no llegan a establecer los debatientes claramente es cómo se operó la vinculación y el trasplante de aquellas teorías -y otras- al México posrevolucionario, en reconstrucción nacional. Es posible que las áreas lingüístico-culturales creadas por la antropología extranjera y nacional desde los años treinta, a partir del nacimiento formal de la macroárea Mesoamérica, fueran tomadas como referencia por los gobiernos nacionales -en muchas ocasiones conformados con esos antropólogos como funcionarios-, y hayan tenido influencia en la posterior diagramación estatal de la "modernización" en el medio rural, basada en el cambio cultural planificado, que contemplaba la supresión de las lenguas, las religiones y las formas societales indígenas.



Fragmento central del Mapa 1. Códice Azoyú I, reverso, folio 1, I (tomado de Vega, 1991)

Igualmente pueden cuestionarse aquellos fundamentos epistemológicos heredados del siglo XIX y comienzo del siglo XX, que dieron vida al concepto, contruidos a partir de la hipervalorización de "lo uno", de la unidad delimitada y homogénea, y la desvalorización de "lo múltiple", la diferencia; crítica que ha comenzado a construirse hace ya varias décadas desde una perspectiva dinamista y pluralista, que privilegia los contextos y las alteridades y rechaza las unidades artificialmente elaboradas.

Se puede tal vez reclamar a Alfredo López Austin el haber adoptado el término sin cuestionar a fondo las corrientes teóricas y la epistemología que dieron origen al concepto. Honestamente, no creo que aquella ideología unicista y homogeneizadora esté presente en el pensamiento de Alfredo cuando se refiere a la unidad cultural de Mesoamérica, ya que ésta no supone para él, según dice en la réplica a Saúl Millán, la negación de la diversidad de las expresiones culturales concretas, al menos cuando se trata de pueblos indígenas actuales, que Alfredo López Austin conoce por propia experiencia y a través de muchas lecturas etnográficas. Quedaría por discutir si, como dice Alfredo, las cosmovisiones indígenas actuales son "variantes" de una única cosmovisión mesoamericana transhistórica, o si, como Miguel y yo pensamos, los pueblos indígenas han configurado "nuevas" cosmovisiones, diferentes de la prehispánica, pero en las que se reproducen creencias y prácticas que devienen



del "núcleo duro" mesoamericano, conjuntamente con otras apropiadas de diferentes tradiciones a lo largo de 500 años. Por otra parte, si la persistencia actual del concepto en el medio académico nacional se recrea a partir de las obras clásicas de Alfredo López Austin en las que defiende la unidad cultural de Mesoamérica, como indican los antropólogos debatientes, esto no implica que él sea responsable de la utilización del concepto ni tampoco de la falta de críticas coherentes y organizadas de sus colegas entorno al tema.

No puedo discutir sobre la vigencia y utilidad del concepto Mesoamérica a nivel histórico arqueológico, pero se hace cada vez más evidente -como también notan los debatientes- que las imprecisiones y dudas sobre su validez aparecen cuando, tempranamente y hasta hoy, se extrapola el concepto linealmente a la etnografía de campo, que tiene otros métodos de recolección y descripción de los datos, y a la etnología que surge de ella como momento interpretativo y comparativo, resultando muchas veces esas interpretaciones descontextualizadas y forzadas, que sólo buscan probar la relación de continuidad entre la historia cultural y las actuales manifestaciones culturales de los pueblos indígenas. Éstas, repito, pueden ser las perspectivas etnográficas que parecen querer impugnar Saúl Millán y Johannes Neurath, y de manera más suave, Leopoldo Trejo. La polémica es refrescante y posiblemente contribuya a revisar el concepto mismo de área cultural y a clarificar el de Mesoamérica, en particular su aplicación a la etnografía y la etnología.

#### Cuarto

Hay que ser muy cuidadosos cuando se utilizan conceptos en un medio estudiantil que absorbe el conocimiento brindado por sus maestros sin formularle críticas. Me refiero en este caso al uso del concepto de *etnogenesis*, que hace Johannes Neurath siguiendo a Catharine Good, quien a su vez lo toma de otro autor. Claro está que una palabra, sobre todo si es nueva, puede tener múltiples interpretaciones. Sin embargo, la más frecuente y reconocida en el medio antropológico se refiere al surgimiento o re-surgimiento de grupos étnicos que habían sido considerados como extintos.<sup>7</sup> Pienso que debe aclararse cuando se utiliza para nombrar de un modo *aggiornado* a los procesos

de cambio cultural o, mejor dicho, de transfiguración cultural, que sería la generación permanente de la cultura a la que alude Johannes Neurath y que, en efecto, constituyen una dinámica común y constante de todas las culturas, en especial de aquellas sometidas a procesos de imposición política, económica o cultural; tal como ya hace muchos años lo demostrara Georges Balandier al definir la "situación colonial".<sup>8</sup>

Se plantea igual problema cuando Johannes dice de la necesidad de "dar cuenta de los contextos culturales completos" ¿A qué se refiere con contexto cultural? ¿Abarca éste a las relaciones económicas, políticas, sociales y cotidianas, o sólo a los símbolos religiosos vinculados con las creencias y los rituales? ¿Qué alcance debe tener ese contexto: una comunidad local, un grupo de comunidades de mismo grupo etnolingüístico, un ámbito regional ocupado por todo el grupo?

Desde mi perspectiva, como ya he dicho antes, es legítimo que un antropólogo que ha realizado varias etnografías entre grupos vecinos de un ámbito, describiendo y analizando los textos y los contextos culturales, opte más tarde por elaborar también artículos, ensayos o libros de síntesis en los que pueda comparar, generalizar y recurrir a "fragmentos" destacados de diferentes culturas para ejemplificar procesos compartidos, más amplios que los locales, sin ser sospechado o acusado de hacer mala etnografía, "de rompecabezas". ¿Es acaso que los relatos y prácticas de los actores sociales de distintos grupos etnolingüísticos de un



Matrimonio del Señor Águila Hembra de Atlamajac. Códice Azoyú 1, reverso, folio 4, D (tomado de Vega, 1991)

<sup>7</sup> Ver por ejemplo: E. Roosens, *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis*, California Sage, 1989; Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, *La Pluralidad en Peligro. Procesos de extinción y transfiguración cultural en Oaxaca*, INAH, México, 1996; Miguel Bartolomé, *op.cit.*, 2006.

<sup>8</sup> "La situation coloniale: approche theorique", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 9, Paris, 1951.

área de co-tradición, como es Oaxaca, pueden ser tildados de fragmentos porque no van acompañados en este tipo de discurso etnográfico (v.g. un artículo) del contexto sociocultural en el que se inscriben (mismo que puede ser leído en las etnografías publicadas)? ¿Cuál es el modelo de etnografía que se quiere proponer: uno que por observar las diferencias más pequeñas o sutiles no advierta además la unidad de sistemas culturales más amplios? ¿Uno que se concentre en lo local minusvalorando la perspectiva de lo global? Si es así, aventuro que de aquí en más tendremos muchas ramas y pocos árboles.

#### Quinto

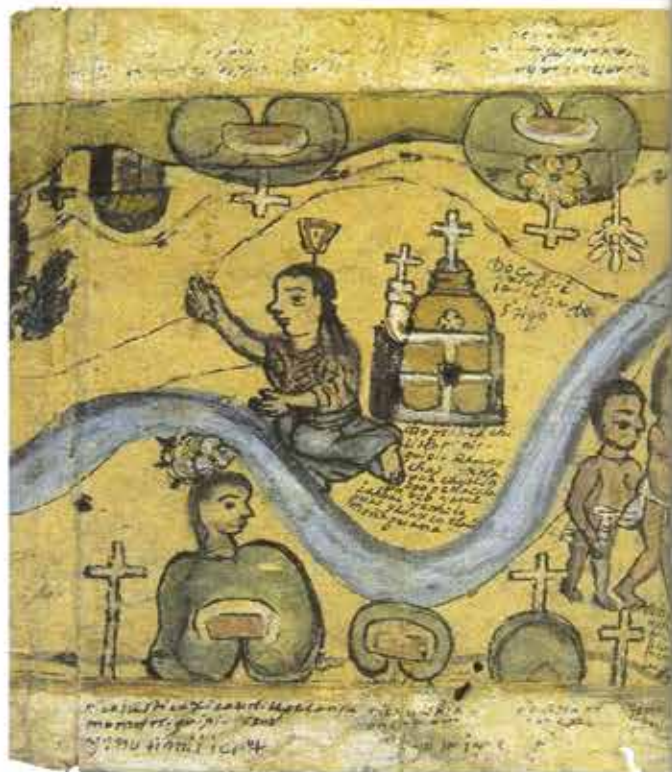
Perdónennos los lectores el hacer un poco de historia personal, no con afán protagonístico sino para traer a la arena el tipo de etnografía que más frecuentemente hemos realizado en Yucatán, y por supuesto en Oaxaca. Miguel Bartolomé y yo llegamos desde Argentina a México en 1972, y pronto fuimos contratados como investigadores del INAH. Ocasionalmente apoyados por otros colaboradores, hemos preferido siempre realizar estudios etnográficos de mayor dimensión, abarcando a la totalidad de un grupo etnolingüístico, lo que nos permitió trazar los contextos sociales, económicos, políticos y culturales desde el nivel regional hasta el local, sin perder por ello el método etnográfico, cualitativo, participativo y de residencia prolongada, que nos brindó la posibilidad de acercarnos a la cultura del grupo con cierta profundidad. Podrá decirse que no hemos escarbadado cada dato cultural hasta llegar a la médula, pero a lo largo de 30 años de práctica etnográfica en Oaxaca hemos aportado etnografías actualizadas sobre grupos para los cuales sólo se contaba con las monografías del *Handbook of Middle American Indians*, y uno que otro artículo (muy ocasionalmente libros) de los primeros etnógrafos de campo o de algún estadounidense o europeo, frecuentemente doctorandos en trabajo de campo.

Esta escueta producción etnográfica era el resultado concreto del paradigma marxista ingerido pero no digerido por la antropología de los años sesenta y setenta, marcado por la supresión de las categorías étnicas y culturales, y la adopción de las económicas. La escasa etnografía nacional de campo no veía chinantecos, chatinos o zapotecos, sino modos de producción y clases sociales campesinas. Lamentablemente este proceso de invisibilización de la diferencia y la diversidad se dio en esa época en toda América Latina.

Nosotros, insertos en la ideología pluralista del *Grupo de Barbados* (1970), realizamos etnografías cuyas unidades de análisis eran los grupos et-

nolingüísticos y no las comunidades locales, porque intentábamos mostrar la "situación" de los grupos y presentar a los sujetos étnicos colectivos, destacar las diferencias etnoculturales y el panorama del pluralismo cultural "de hecho" en el estado. Además de la política integracionista del indigenismo de estado, uno de los paradigmas que criticábamos era el de los "estudios de comunidad", sobre diferentes temas, que brindaban imágenes aisladas (cerradas) de los grupos étnicos al diluirlos en múltiples universos locales sin relación. Gran parte de esas etnografías utilizaban el método del "caso generalizado", proyectando la descripción y el análisis del caso local al conjunto de la etnia, dando por presupuesta la homogeneidad interna del grupo. Nuestros estudios probaban, por el contrario, la diversidad cultural y situacional intercomunitaria y el gran error etnográfico al que conducía la metodología del caso generalizado.

Diseñamos entonces nuestras investigaciones de campo combinando lo local con lo regional. Durante largas prospecciones que abarcaban todas las comunidades del grupo (o la mayoría de ellas), universo definido en principio lingüísticamente, detectábamos los problemas de investigación y más tarde seleccionábamos algunas de ellas en función de su potencialidad para responder a los diferentes objetivos de estudio. En esas comunidades realizábamos descripciones detalladas siguien-



Doña Juana Xochicihuapilli como personaje central del Mapa 2. Códice Azoyú 1, reverso, folio 4, 1 (tomado de Vega, 1991)

do el método etnográfico, entrevistando a múltiples actores sociales para contrastar y corroborar la información; misma que más tarde era re-cuestionada en otras comunidades, a fin de poder acceder a un nivel más aceptable de generalización sin perder de vista las singularidades propias de cada universo local.

Previamente habíamos recabado los estudios bibliográficos, históricos, censales y cartográficos a fin de delimitar y detectar el conocimiento existente sobre el macrouniverso étnico y sus localidades. Las realidades etnográficas desmentían con frecuencia aquellos datos previos, por ejemplo, aumentando o disminuyendo el número de hablantes de lengua materna, de comunidades hablantes y no hablantes, que aun así mantenían patrones culturales indígenas y marcadas identidades étnicas. Advertimos tempranamente que la pérdida lingüística no implicaba necesariamente pérdida cultural o de adscripción étnica, y que el indicador lingüístico no era el único que denotaba la pertenencia étnica, sino que también lo eran la historia, el territorio y la cultura compartidas y, la autoidentificación étnica.

Si me he detenido en esta descripción metodológica que articula la etnografía con la etnohistoria y la antropología social es porque no creo que muchos la conozcan y me parece que sería fructífero discutirla a fondo antes de optar taxativamente por los estudios de comunidad, como hacen Johannes y Saúl para impugnar la etnología histórica, que si bien pueden ser cualitativamente diferentes de aquellos que oscurecieron la antropología de los años sesenta y setenta, no dejan de ser estudios locales que pocas veces llegan a comprender el conjunto y a establecer comparaciones.

#### Sexto

Miguel Bartolomé y yo realizamos estudios etnográficos entre 10 de los 16 grupos etnolingüísticos de Oaxaca,<sup>9</sup> aunque conocemos comunidades de todos los grupos. Esta experiencia de conjunto y el conocimiento etnográfico puntual nos han permitido entender que la *diferencia* y la *unidad* culturales no son excluyentes sino complementarias; son dos principios que operan conjuntamente en la construcción de las culturas indígenas a lo largo de la historia profunda.



Señoras de Petlacalancingo e Ixcateopan, testigos en el deslinde de las tierras de Doña Juana. *Códice Azoyú 1*, reverso, folio 5, 1 (tomado de Vega, 1991)

Por una parte la unidad cultural, representada etnográficamente por el legado mesoamericano, que está sin duda presente en las cosmovisiones, en algunos relatos mitológicos, en algunos rituales y en numerosas creencias y prácticas vinculadas con la vida cotidiana, que han llegado hasta hoy lógicamente transformadas, transfiguradas, en relación con los diversos contextos histórico-sociales y la particular selección de "hechos culturales" que cada grupo ha realizado colectivamente en el dinámico proceso histórico. En Oaxaca la territorialidad simbólica cobija muchos hechos culturales provenientes del "núcleo duro" mesoamericano que vemos recreados, con singularidad, en todos o casi todos los grupos; por ejemplo: los mitos que narran los diferentes ciclos de destrucción y regeneración del universo y la humanidad, el ciclo de los gemelos míticos sol y luna como héroes tesmósforos, los relatos épicos de los héroes culturales étnicos durante la nominación del etnoterritorio, la noción de cardinalidad cuatrimpartita y tridimensional, el culto a los cerros, a las cuevas y a las fuentes de agua, vinculados con los ancestros y la propiciación de la lluvia y la abundancia, la vinculación entre la culebra y el agua, para mencionar sólo algunos de los elementos de ese legado que son comunes a esta área de Mesoamérica.<sup>10</sup> Es por ello que, más que como un criterio unificador sincrónico, preferimos referirnos al área como una expresión de los aspectos dinámicos de la tradición civilizatoria mesoamericana cuyos rasgos se reproducen en la actualidad.

Pero la unidad no se manifiesta sólo en aquel legado; los pueblos indígenas actuales también tienen en común los hechos culturales

<sup>9</sup> Estudios etnográficos recientes sobre todos los grupos etnolingüísticos de Oaxaca pueden encontrarse en: Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, coords., *Configuraciones Étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, 3 vols., INAH-INI, México, 1999.

<sup>10</sup> Alicia Barabas, "Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca", *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. 1, coord. A. Barabas, Col. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, INAH, México, 2003.



Un extremo del Mapa 2. Códice Azoyú 1, reverso, folio 5, I (tomado de Vega, 1991)

y formas organizativas generados desde la época colonial hasta el presente, en relación con las diferentes etapas del capitalismo, la religión católica, las religiones protestantes e independientes, y las diferentes estructuras de poder dominantes, desde las coloniales hasta las construidas por el estado nacional. Encontramos, así, diversas formas del sistema de cargos político-religiosos en todos los grupos, creencias y prácticas rituales vinculadas con el catolicismo y las nuevas religiones generalmente conflictivas, formas comunes de tenencia de la tierra y organización geopolítica, el fenómeno reciente y generalizado de la migración nacional e internacional, entre muchos otros denominadores comunes de los actuales pueblos indígenas.

Ahora bien, los procesos que evidencian la "unidad" cultural histórica y contemporánea de los

pueblos indígenas de Oaxaca son concomitantes con los procesos de "diferenciación" cultural que han venido construyendo el pluralismo cultural en el estado. Lo que sabemos a partir de la arqueología, la etnohistoria y la etnografía, es que a través del tiempo los indígenas siempre han seleccionado ciertos motivos y patrones culturales, incorporándolos y reelaborándolos, muchas veces con nuevos significados, a la "cultura vivida". Esto implica la permanente construcción de nuevos universos simbólicos y organizativos que entretujan nociones y prácticas apropiadas de diferentes culturas y momentos históricos. De allí la vitalidad de la mitología, por ejemplo, que se dinamiza apropiándose de la historia, o de las prácticas rituales que entrecruzan distintas tradiciones religiosas y personajes sagrados, o de los sistemas políticos locales, de

<sup>11</sup> Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, coord., *Etnicidad y Pluralismo Cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, INAH, México, 1984; Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, *op.cit.*, 1999; Miguel Bartolomé, "Elogio del Politeísmo. Las cosmovisiones indígenas en Oaxaca", *Cuadernos de Etnología 3, Diario de Campo*, México, marzo 2005; Alicia Barabas, *Dones, Dueños y Santos. Ensayos sobre las religiones en Oaxaca*, INAH-Porrúa, México, 2006.

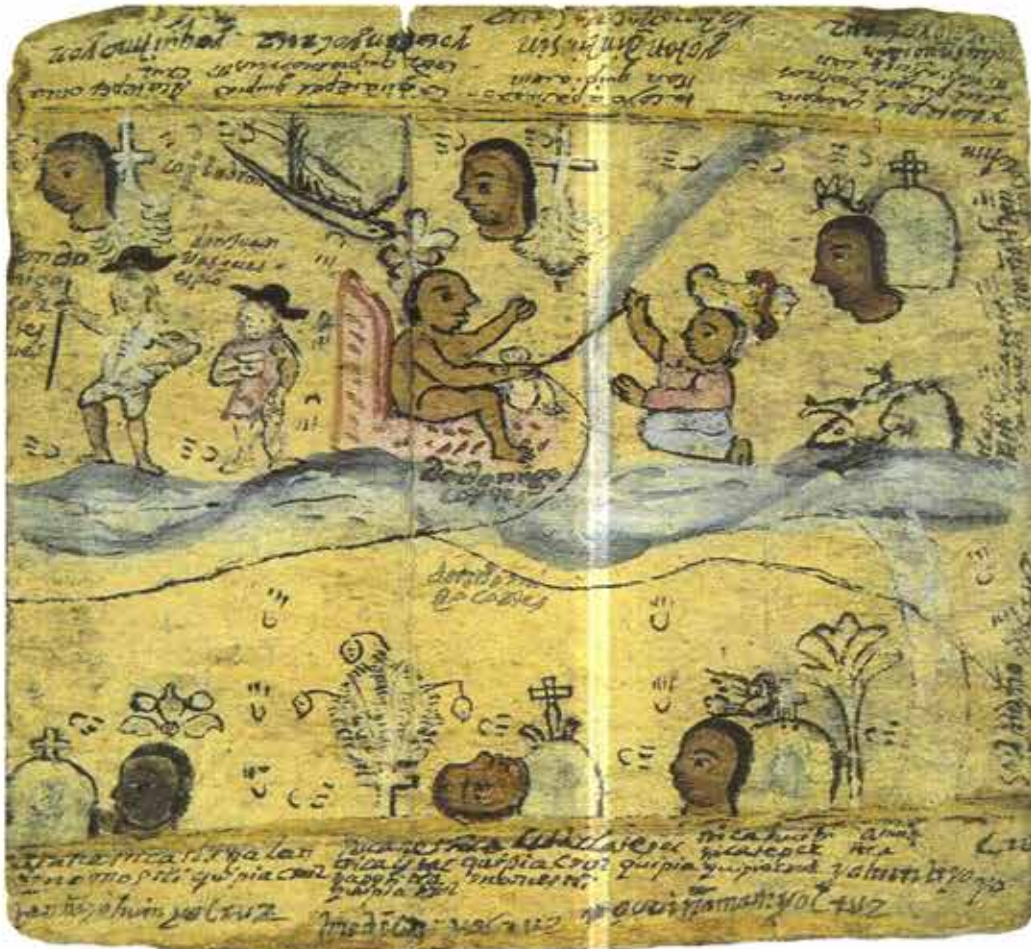
origen colonial, que llegan al presente como formas de autogobierno de los municipios, jurídicamente legalizadas.

Por otra parte, los procesos de diferenciación cultural y organizativa han caracterizado a cada grupo etnolingüístico, dándoles una lengua/s y una fisonomía cultural particular reconocible, como chatinos o chinantecos. Sin embargo, no debemos perder de vista las diferencias culturales y organizativas internas de cada grupo, que se han generado igualmente en un proceso de selección y apropiación cultural, en relación con medioambientes específicos, con historias compartidas, con la pertenencia municipal o con la variante lingüística, y que constituyen universos culturales singulares. La diferencia puede estar expresada simplemente en un motivo o color del huipil, en detalles aparentemente mínimos de la parafernalia de un ritual, en la diferente composición de los cargos, pero para la "cultura vivida", que capta el etnógrafo, se trata de diferencias fundamentales que les permiten a los indígenas reclamar patrimonios culturales propios e identidades locales. La realidad se complica más cuando se observa que en cada grupo, muchas veces en cada comunidad, a los

mismos significantes corresponden distintos significados, como bien observa Saúl Millán.

Pensando en la complementariedad de los procesos generadores de unidad y de diversidad cultural a través de la larga duración, es que arribamos al concepto de "configuración cultural", que alude a los aspectos dinámicos y combinatorios de la cultura.<sup>11</sup> Preferimos por ello referirnos a las diferentes configuraciones culturales indígenas que conviven en Oaxaca que, desde nuestra perspectiva, no son "variaciones" de la tradición mesoamericana sino "nuevas unidades de significado" que devienen de distintos procesos de construcción de la realidad. Las culturas indígenas no son procesos acabados sino en constante transfiguración.

Temo haberme extendido demasiado en estas reflexiones; quede entonces la discusión planteada. No obstante si una conclusión provisoria puedo extraer, es que lo expresado por los tres debatidores no permite descartar la validez del concepto Mesoamérica en el nivel histórico ni el etnográfico, sino que apunta a retomarlo críticamente una vez más para comprender cómo se han ido construyendo y reconstruyendo las actuales culturas indígenas.



Orilla del Mapa 1. Códice Azoyú 1, reverso, folio 2, 1 (tomado de Vega, 1991)

El Señor Perro en Tetelancan. Códice Azoyú 1, anverso, folio 31 (tomado de Vega, 1991)



## Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días<sup>1</sup>

Johanna Broda\*

### 1. La temática, el punto de partida

En este breve texto el punto de partida es el tema de las investigaciones a partir del cual se hace la reflexión. En cuanto a estos temas, me enfoqué años atrás en estudiar las fiestas del calendario ritual mexica en su relación con la sociedad y el estado prehispánico y la participación de los grupos sociales en estos ritos. A partir del estudio de los cronistas, me di cuenta de que estos textos históricos eran de una riqueza tal que permitían elaborar una verdadera *etnografía de los ritos prehispánicos* y explorar las interrelaciones estrechas que existían entre el culto y la sociedad mexicas, la estratificación social, y las relaciones socio-económicas y políticas existentes en Mesoamérica en el momento de la Conquista española. La actividad económica fundamental era la agricultura del maíz, que dependía estrechamente de los ciclos climáticos y de las condiciones ambientales de la geografía de Mesoamérica. Estas condiciones naturales y económicas de las sociedades prehispánicas

incidieron de una manera determinante en la conformación de su ideología y cosmovisión a lo largo de los siglos, si no de milenios (Broda 2006).

En este contexto he dedicado mucha atención a estudiar el tema del culto agrícola y su relación con el medio ambiente y los ciclos de la naturaleza, y más específicamente el culto de la lluvia, de los cerros y del maíz. En el ciclo anual de fiestas mexicas, estos cultos formaban la estructura básica encontrándose estrechamente vinculados. Existe documentación etnohistórica abundante al respecto.<sup>2</sup> El maíz sigue siendo el alimento sagrado que simboliza el sustento de la población indígena no sólo en México y Guatemala, sino también para amplias regiones de la América Indígena desde los indios pueblo de Nuevo México y Arizona hasta los Andes. Considero que este aspecto comparativo también tiene un gran interés. Existen ciertos conceptos fundamentales en la cosmovisión y ritualidad que comparten estas regiones herederas

\*La doctora Johanna Broda es investigadora del Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM

<sup>1</sup> Agradezco a la Coordinación de Antropología y a los organizadores la invitación de participar con una Conferencia (el 2 de marzo 2007) en el Seminario "*Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio: Cosmovisiones y mitología*" así como en el presente debate que surgió a partir del Seminario. Considero que es muy importante tener la oportunidad de exponer algunos resultados de nuestras investigaciones y las reflexiones que se plantean acerca de ellas, y recibir críticas y comentarios generando así una discusión académica que considero necesaria. Nos hace consciente, de las premisas y las interpretaciones que maneja cada uno de nosotros en sus estudios los cuales son determinantes para los resultados que se obtienen.

<sup>2</sup> Broda 1971, 2004a; cfr. también Medina 1989, 2001; Good. 2004b.

de las civilizaciones precolombinas, lo que ha motivado a Gordon Brotherston (1998) a hablar de la *Tradición del Cuarto Mundo*. He explorado en mayor detalle algunos de estos aspectos, sobre todo en relación con el culto de la lluvia, las montañas sagradas y el maíz (Broda s.f.a).

En años recientes he combinado crecientemente el estudio de la ritualidad y la cosmovisión prehispánicas con la *etnografía de las fiestas indígenas en la actualidad*. El interés por estos temas fue mi punto de partida al iniciar el estudio del culto prehispánico hace muchos años, pero en cuanto a la gran cantidad de datos etnográficos existentes, me perdía en los detalles, y los trabajos sobre "sincretismo" y "aculturación" que existían entonces, me resultaban insatisfactorios. En años recientes, se han hecho avances en estos campos y se ha acumulado abundante información etnográfica acerca de cosmovisión y ritualidad. También se ha avanzado en la investigación acerca de las instituciones religiosas y las creencias indígenas durante la Colonia, la labor de los órdenes, la creación de las cofradías, las jerarquías



Matrimonio del Señor Llamas. Códice Azoyú 1, reverso, folio 1, D (tomado de Vega, 1991)

de cargos, etc. Se han propuesto nuevos planteamientos teóricos y estudios concretos acerca del sincretismo religioso, la re-elaboración simbólica de creencias y prácticas, y acerca del culto a los santos católicos como expresión del sincretismo. Es fundamental recuperar más información acerca de los complejos procesos históricos en los cuales las comunidades indígenas se han visto envueltas después de la Conquista, pero si bien la influencia española fue determinante, "los indígenas no deben ser vistos sólo como receptores pasivos de es-

tos procesos de imposición, sino que reelaboraron creativamente sus formas de vida, su cultura y su religión integrando elementos de ambas tradiciones culturales en una nueva forma de religiosidad popular" (Báez-Jorge 1994, 1998; Broda y Báez-Jorge coords. 2001, Broda y Good coords. 2004).

Una diferencia fundamental con el periodo prehispánico era la articulación con la sociedad mayor que se produjo a partir de la Conquista. Las expresiones religiosas indígenas dejaron de formar parte del culto estatal impulsado por la clase dominante prehispánica y "se convirtieron en cultos campesinos locales". La nueva religión de estado fue impuesta por la Iglesia Católica, mientras que los ritos indígenas se desarrollaban al margen de ella. Algunas ceremonias se practicaban clandestinamente, otras continuaban celebrándose como rituales públicos en un ámbito sincrético, "y de esta manera han constituido mecanismos de resistencia étnica y de la reproducción de identidades locales hasta nuestros días".

Con estos planteamientos teóricos he llevado a cabo estudios acerca de la ritualidad indígena, en colaboración con varios colegas y estudiantes del Programa de Posgrado en Historia y Etnohistoria y de Antropología de la ENAH (Broda y Good coords. 2004). Al aplicar una estrategia coherente de investigación, los resultados son sorprendentes. Dentro de los complejos procesos de cambio y continuidad, me he limitado a investigar el tema del culto de la lluvia, de los cerros y del maíz, es decir los ritos del ciclo agrícola. En este aspecto de la vida de las comunidades, íntimamente vinculado con su entorno geográfico, el clima, las estaciones y las prácticas agrícolas de subsistencia, existen grandes continuidades con los ritos y la cosmovisión prehispánicos.

Los cerros siguen siendo los contenedores del agua, de las riquezas y del maíz; en ellos se hacen las espectaculares peticiones de lluvias que se siguen practicando en muchas regiones indígenas de México. Hoy en día los ritos se dirigen a la Santa Cruz, que sin embargo, reúne características de las deidades prehispánicas de la tierra y del maíz, y muchos elementos estructurales de estos rituales reproducen de forma sincrética estas tradiciones ancestrales (Broda 2001b).

## 2. La definición de conceptos

Para abordar el estudio de estos temas y contribuir al debate en cuestión, la definición de conceptos es una tarea fundamental. La antropología es el estudio sistemático y comparativo de las sociedades humanas. Una característica importante de la antropología con su énfasis en la sociedad y la cultura, en la organización social y las expresiones

simbólicas de la sociedad, es que propone un estudio holístico que integra los diferentes aspectos de la vida social. Este estudio relaciona el comportamiento observado y los textos registrados con su matriz contextual (Wolf 2001: 33). En cuanto a las diferentes manifestaciones sociales y culturales, la perspectiva, además, es comparativa, se concentra no tanto en los rasgos únicos sino en estructuras y patrones que son comparables con aquellas de otras sociedades.

De acuerdo con el enfoque planteado, "la religión, como categoría global, no sólo se refiere a las creencias, sino también a la organización ceremonial; abarca instituciones, actuaciones y ritos, no sólo ideas". Por otro lado, el ritual establece el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos. Al ser una parte sustancial de la religión, implica una activa participación social. (Broda 2001a). Desde este punto de vista, la religión es, ante todo, un sistema de acción, es vida social, y los ritos constituyen un aspecto sobresaliente que se presta para ser investigado mediante el trabajo de campo. Los ritos pueden ser observados por el investigador, y constituyen una realidad visible que ofrece la posibilidad de ser documentada empíricamente.

Sin embargo, cosmovisión y ritual forman una unidad. Hemos definido la cosmovisión como "la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre" (Broda 1991: 462). El término de cosmovisión alude a una parte del ámbito religioso y se liga a las creencias, los mitos, las explicaciones del mundo y al lugar del hombre en relación con el universo, pero de ninguna manera puede sustituir el concepto más amplio de la religión.

En este sentido, en mis investigaciones he vinculado el uso del concepto de cosmovisión ante todo a su estrecha relación con la observación de la naturaleza definiendo esta última en el sentido de "la observación sistemática y repetida a través del tiempo de los fenómenos naturales del medio ambiente que permite hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo con estos conocimientos" (1991: 462). Esta actividad contiene una serie de elementos "científicos", es decir de observación exacta, y se basa en datos empíricos concretos.

Si bien estoy consciente de que puede resultar polémico hablar de "ciencia" en el México prehispánico, me adhiero a la posición que afirma que uno de los principios básicos del método científico es "la construcción de un sistema basado en hechos observables cuyos resultados pueden ser



Fragmento del Mapa 2. Códice Azoyú 1, reverso, folio 3, 1 (tomado de Vega, 1991)

comparados sistemáticamente con las observaciones subsiguientes para confirmar su exactitud" (Coleman 1967: 31). La observación científica se aplica al mundo natural que rodea al hombre, al medio en que vive como ser físico y social. Esta posición teórica nos permite situar la problemática por estudiar dentro de una perspectiva histórica, y analizar así los conocimientos científicos de un pueblo en su contexto sociocultural.

La actitud hacia la naturaleza y su conceptualización constituyen una reelaboración en la conciencia social -a través del "prisma" que esta conciencia constituye- de las condiciones naturales mediatizadas por la cultura. Estas últimas nunca se presentan de forma igual en diferentes sociedades; no existe una percepción "pura" desligada de las condiciones e instituciones sociales en las cuales nace (Broda 1991: 462). En este sentido vemos que "la naturaleza" o "el mundo natural" también se ha conceptualizado de manera distinta en las diferentes etapas históricas y en las culturas. Sin embargo, si bien se trata de estudiar la variación en las representaciones o imágenes de la naturaleza que las culturas han creado, partimos aquí de la posición de que el mundo real (la naturaleza) efectivamente existe siendo percibido e interpretado de diferentes maneras por las culturas, pero las representaciones no tienen la primacía sobre el mundo real. Esta aclaración sirve en cuanto a la postura de ciertas corrientes teóricas que dan la primacía a la idea sobre la realidad.



Quizás precisamente por esto nos importa afirmar que la cosmovisión prehispánica en cuanto contemplación de, y reflexión sobre la naturaleza, contenía un cúmulo de observaciones exactas. En esta perspectiva nos acercamos a la religión mesoamericana y su exuberante mitología y ritualidad, partiendo de su fundamento en la observación de la naturaleza. Una de las principales motivaciones subyacentes de la religión y del culto público era la de controlar las manifestaciones contradictorias de los fenómenos naturales mediante los ritos. Al mismo tiempo hay que señalar que la observación precisa que se evidenciaba en muchas de estas prácticas, se entremezclaba también con el mito y la magia. Existía una relación dialéctica entre el desarrollo de la observación concisa de la naturaleza y su transformación, a partir de cierto punto, en mito y cosmovisión.

La religión forma una parte integral de la cultura. *El concepto de cultura* que usa la antropología depende de su enfoque teórico. Un antropólogo que influyó mucho en la discusión sobre cultura y religión, ha sido el estadounidense Clifford Geertz (1987) quien definió la cultura como *un sistema de símbolos compartidos, símbolos cargados de significados*. La meta de la etnografía la ve Geertz en la interpretación de los significados manejados colectivamente dentro de estos sistemas de símbolos. Según su propuesta, los tejidos culturales pueden ser leídos como *textos*. Geertz es uno de los principales exponentes de la Antropología Simbólica que maneja un concepto de cultura desligado de los procesos sociales y la historia. Catharine Good (2004a) ha argumentado con detalle una crítica a la coherencia interna de los planteamientos teóricos de Geertz, si bien reconoce al mismo tiempo sus aportes etnográficos. Otro de los críticos de Geertz ha sido Eric Wolf quien ha defendido una posición opuesta. Según este último autor,

En cuanto ubicamos la realidad de la sociedad en alineamientos sociales históricamente cambiantes, imperfectamente unidos, múltiples y ramificados, nos hallamos con que el concepto de una cultura fija, unitaria y vinculada debe ceder el paso a un sentimiento de fluidez y permeabilidad de conjuntos culturales..... De este modo, *'una cultura'* se aprecia mejor como una serie de procesos que construyen, reconstruyen y desmantelan materiales culturales, en respuesta a determinantes bien identificables. (Wolf 1987: 467,468).

Coincido con Eric Wolf, quien considera el concepto de ideología como un eje de primera importancia para examinar las distintas formas asu-

midas por la conciencia social. Según he argumentado en anteriores trabajos, la ideología constituye el producto histórico de las sociedades complejas en las que ha surgido una diferenciación interna entre los gobernantes y el pueblo, sociedades que han creado formas estatales de gobierno e instituciones que propagan la versión oficial de la ideología y la cosmovisión. De esta manera, el concepto de ideología implica distinguir entre "la realidad social objetiva" y la "explicación" que una sociedad concreta da de esta realidad (Broda 1991).

En esta misma perspectiva Eric Wolf ha señalado, sobre todo en su obra más reciente (2001), que la construcción de las ideologías como producto histórico, se genera entre grupos sociales con frecuencia antagónicos y en circunstancias políticas concretas. Las ideologías no se construyen en el vacío de unas mentes abstractas sino dentro de determinados parámetros de una sociedad dada, *"El proceso de construcción de las ideologías no es sólo cognoscitivo, sino que también involucra el ejercicio del poder"*. Por eso debe estudiarse la religión en relación con los procesos hegemónicos del poder.

En este sentido, Wolf argumenta que

la naturaleza no da sus significados a las cosas; los hombres son los que los desarrollan e imponen .... Esta capacidad de otorgar significados, de 'nombrar' (dar nombre) a las cosas, actos e ideas, es una fuente de poder. El control de la comunicación permite a los administradores de ideología establecer las categorías por medio de las cuales se va apercibir la realidad.... Por consiguiente, la construcción y mantenimiento de un conjunto de comunicaciones ideológicas es un proceso social, que no puede ser explicado meramente como la actuación formal de una



Señor Cabeza de Caracoles de Hojas. Códice Azoyú 1, anverso, folio 36 (tomado de Vega, 1991)

lógica cultural interna.....[Y finalmente], si la edificación de ideología es por naturaleza un acto social, la consecuencia que se sigue es que los procesos por medio de los cuales se construyen las ideologías tienen lugar dentro del tiempo histórico y bajo circunstancias definibles (2001: 468, 469).

Al insistir en que el análisis antropológico tiene que situarse en un marco histórico concreto, en un momento histórico y en un contexto institucional, nos remitimos a una posición expresada por el gran investigador de las culturas indígenas de México, Paul Kirchhoff, hace más de medio siglo cuando afirmó que

[la etnología constituye una parte integral del estudio] de la sociedad humana en general. Dicha ciencia es la historia. Porque la única manera de estudiar la sociedad humana en todas sus manifestaciones e interrelaciones, es estudiarla en su cambio continuo, es decir, en su desarrollo, su evolución, su historia... (Kirchhoff [1937] 1979: 11).

En esta misma perspectiva, Eric Wolf escribió su obra fundamental, intitulada *Europa y la gente sin historia* (1987). En ella señala que con el establecimiento de las ramas de las ciencias en el siglo XIX, se crearon las especializaciones y esto condujo a una tendencia de desligar unas de otras mientras que conceptualmente las ciencias están interrelacionadas ya que se refieren a la totalidad de la vida humana como una realidad histórica (1987: 20-22).

Además, muchas veces se ha dicho que la antropología es "el estudio de los pueblos sin escritura" -los que no dejaron documentación histórica- y Eric Wolf apunta cómo esto implicaba que se trataba de "pueblos o gente sin historia". Sin embargo esto es una falacia, todos los pueblos tienen y han tenido historia. Las que se considera que no tuvieron historia han sido las clases subalternas ya que la historia generalmente se ha escrito desde el poder y por el otro lado, a partir de la expansión europea en los siglos XV y XVI, de las conquistas en América y Asia, y la creación de las colonias, la escritura histórica dominante ha querido eliminar la historia de los pueblos conquistados, despojarlos ideológicamente de su propia historia.

Otro autor que desde su propia posición comparte este enfoque es el sociólogo Gilberto Giménez, uno de los pioneros del estudio de la religiosidad popular en México (1978). Giménez señala que al investigar fenómenos culturales se estudian "formas culturales objetivadas". De



Guerreros de Tlachinollian conquistando pueblos. Códice Azoyú 1, anverso, folio 22 (tomado de Vega, 1991)

acuerdo con este autor, "la cultura no existe sin sujetos ni sujetos sin cultura" (2001: 11) y en este sentido afirma que

una característica esencial de los fenómenos histórico-culturales como la religión, que constituyen el objeto propio de las disciplinas sociales, es la imposibilidad epistemológica de disociarlos de un contexto espacio-temporal determinado. (Giménez 1996: 22).

Con referencia al estudio de la religiosidad popular de los grupos étnicos de México, Félix Báez-Jorge (1988) también ha señalado que,

de acuerdo con la visión teórica de una antropología social interesada en estudiar los hechos como procesos de formación, lo que consideramos el presente, sólo puede ser aprehendido en su complejidad estructural si partimos de su desarrollo histórico (1988: 24).

En este sentido estamos planteando aquí el proceso creativo de transformación de la cultura de los pueblos indígenas de México y su estudio histórico y antropológico.

3. Procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas después de la Conquista: el sincretismo y la religiosidad popular  
En las transformaciones de las culturas indígenas mesoamericanas a partir de la Conquista, se trata de procesos históricos de larga duración en el sentido de Fernand Braudel (1974), que han sido

analizados también por Alfredo López Austin (1990, 2001). Este último investigador señala que ya desde la época prehispánica, Mesoamérica no ha sido un área cultural "uniforme y permanente de estructuras cohesivas" sino que es producto de una compleja y heterogénea dinámica de relaciones sociales. Este proceso, apunta López-Austin, hizo posible que "la historia común y las historias particulares de cada uno de los pueblos mesoamericanos [actuaran] dialécticamente para formar una cosmovisión mesoamericana rica en expresiones regionales y locales" (1990: 30-31). Dentro de esta tradición histórica de larga duración, existe, según la propuesta de López-Austin (2001), un "núcleo duro", un conjunto articulado de conceptos de la cosmovisión que se gestó a lo largo de la historia prehispánica y cuyas manifestaciones han sobrevivido, en algunos casos, la ruptura de la Conquista.

Coincido con López Austin en que muchos rasgos de la cosmovisión que estudiamos hoy en día pertenecen a la larga tradición de la cultura mesoamericana que tuvo los inicios de su desarrollo por lo menos, desde el segundo milenio a.C. (Kirchhoff 1943) Manejamos el concepto de Mesoamérica como *área cultural de alta civilización que estaba fundamentada en la comunicación y los intercambios constantes entre los pueblos que habitaron en ella. En este sentido, sus límites no eran rígidos, cambiaron a lo largo de la historia y hubo relaciones más allá de sus fronteras.* Por otra parte, más allá de Mesoamérica existían también intercambios y relaciones a lo largo de la historia precolombina, la investigación demuestra esta herencia común.

Sin embargo, hay que insistir al mismo tiempo que al estudiar los procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas después de la Conquista no existe la supervivencia intacta de arcaísmos en lo que se refiere a creencias y costumbres prehispánicas. Para abordar el período colonial, hay que tomar en cuenta *el fenómeno del sincretismo*; éste es el producto del cambio cultural que ha operado en la historia de México y que ha establecido múltiples articulaciones entre el mundo rural y el poder hegemónico. De acuerdo con Félix Báez-Jorge, la Colonia es "conceptuada a partir de la dialéctica de la colonización con sus secuelas de asimetría social, reinterpretación simbólica y resistencia a la religión oficial, oposición entre la tradición y la modernidad" (1998: 65).

Por otra parte, el hecho de que tantos rasgos y elementos conceptuales de las culturas indígenas americanas sigan vivos hasta el día de hoy, implica que se hayan transmitido y/o recreado de generación a generación después de la Conquista. Sin embargo, éste es un campo poco estudiado en la documentación histórica ya que las fuentes raras veces hablan directamente de la respuesta que la población indígena tuvo frente a la imposición de la religión y cultura occidentales. Antes se hablaba de los procesos de *aculturación*, pero el término se ha criticado justificadamente ya que sugiere un proceso demasiado mecánico y de intercambio de elementos aislados. Parece más atinado hablar de *reinterpretación simbólica* y de *sincretismo*.<sup>3</sup>

Propongo definir *el sincretismo como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza -sobre todo en un contexto multi-étnico.* No se trata de un intercambio libre, sin embargo, por otra parte, hay que señalar que la población receptora, es decir el pueblo y las comunidades indígenas, ha tenido una respuesta creativa y ha desarrollado formas y prácticas nuevas que integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la Conquista.

Hablando de la historia colonial, resulta sumamente interesante estudiar los procesos de la



Señor Lluvia. Códice Azoyú 1, anverso, folio 5 (tomado de Vega, 1991)

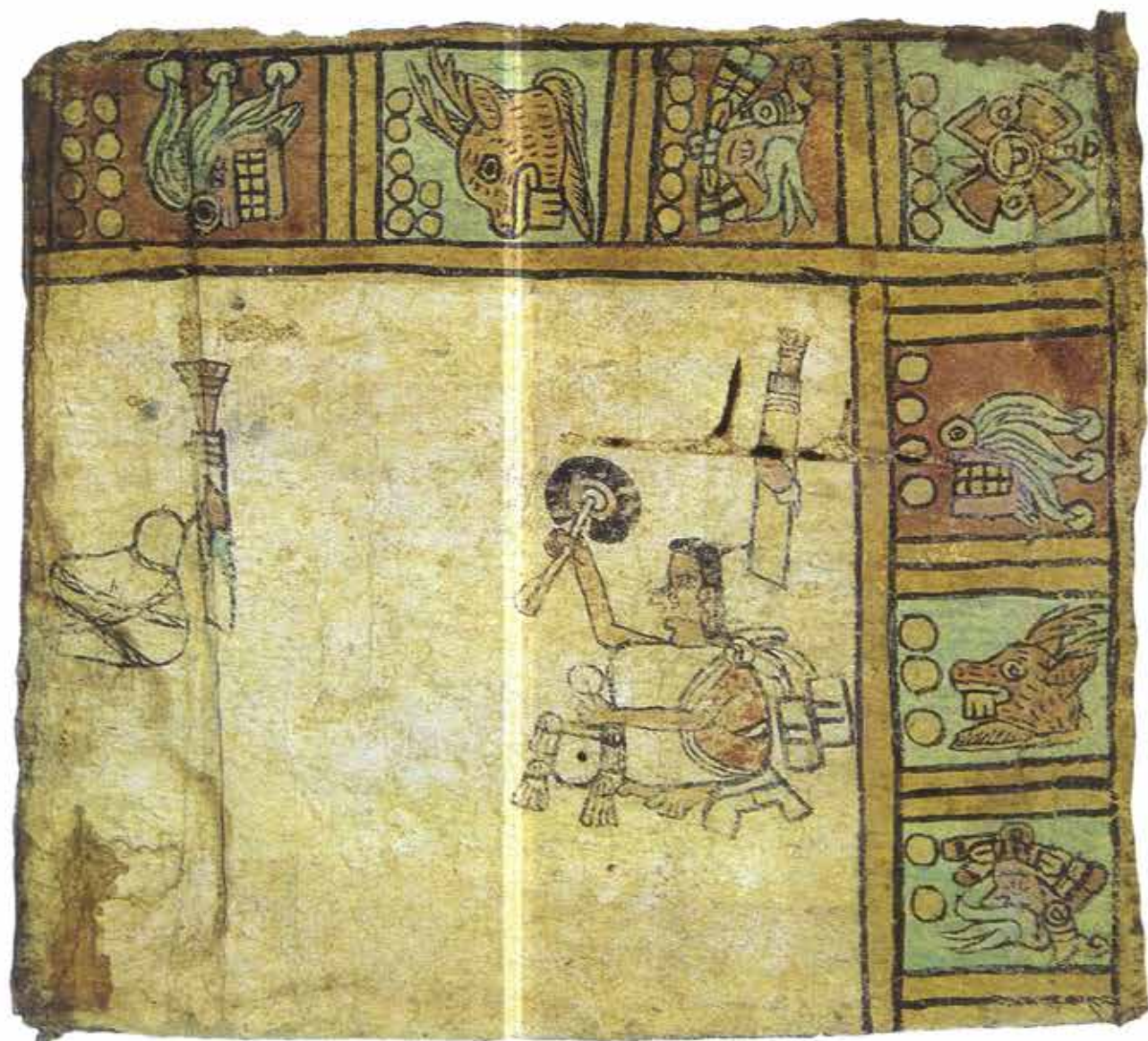
<sup>3</sup> Vale la pena retomar los textos fundamentales de Aguirre Beltrán sobre estos temas (1986, 1991a,b). Cfr. también Bartolomé y Barabás 1982; Barabás 2006; Millán s.f.

introducción de las instituciones del imperio español en las diferentes regiones de América y analizar cómo éstos incidieron en la reorganización de las poblaciones conquistadas. Se creó una organización política que incidió de manera importante en la forma de organización de las comunidades campesinas, surgieron nuevos circuitos económicos que vincularon a los indios con la economía española y se implantó la política de la evangelización. En el siglo XVI las órdenes mendicantes -es decir, los franciscanos, dominicos y agustinos- jugaron un papel fundamental en este proceso, desde fines del siglo XVI los jesuitas también iniciaron su labor en diferentes partes del imperio español. Se introdujo el culto católico con sus principales fiestas. En la segunda mitad del siglo XVI, después del Concilio de Trento y en plena Contrarreforma en Europa, el impulso que se dio a la veneración de la Virgen María y al culto a los santos patronos produjo efectos profundos en América que permi-

tieron la gestación de un sincretismo en la religión popular que incorporó muchos elementos de la cultura indígena. La religiosidad barroca, a partir de la política de la misma Iglesia Católica, permitió la elaboración de estos cultos en las fiestas católicas con una amplia participación popular.

En cuanto al estudio de la historia colonial, hay que mencionar la obra de Serge Gruzinski (1991, 1994) quien se enfoca en la imposición del cristianismo, el profundo efecto que tuvieron las imágenes y los confesionarios sobre la mente de los recién evangelizados y las clases populares en las ciudades de la Nueva España. También hay que señalar las importantes aportaciones del historiador Antonio Rubial (1993, 1996) al respecto.

Por otra parte, el antropólogo Félix Báez-Jorge se ha adentrado de manera significativa en estos temas -aporta un cúmulo de datos empíricos y ha delineado un enfoque teórico novedoso y creativo-. En su libro *Los oficios de las diosas*



Gobierno breve del Señor Caña-Chile. *Códice Azoyú 1*, anverso, folio 12 (tomado de Vega, 1991)

(1988) investigó la conceptualización de las diosas de la tierra, el agua y la luna, y su permanencia en el imaginario colectivo de los diferentes grupos indígenas de México. En su libro *Entre los naguales y los santos* (1998) versa acerca de la reinterpretación simbólica que diferentes grupos étnicos han hecho alrededor de santos y vírgenes, los santuarios mexicanos y la dinámica de las devociones populares. De esta manera hace una importante aportación a la discusión de la religiosidad popular en la Nueva España y en el México actual.

Con referencia al proceso histórico, Báez-Jorge constata que,

Al destruirse el cuerpo sacerdotal de la religión mesoamericana precolombina, al dismantelarse su organización ceremonial y reprimirse sus manifestaciones canónicas por el aparato represivo eclesiástico-militar de la Corona Española, los *cultos populares* emergieron como alternativa a la catequesis cristiana, o bien como *mediadores simbólicos* que, en algunos contextos, terminaron sincretizándose con las imágenes católicas. En el primer caso operaron como claves de la resistencia ideológica, mientras que en el segundo funcionaron como materias primas de una nueva superestructura, construida a partir de la religión prehispánica y el cristianismo colonial, pero distinta de ambas matrices (Báez-Jorge y Gómez 2001: 391-392).

A partir de estos conceptos, podemos delinear los procesos que configuraron el *sincretismo*. En la Colonia tiene lugar una *reinterpretación simbólica* y la configuración de nuevas tradiciones populares; a la vez se conservan elementos antiguos que se articulan con la nueva religión impuesta por los españoles. En este contexto, un aspecto fundamental es las *propiedades retentivas* de las ideologías religiosas.

Debido a la eliminación de la clase gobernante prehispánica y al establecimiento de la sociedad colonial con su compleja estratificación interna en la que los indios ocuparon el escalón más bajo, las expresiones religiosas de estos últimos se convirtieron en "religiosidad popular", una religiosidad distante de la ortodoxia de la Iglesia Católica oficial. El sincretismo resulta ser un fenómeno propio de la religiosidad popular que expresa "articulaciones y contradicciones históricamente configuradas" (Báez-Jorge 1994: 30).

En este contexto se inserta el culto católico a los santos patronos, advocaciones de las comunidades indígenas que ocupan un lugar protagónico en los complejos procesos ideológicos desencadenados por la Conquista. Las imágenes mismas de cristos, vírgenes y santos ejercieron una poderosa



Señor Caña-Chile. *Códice Azoyú 1*, anverso, folio 12 (tomado de Vega, 1991)

atracción sobre los indios que estaban acostumbrados a las imágenes en bulto de sus dioses. Otra dimensión de la religiosidad popular es su carácter devocional, que se manifiesta en prácticas propiciatorias a través de mandas, procesiones y peregrinaciones. La importancia de los santuarios consiste en reunir periódicamente en ellos gran afluencia de peregrinos (Giménez 1978). Todos estos aspectos de la religión popular y su sincretismo característico surgieron a partir de las políticas de la Iglesia Católica de la Contrarreforma.

Así, las imágenes simbólicas presentes en las cosmovisiones mesoamericanas han sido reformuladas de manera continua, semejando partituras musicales en constante y múltiple interpretación. Las comunidades indígenas han adoptado diferentes estrategias frente a las imposiciones de la jerarquía eclesiástica colonial. En estos procesos, la intermediación de los santos y sus advocaciones han constituido, -en palabras de Báez-Jorge-, "el núcleo en el que la conciencia étnica y las condicionantes históricas [han interactuado] de manera dialéctica, sustentando los fenómenos de la memoria colectiva, la reelaboración simbólica y la identificación social." (1998: 248, 249).

Estos procesos ideológicos que han tenido lugar al interior de las comunidades indígenas, han sido fundamentales para la reproducción y cohesión de los grupos étnicos. Por otra parte, la nueva religión popular que surge a partir del siglo XVI retoma ciertas formas del culto prehispánico que antes habían formado parte de la religión estatal. Entre ellas el principal elemento es el culto agrícola que se encuentra en íntima relación con las manifestaciones de la naturaleza, según hemos mencionado al inicio de este texto (manifestaciones en torno a los ciclos de cultivo del maíz y otras plantas cultivadas, el clima, las estaciones, la llu-

via, el viento, las fuentes, las cuevas, los cerros, las piedras, etc.). Éstos son los aspectos donde encontramos las mayores continuidades en los rituales y la cosmovisión.

#### 4. Procesos de globalización recientes

Naturalmente, esto no quiere decir que las tradiciones mesoamericanas, en su articulación con la sociedad mayor, no estén expuestas en la actualidad a fuertes presiones desde afuera. Hoy en día el sistema capitalista mundial se hace cada vez más presente también a nivel local. Estamos conscientes de que los procesos recientes de la

globalización inciden gravemente en la situación del campo mexicano, particularmente en las apartadas regiones indígenas del país, generando los fenómenos de la migración temporal y/o permanente y la destrucción de modos de vida tradicionales. Los efectos sobre las culturas locales son muy negativos. Sin embargo, a pesar de estos embates de la modernidad las comunidades aún siguen reproduciéndose culturalmente y en estos procesos, la vida ceremonial juega un papel fundamental para cohesionar a los miembros del grupo y fortalecer la identidad étnica.

#### BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE Beltrán, Gonzalo, *Zongolica: encuentro de Dioses y Santos Patronos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1986.
- *El proceso de aculturación*, Obra Antropológica, volumen VI, México, FCE, 1991a.
- *Regiones de Refugio*, Obra Antropológica, volumen IX, México, FCE, 1991b.
- BÁEZ-JORGE, Félix, *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religión popular en los grupos indios de México*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1988 (2ª edición, 2000).
- *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1994.
- *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.
- BÁEZ-JORGE, Félix y Arturo Gómez Martínez, "Tlaca-tecolotl, Señor del bien y del mal", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.).
- BARABÁS, Alicia M., *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religión en Oaxaca*, México, INAH-Miguel Ángel Porrúa, 2006.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto y Alicia Barabás, *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, México, INAH, 1982.
- BRAUDEL, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1974.
- BRODA, Johanna, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", *Revista Española de Antropología Americana*, volumen 6: 245-327, Madrid, 1971.
- "Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski and Lucrecia Maupomé eds.: *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*: 461-500, México, IIH, UNAM, 1991.
- "Introducción", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), pp.15-46, 2001.
- "La etnografía de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), pp. 165-238, 2001b.
- "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), pp. 35-60, 2004a.
- "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en una perspectiva histórica," en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), pp. 61-81, 2004b.
- "La etnografía de los ritos mesoamericanos: una perspectiva etnohistórica interdisciplinaria", en *Etnohistoria, Visión Alternativa del Tiempo*, México, INAH, pp. 49-60, 2006.
- "Historia comparada de las culturas indígenas de América", en Alicia Mayer (coord.), *El historiador frente a la Historia: Historia Comparada*, México, IIH, UNAM, s.f. (en prensa).
- BRODA, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica-Conaculta, 2001.
- BRODA, Johanna, y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH-IIH/UNAM, 2004.
- BROTHERSTON, Gordon, *La América indígena en su literatura: los libros del Cuarto Mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- COLEMAN, James A., *Early Theories of the Universe*, New York, The New American Library, 1967.
- GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987.
- GIMÉNEZ, Gilberto, *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecueménicos, A.C., México, 1978.
- "El debate actual sobre modernidad y religión", Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, CEMCA-UNAM, pp. 1-22, 1996.
- "Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas", *Alteridades*, pp. 5-14, 2001.

- GOOD Eshelman, Catherine, *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- "La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Catharine Good, (coords), pp. 127 - 150, 2004a.
- "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en Johanna Broda y Catharine Good, (coords), pp. 153-176, 2004b.
- GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI - XVIII*, FCE., México, 1991.
- "La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492 - 2019), FCE., México, 1994.
- KIRCHHOFF, Paul, Mesoamerica, *Acta Americana*, volumen I, México 1943.
- "Etnología, materialismo histórico y método dialéctico", México, *Antropología y Marxismo*, año 1, número1, pp.11-38, 1979.
- LÓPEZ Austin, Alfredo, *Los mitos del tlacuache*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.
- "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), pp.47-65, 2001.
- MEDINA, Andrés, "Arqueología y etnografía en el desarrollo histórico mesoamericano", en Yoko Sugira y Mari Carmen Serra Puche (eds.), *Etnoarqueología (Primer Coloquio Bosch-Gimpera)*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1989.
- En las cuatro esquinas, en el centro*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2000.
- MILLÁN, Saúl, "El sincretismo a prueba: la matriz religiosa de los grupos indígenas en Mesoamérica", texto inédito, Coordinación Nacional de Antropología, INAH, s.f.
- RUBIAL García, Antonio, "Taumatúrgos, dioses y héroes. La función de los Santos en los ámbitos religiosos novohispanos", Monterrey, *Investigaciones Religiosas*, número1, pp. 7-25, 1999.
- La hermana pobreza; el franciscano de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1996
- WOLF, Eric, *Europa y la gente sin historia*, México, FCE, 1987.
- Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, México, CIESAS, 2001.



Lámina que muestra la importancia por representar el gobierno de dos señores. Códice Azoyú 1, anverso, folio 13 (tomado de Vega, 1991)

Bandera de Piedra y Gran Mono comparten el poder. Códice Azoyú 1, anverso, folio 14 (tomado de Vega, 1991)



## Mesoamérica, cultura y cambio: conceptos problemáticos en el estudio etnográfico de los pueblos indígenas

Catharine Good Eshelman\*

La discusión sobre la utilidad de Mesoamérica como paradigma para la investigación en México, especialmente entre los grupos indígenas contemporáneos, toca una serie de problemas fundamentales para la antropología. Una preocupación de fondo en todos los textos es la búsqueda de una herramienta teórica y conceptual más productiva para abordar la diversidad cultural mexicana en el siglo XXI. Mis comentarios aquí necesariamente son limitados en su temática y advierto que, por razones de espacio, simplifico argumentos complejos. Primero trato una dimensión del origen del concepto de Mesoamérica, que conduce a dos otros problemas: las estrategias de definición de las áreas culturales, y los conceptos de cultura y cambio que requieren abordar las relaciones de poder y formas de resistencia.

### 1. El concepto de Mesoamérica: problemas de origen

La introducción de Andrés Medina al número anterior de *Diario de Campo* ofrece una revisión histórica de las áreas culturales en la antropología. Al evaluar el concepto de Mesoamérica (véase Go-

od 1993), voy a enfocar aquí un aspecto de esta temática: Los etnógrafos trabajando en México adoptaron la clásica definición publicada por Kirchoff (1943); ésta se basaba en una lista de rasgos cuya presencia o ausencia delimitaba el área cultural, en un procedimiento problemático para la arqueología y particularmente contraproducente para la etnografía por sus implicaciones para la manera de ver la cultura y el cambio.

En su defensa, recordamos que Kirchoff ofreció su breve artículo como una propuesta para discutir, no como un modelo acabado y obviamente reflejaba el estado de la antropología americanista en la primera mitad del siglo XX. Esta tradición partía de una visión esencialista de la cultura ya ampliamente criticada;<sup>1</sup> éste trata "la cultura" como una "cosa" que la gente "tiene" y asume que diferentes grupos poseen diferentes culturas. Como resultado de la reificación de la cultura, el trabajo etnográfico se convirtió en ejercicio taxonómico; se enfocaba a documentar rasgos formales y ubicar los casos particulares en áreas culturales que servían para organizar la diversidad en términos de descripciones generalizadoras.<sup>2</sup> Otro aspec-

\*La doctora Catharine Good Eshelman es profesora-investigadora del Posgrado en Antropología de la ENAH

<sup>1</sup> Para mencionar algunos, Geertz 1973, Wolf 1982, Mintz y Price 1989 Ortner 2006.

<sup>2</sup> El Guía Murdock para clasificar datos etnográficos, y el proyecto de formar los *Human Relations Area Files* reflejan la lógica de este enfoque en la investigación antropológica.



to inconveniente de la definición de Mesoamérica, que en parte puede motivar su descalificación por Johannes Neurath (2007) y Saúl Millán (2007), es la exclusión de los grupos indígenas del norte de México, y los del suroeste de los Estados Unidos, aunque Medina nos recuerda que quedan en Aridoamérica y oasis América.

La lógica de la propuesta para delimitar Mesoamérica en función de rasgos, encajaba con la ideología de la Revolución Mexicana, que también influyó en la etnografía. En las décadas de 1930, 1940 y 1950 era común generar listas de rasgos culturales que definían a los pueblos indígenas dentro de una escala con dos polos opuestos: el indio y el mestizo. Se pretendía medir el grado de "integración" del indígena en la "cultura nacional" por la presencia, o la "pérdida" de ciertos rasgos.<sup>3</sup> El cambio se abordaba como el tránsito entre ser indio hacia ser mestizo en un proceso lineal, irreversible; esta aculturación constituía un tipo de "narrativa maestra" que dominaba la historia oficial. El énfasis en rasgos formales para caracterizar la cultura expresaba las necesidades de un proyecto político de asimilación, pero no funciona como planteamiento científico.

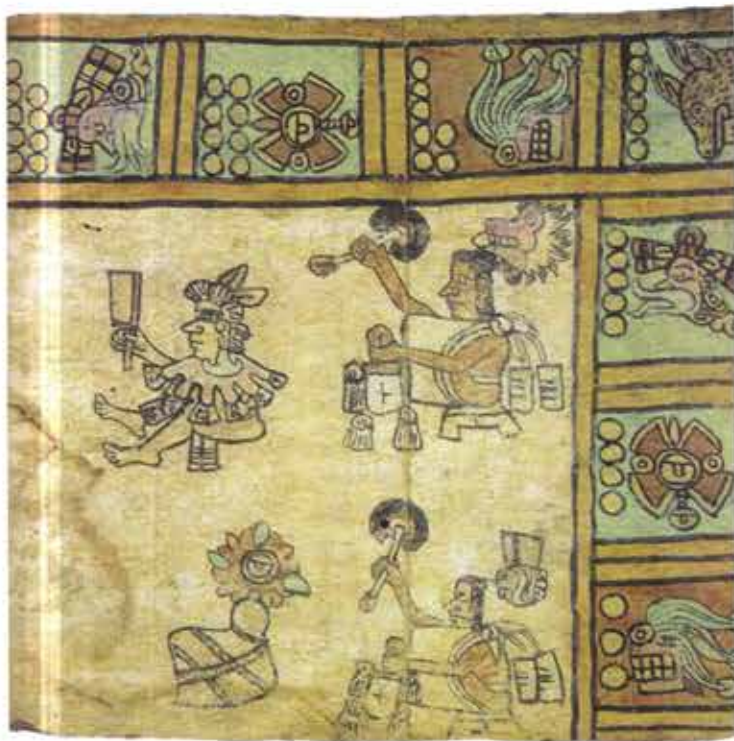
En el mismo contexto surgió otro proyecto ideológico del estado revolucionario: la idealización de las grandes civilizaciones prehispánicas como la más alta expresión de las culturas indígenas, mientras se menospreciaba al indígena contemporáneo al verlo como un vestigio de grandeza perdida, portador de una cultura adulterada, cuyas comunidades pobres esperaban del "progreso y civilización" (c.f. Farriss, 1983). Un intento de reivindicación del indígena actual fue la búsqueda de rasgos de las culturas prehispánicas entre pueblos vivos, y políticamente esto legitimaba su estudio. Estos estereotipos permeaban la percepción general de los indígenas en México e influyeron en la investigación; los describo aquí porque pueden explicar parcialmente las dudas sobre el concepto de Mesoamérica asociado con esta tradición. Obviamente la etnografía actual es mucho más sofisticada y quiero aclarar que de ninguna manera atribuyo el uso de un concepto tan limitado de Mesoamérica a Alfredo López Austin o a alguno de mis colegas que participa en el presente debate.

Siempre es pertinente criticar y precisar los conceptos que usamos, y es válido preguntar si conviene seguir con ellos cuando reconocemos los errores del pasado. Si abandonamos el término de Mesoamérica, o el uso de áreas culturales

habría que considerar otras opciones. No podemos prescindir de conceptos que facilitan el trabajo de síntesis como la noción de área cultural; lo que menos interesa ahora para la antropología es volver a estudios localistas que no toman en cuenta contextos regionales, nacionales e internacionales. Alfredo López Austin opta por mantener el concepto de Mesoamérica, no obstante los abusos que se han hecho de él, porque ha sido muy productivo para el trabajo académico en los campos de la historia y la etnografía. En mi propio trabajo sigo refiriéndome a Mesoamérica, igual que los colegas que escriben en este número.

## 2. Alternativas en la formulación de áreas culturales

Mi investigación en México siempre ha estado influida por avances en la etnografía de otras regiones del mundo, sobre todo los Andes, el Caribe y Melanesia; tengo una gran deuda con dos maestros: John Murra, que dedicó su vida a la región andina, y Sydney Mintz, que enfocó su esfuerzo intelectual en las culturas afroamericanas del Caribe. El trabajo de estos eminentes especialistas estableció sus respectivas regiones como áreas etnográficas reconocidas por la antropología internacional. Sus



En honor a los Señores Bandera de Piedra y Gran Mono se llevan a cabo festividades religiosas. Códice Azoyú 1, anverso, folio 14 (tomado de Vega, 1991)

<sup>3</sup> El libro *Heritage of Conquest*, editado por Sol Tax en 1952 ilustra este tipo de etnografía.



Cuadretes con los portadores de los años Viento, Venado, Yerba y Movimiento. Su lectura indígena es de derecha a izquierda. Códice Azoyú 1, anverso (tomado de Vega, 1991)

propuestas y sus estrategias para formularlas son sugerentes para repensar la definición de Mesoamérica y buscar otros ejes para caracterizar nuestra región; una breve descripción de estas dos propuestas ilustra las diferencias con la delimitación que se hizo de Mesoamérica.

La obra magistral de Murra explora la estructura política y económica de las sociedades andinas (1975), basándose en su análisis detallado del estado Inca (1978) identifica las características excepcionales de estas sociedades y hace énfasis en lo que distingue a los andes de otras regiones etnográficas. Para Murra, la presencia en sí de un estado no explicaba nada, ya que surgieron en muchas partes del mundo antiguo; más bien le interesaba la *lógica detrás de la organización de este estado*, como expresión de principios andinos únicos, compartidos por los campesinos, los señores étnicos locales y hasta los elites del estado Inca. Esta lógica consistía en estrategias particulares para aprovechar el medio ambiente, la recaudación de tributo en trabajo humano pero no en especie, y la circulación de bienes por medio de relaciones sociales.

Murra preguntaba cómo los pueblos andinos se movilizaban social y políticamente para prosperar en un medio ambiente único en el mundo; elaboró las definiciones de "archipiélago vertical" y "complementariedad ecológica" para explicar la solución andina.<sup>4</sup> Además descubrió que los señores étnicos y el mismo estado incaico recibían "tributo" en energía humana de las poblaciones sujetas, pero no en bienes producidos con los recursos caseros. Finalmente, al notar la marcada ausencia de moneda, comercio y mercados,<sup>5</sup> Murra analizó detenidamente las relaciones de reciprocidad y redistribución que permitían el movimiento de productos en todos niveles (Good E, s/f, elabora sobre este modelo).

En otro ejemplo Sydney Mintz (1974) caracterizó el Caribe con base en procesos históricos y culturales compartidos; éstos conducen a la heterogeneidad y la diversidad en lugar de la homogeneidad o la uniformidad. Por lo tanto, la búsqueda de rasgos formales no es muy productiva. Mintz observó que las culturas del Caribe nacieron de la expansión colonial europea y del capitalismo incipiente; quedaron profundamente marcadas por dos instituciones impuestas: las plantaciones tropicales y la esclavitud en gran escala. Encontró otra característica singular: con la llegada de los europeos la inmensa mayoría de población originaria se extinguió y todo el Caribe recibió pobladores importados en olas sucesivas. Este repoblamiento desató complejos procesos de creación cultural entre personas y grupos procedentes de diferentes regiones de África, Europa, las Américas y Asia, que aportaban diversas herencias raciales, lingüísticas y sociales. Los conceptos de etnogénesis y creolización han servido para describir este fenómeno cultural caribeño.

Tanto en el caso de los Andes como del Caribe, es notable que se ha dado poco peso a las características formales de la cultura para formular el área etnográfica. A la hora de hacer el trabajo de campo los antropólogos han podido explorar casos empíricos con gran profundidad; pero los modelos de área permiten analizar lo local dentro de contextos mayores, abordar el cambio a través del tiempo, y vincular los datos etnográficos con patrones históricos sin arrojar resultados predeterminados. Sería interesante considerar el tipo de antropología que se desarrolla en áreas definidas por procesos y relaciones, en contraste con una delimitada por rasgos descriptivos. Estos ejemplos demuestran que hablar de una región o área cultural no necesariamente implica hacer generalizaciones, simplificaciones, o pasar por alto la diversidad

<sup>4</sup> Consistía en la ocupación simultánea, permanente de diversos pisos o nichos ecológicos, en asentamientos geográficamente dispersos; los colonos pertenecían a un mismo grupo étnico-político, que mantenía un centro rector en la sierra alta.

<sup>5</sup> Murra subrayó dos diferencias entre mesoamérica y los andes: en mesoamérica existía tributo en bienes junto con tasaciones de tributo en trabajo, y la circulación de bienes se lograba por tratos comerciales, mercados, y comerciantes especializados.

y la complejidad local; si consultamos la literatura sobre Oceanía o África encontraremos otros.

Yo he intentado reformular nuestra idea de Mesoamérica al construir un modelo a partir de mi investigación etnográfica -y sugiero que puede ser útil para casos históricos-. La propuesta está enfocada en conceptos claves y principios organizativos que conforman un tipo de lógica cultural o fenomenología, que genera y guía la acción social (Good 1993, 2005); muestro cómo estos principios inciden en procesos y relaciones empíricas. Éstos son, una definición amplia de trabajo o *tequitl*, un concepto de fuerza o *chicahualiztli* como energía vital que circula, redes de intercambio entendidas como demostraciones del amor y respeto, y la conciencia propia de continuidad histórica. Los descubrí al estudiar cuidadosamente en el campo la organización económica, social, ritual y las formas de expresión estética entre los nahuas del alto Balsas, Guerrero.

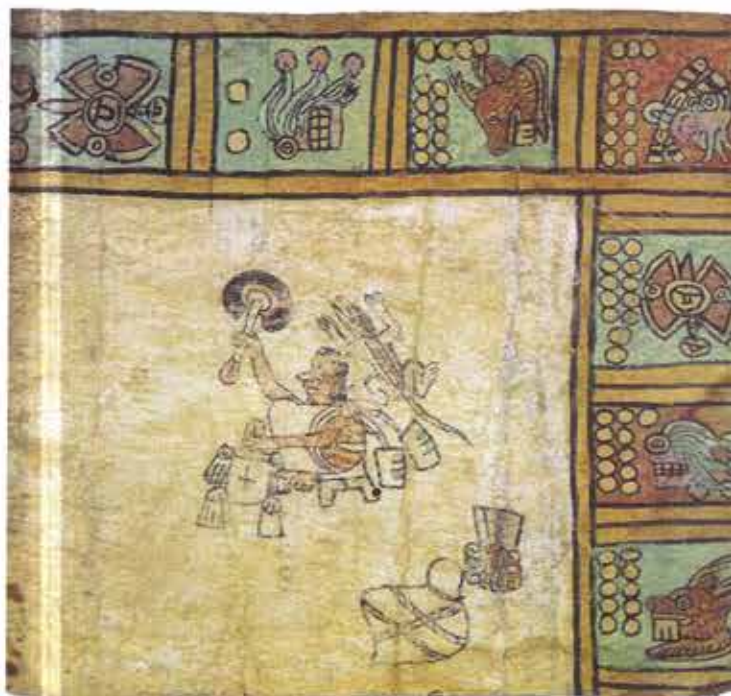
### 3. El problema de cultura, cambio y el concepto de etnogénesis

Mi propuesta incorpora un concepto histórico procesual de la cultura<sup>6</sup> que tiene implicaciones metodológicas importantes; integra el estudio de la vida material y las relaciones de poder en el mismo campo de análisis con las dimensiones religiosas, simbólicas, éticas y estéticas de la vida colectiva. A la vez requiere de una perspectiva histórica sobre los procesos sociales, enfocada en la innovación, mecanismos de reproducción cultural, y estrategias de resistencia. Utilizo la reproducción cultural como referente para los cambios y adaptaciones creativas que permiten la continuidad, y éstos sólo se perciben con una visión histórica; sugiero que la continuidad se ubica más bien en los conceptos, las orientaciones cognitivas, los valores fundamentales detrás de la acción (Mintz y Price 1989; Price y Price 2005) y no tanto en las expresiones formales de la cultura. Al considerar la innovación en coyunturas claves como un mecanismo de reproducción cultural, descarto la idea de reproducción como la réplica mecánica o imitativa de patrones y rasgos o el mantenimiento de elementos formales inalterados. Hay otras propuestas que procuran comunicar la misma dinámica.

Neurath (2007) mencionó el término etnogénesis y Barabas (2007) retomó el tema; quiero hacer una breve reflexión sobre etnogénesis en relación con la cuestión de cómo abordar el cam-

bio cultural. Usé etnogénesis en *Haciendo la Lucha*, publicado en 1988, por una sugerencia directa de John Murra, para hablar de las adaptaciones creativas de los pueblos nahuas. Dejé el término cuando empecé a trabajar con teorías de cultura y reproducción cultural; pero hay una reformulación de etnogénesis que puede ser relevante para los temas de discusión aquí.

En la introducción a un volumen colectivo, Jonathan Hill (ed. 1996) afirma que etnogénesis normalmente se refiere a la aparición histórica de un pueblo, pero señala que un propósito del libro es extender el concepto en dos sentidos: a los procesos de creación y adaptación que permiten la sobrevivencia del grupo como tal, y a la conciencia histórica de un pueblo. Dice "...*etnogénesis can also serve as an analytical tool for developing critical historical approaches to culture as an ongoing process of conflict and struggle over a people's existence and their positioning within and against a general history of domination.*" (1996:1). Propone etnogénesis para hablar de las luchas culturales y políticas de un grupo para persistir en contextos de cambios radicales con la expansión de los estados coloniales y nacionales. Hill sugiere que esta definición ampliada de etnogénesis ayuda a situar



Muerte del Señor Bandera de Piedra y ascensión al poder del Señor Lagartija. Códice Azoyú 1, anverso, folio 15 (tomado de Vega, 1991)

<sup>6</sup> A diferencia de las propuestas de Kirchoff, o de la antropología simbólica (véase Good E. 2004)

los casos particulares de pueblos indígenas o afroamericanos en contextos mayores y a explorar las interrelaciones entre historias globales y locales. Enfatiza que las luchas culturales (procesos de etnogénesis) son intrínsecamente dinámicas y enraizadas en la experiencia y la conciencia histórica de un pueblo. Nos recuerda que hay poder político, social y simbólico en el hecho de crear y transmitir historia propia y conservar una memoria histórica autónoma. Este tema merece trabajo etnográfico cuidadoso y nos indica otra forma de acercarnos a la historia.

#### Consideraciones finales

Decidí hablar de conceptos de cultura, áreas culturales, la reproducción cultural y etnogénesis en estas páginas para abrir otros espacios en nuestro debate, ya que considero que estas discusiones reflejan la necesidad de reformular y afinar las teorías, y metodologías para el estudio de los grupos indígenas de México. Terminé señalando otras propuestas que me parecen relevantes en relación con lo expuesto aquí. Barabas (2007) propone el concepto de configuración cultural para aludir "a los aspectos dinámicos y combinatorios de la cultura" y para abarcar "procesos generadores de unidad y de diversidad cultural a través de la larga duración..." En las sesiones del seminario permanente del proyecto *Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio*, han surgido propuestas estimulantes como alternativas a la idea de reproducción cultural como proceso de cambio.

Severi utilizó un concepto de *tradición* como "el proceso de transmisión de conocimientos" o "proceso constante de generación de conocimientos compartidos"; distinguió su idea de *tradición* de la perspectiva patrimonialista, porque hay creatividad e innovación en los procesos de generación y transmisión de conocimientos, además de puntos de estabilidad. Para él la tradición *se ejerce*, y contrastó tradición como *corpus* de tradición como práctica, para subrayar la importancia de la acción social para su transmisión.<sup>7</sup>

Gordon Brotherston y Lucía Sa han planteado la existencia de una tradición intelectual amerindia, que incluye pero trasciende Mesoamérica; ésta sigue en elaboración entre los pueblos que estudiamos, y revela una gran sofisticación filosófica y epistemológica. Incluye los campos del ritual, historia, las "cosmovisiones" y la "mitología". Estas ideas parecen ser cercanas a las propuestas de Pedro Pitarch, quien también habló de una tradición intelectual, filosófica amerindia, sujeta al estudio por medio de la etnografía. Para terminar, tenemos la reformulación de etnogénesis discutida arriba, con su énfasis en las relaciones del poder desigual que subyacen en todos los pueblos que estudiamos. Varias de estas propuestas nos obligan a repensar el manejo de la historia, y cómo definimos el campo de estudios históricos con respecto a los indígenas actuales. Habrá que evaluar su utilidad para nuestra región y los problemas de análisis que los etnógrafos que trabajamos en México enfrentamos hoy día.

<sup>7</sup> Apuntes del Curso Memoria ritual impartido por Carlo Severi, viernes, 20 de octubre, 2006. CNAN-INAH. Véase también Ortner 2006.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BARABAS, Alicia, "Unicidad y Diversidad en Mesoamérica: Una discusión inacabada", *Diario de Campo*, Agosto, 2007.
- FARRISS, Nancy, "Indians in Colonial Yucatán: Three Perspectives", *Spaniard and Indian in Southeastern Mesoamerica*, MacLeod, M. y R. Wasserstrom, eds. University of Nebraska Press, Lincoln, 1983.
- GOOD Eshelman, Catharine, S/f., "Economía y cultura: enfoques teóricos y etnográficos sobre la reciprocidad", en Medina, A. Y Ochoa, A. Coords., *Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapman*. INAH, en prensa.
- ....., "Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: Expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano", *Estudios de Cultura Náhuatl*, volumen 36, UNAM-IIH, pp. 87-113, 2005.
- ..... "Reflexiones teóricas sobre la cultura. Hacia un enfoque histórico, procesual en Mesoamérica", en J. Aréchiga, ed., *Migración, Población, Territorio y Cultura*, Sociedad Mexicana de Antropología, UNAM, México, pp. 73-85, 2004.
- ..... "Work and Exchange in Nahuatl Society. Local Values and the Dynamics of Indigenous Economy", tesis doctoral, Johns Hopkins University, Baltimore, 1993.
- GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973.
- HILL, Jonathan, ed., *History, Power and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1942-1992*, University of Iowa Press, Iowa City, 1996.



Ceremonias en el lugar Campos Quemados por el gobierno del Señor Nahual de Coyote. Códice Azoyú 1, anverso, folio 16 (tomado de Vega, 1991)

- KIRCHOFF, Paul, "Mesoamérica. Sus límites geográficas, composición étnica y caracteres culturales", *Acta Americana*, número 1:92-107, México, 1943.
- LÓPEZ Austin, Alfredo, "Unidad y Diversidad en el estudio etnográfico en México", *Diario de Campo*, junio, 2007.
- MEDINA, Andrés, "Unidad y diversidad en Mesoamérica. Unas reflexiones desde la historia y la etnografía", *Diario de Campo*, junio, 2007.
- MILLÁN, Saúl, "Unidad histórica y diversidad etnográfica en Mesoamérica. Una Polémica Abierta", *Diario de Campo*, junio, 2007.
- MINTZ, Sydney, *Caribbean Transformaciones*, Johns Hopkins University, Baltimore, 1974.
- MINTZ, Sydney y Richard Price, *The Birth of African American Culture*, Beacon Press, Boston, 1989.
- MURRA, John, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1975.
- ....., *La organización económica del Estado Inca*, Siglo XXI, México, 1978.
- ORTNER, Sherry, *Anthropology and Social Theory. Culture, Power and the Acting Subject*, Duke University Press, Durham, 2006.
- PRICE, Richard y Sally Price, *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*, INAH-CO-NACULTA, México, pp. 161-206, 2005.
- NEURATH, Johannes, "Unidad y diversidad en Mesoamérica: Una aproximación desde la etnografía", *Diario de Campo*, junio, 2007.
- TRAJO Barrientos, Leopoldo, "Unidad y diversidad en los pueblos de tradición mesoamericana", *Diario de Campo*, junio, 2007.
- WOLF, Eric, *Europe and the People Without History*, University of California Press, Berkeley, 1982.

Con la conquista de Huilotepec y Tlatzala se sacrificaron a los nobles 3-Mono y 2-Perro. Además de esos rituales, un gobernante muerto parece presidir una ceremonia en un lugar donde se controlan las aguas de un río. Códice Azoyú 1, anverso, folio 17 (tomado de Vega, 1991)



## Diversidad y unidad en Mesoamérica: otra perspectiva del debate

David Robichaux\*

Como ajeno, desde varios puntos de vista, a un curioso debate que ha tenido sus avatares y que ha atraído la atención de antropólogos mexicanos, me resulta grato "echar de mi propia cuchara" a la edición actual de la discusión. Considero que con estos comentarios, apenas estamos iniciando una discusión que debemos continuar pues aún queda mucho por decir. Si revisamos los textos de los cuatro ponentes del Taller *Signos de Mesoamérica*, que se llevó a cabo el 20 de abril en el Instituto de Investigaciones Antropológicas y la presentación de Andrés Medina, encontramos elementos para hacer una historia reciente de buena parte de la antropología mexicana -que se refleja en distintas vertientes- en torno al rechazo y aceptación del concepto de Mesoamérica. Reitero mi condición de extraño al debate, por haber participado en una corriente de la antropología mexicana que aparentemente rompió con el paradigma dominante de ésta, en la que, según algunos autores, el concepto de Mesoamérica se asoció indisolublemente con un proyecto de Estado hegemónico y homogenizador. Me refiero a mi filiación "palermiana" puesto que, siguiendo una de las lecciones del maestro, postulo que un concepto o una teoría son tan buenos como su capacidad para estimular la investigación antropológica; una tarea cuyo propósito es pro-

ducir datos propios. Creo que, en lugar de juzgar un concepto por su supuesta filiación política, un supuesto propósito hegemónico de la etnohistoria sobre la etnología o del Distrito Federal sobre la provincia, es necesario, ante todo, discutir la relevancia del concepto a la luz de su utilidad para generar conocimientos sobre los pueblos que ocupan y ocupaban un espacio importante de la República Mexicana y de la totalidad o de importantes áreas de los países centroamericanos.

La propuesta de juzgar a partir del criterio de la utilidad va de la mano de otra que es la de hacer las discusiones a partir de los datos. Al fin y al cabo, el concepto en cuestión es en realidad una pregunta que gira alrededor de las culturas urbanas y estatales que surgieron de manera prístina en la geografía de lo que Kirchhoff, en su clásica definición, denominó Mesoamérica. Desde luego, abordar las cosas así tiene sus raíces en los planteamientos ya muy antiguos de Julian Steward, Karl Wittfogel y Ángel Palerm sobre las características de las sociedades que surgieron antes de 1519 (ver Palerm 1997). Se trata de un enfoque de corte materialista -"marxiano" para usar el término de Palerm- que ponía el énfasis en las relaciones entre el hombre y el medio, y en el surgimiento de organizaciones como respuesta a la necesidad

\*El doctor David Robichaux es investigador de la Universidad Iberoamericana

de asegurar la producción de alimentos y otros bienes, así como el flujo de tributos (Palerm 1989).

Antes de proceder, estos datos relativos al área mesoamericana tienen serias implicaciones que no deben olvidarse en cualquier discusión en torno a la antropología mexicana y mexicanista: el objeto de estudio de ésta es pueblos con una larga historia de formar parte de sociedades estatales, estratificadas por definición y, lo que es característico de estas últimas, con una larga memoria histórica oral, además de escrita, fundada no sólo en millones de fojas de documentación colonial sino también en códices, relatos y descripciones etnográficas recogidas por cronistas como Sahagún y Durán. Esta dimensión histórica nos hace ver cuán dependiente es (o debe ser) una disciplina de sus datos disponibles. Así que no debemos olvidar que las antropologías estadounidense y británica -y la francesa de Lévi-Strauss- hacen sus debates en un vacío histórico. No puedo dejar de destacar este hecho por el grave peligro de que nos advierten los críticos del concepto de Mesoamérica sobre la supuesta imposición de modelos fijos y únicos sobre una realidad que -según ellos-, lejos de ser caracterizada por la unidad, es diversa *ad infinitum*. ¿No hay un peligro de traer a Mesoamérica, como si fuera a un vacío, modelos que más tienen que ver con traumas *gringos* o franceses que con lo que pasa en la realidad mexicana y las necesidades de conocerla? ¿No podría ser que el rechazo de los modelos y la predilección por lo diverso son manifestaciones locales de algo muy propio de la tradición particularista estadounidense? Esto lo encontramos muy presente en la obra de Clifford Geertz, el apóstol de la sociología de Talcott Parsons, que relegó la "cultura" al significado. Como ha señalado Roy D'Andrade (195:249), al abocarse a este esfuerzo la antropología acepta una tarea imposible y se deja menos parada para comprender y explicar la sociedad.

Pero, al decir esto, tocamos otro punto de un proyecto de antropología que pretende "interpretar" y rehusar cualquier pretensión de explicación. En otras de sus manifestaciones es una

antropología que pretende estudiar la cultura, centrándose en las narraciones de los actores, confundiendo frecuentemente éstas con el significado. Es una antropología que privilegia lo ideológico sobre el mundo concreto material. Es una antropología que ni siquiera plantea la pregunta de la relación entre ese mundo concreto y material, y el mundo de las ideas, los valores y los significados. Es una antropología que, por su propia auto-definición, no puede hacer más que cojear, pues elimina de su enfoque economía y relaciones sociales y se pierde en las representaciones, todo en nombre de un respeto por los conceptos locales que, a fin y al cabo, es lo único que la antropología debe estudiar (ver Robichaux, 2005: 212-214).

Y, para no olvidar de lo que estamos hablando: es una antropología que no sabe qué hacer con la historia. En una palabra, es una antropología que, si es capaz de plantear preguntas interesantes de investigación o de estimular a ésta, tendría que demostrar que es capaz de adaptarse y asimilar el hecho de que Mesoamérica pertenece a lo que Eric Wolf llamó "la gente sin historia" sólo en la medida en que tiramos por la ventana a Chimalpahin, Sahagún, Alva Ixtlixóchitl y otros que, si bien deben examinarse críticamente -como los trabajos de cualquier etnógrafo- nos proporcionan una mirada al pasado. Por encima de eso, las ya mencionadas millones de fojas de archivos guardadas por las autoridades coloniales y el abundante registro arqueológico, que nos permiten observar una larga duración en una dimensión nunca imaginada por los padres de la antropología británica y estadounidense que dieron poca importancia a la historia, pues a diferencia de la antropología mexicana, no tuvieron con qué. Hay excepciones, desde luego, sobre todo en la antropología estadounidense, pero en la práctica la gran mayoría de los antropólogos han despreciado la historia como el mal compadre que desprecia el pulque que se le ofrece.

Por cierto, el rechazo a la historia -ya presente en la antropología- se refuerza si reducimos nuestra disciplina a la imposible tarea de interpretar para llegar al significado (D'Andrade 1995:249).



Portadores de los años con correcciones hechas por los tiaculos. Códice Azoyú 1, anverso (tomado de Vega, 1991)

Una cosa es buscar descubrir los conceptos locales -aquellos que no se traducen fácilmente a los términos usuales o universalistas de la antropología- y otra sería tirar por la borda toda la experiencia positiva y negativa de determinadas herramientas conceptuales. En el ámbito del parentesco, la crítica que hace David Schneider a éste es una rebelión contra las categorías que, si bien al desarrollarla Murdock propició una interesante labor comparativa, sirven como impedimento para descubrir lo específico de las culturas (Schneider 1995). La crítica de Schneider puede verse como una búsqueda del significado, el significado -que tenían los nativos de las cosas- y se trata de una labor loable. Pero nunca hay que olvidar que incluso el deconstructor del parentesco como Geertz parte de un concepto de "cultura" que le fue asignado por Talcott Parsons. El proyecto parsoniano contempló una gran división del trabajo, división similar a la que describió Adam Smith y que conduciría a la eficiencia, ya que la sociología se dedicaría al estudio de las relaciones sociales, la psicología a la mente y la antropología a la "cultura". Así avanzarían las ciencias sociales ya que cada quien se especializaría en un campo delimitado, en este caso, la antropología con la vocación de estudiar el significado (ver Parsons y Shils, 1951).

Nuevamente siguiendo los criterios que planteé desde el inicio de este escrito, debemos juzgar esta propuesta, no por su coherencia lógica o su fundamentación epistemológica, sino por su capacidad de producir conocimiento sobre la sociedad. En esta tarea, por cierto, no se puede rechazar la idea de Schneider y otros sobre la impor-

tancia de los conceptos o nociones locales, pero la cuestión que planteo ante aquellos obsesionados con el significado es ¿cómo estudiarlo? ¿Se trata de descubrir los significados locales, de conocer cómo los nativos categorizan el mundo? ¿Se hace esto con el afán de no imponer nuestras categorías sobre un mundo sociocultural al que no pertenecemos? Si es así, tampoco podemos caer en la ingenuidad de que así logramos liberarnos del etnocentrismo. Porque parece que este proyecto busca privarnos de herramientas y recursos disponibles tanto para interpretar como para explicar. Me refiero en esta discusión sobre Mesoamérica, la historia y, de manera más importante, a la información susceptible de recoger en el campo sobre la economía, las relaciones sociales y las prácticas concretas de las personas. Esto, desde luego, implica largas estancias de convivir con personas que, en México, generalmente han sido denominadas como "indígenas" o "campesinos", y compartir con ellos momentos que no sean sólo aquellos de la entrevista formal. Es decir, es entrar en un tipo de contacto de una duración e intensidad que nos permiten plantear, como lo hizo Malinowski, la existencia de los llamados "imponderables de la vida".

Tal vez sea muy pronto para saber los resultados del proyecto parsoniano, encarnado en la antropología de Geertz y Schneider que, de manera consciente o inconsciente, los antropólogos en muchos países, de manera acrítica, han asumido como suyo. ¿Será que la búsqueda del significado ha sido la causa del notable decaimiento de la etnografía que se manifiesta en relatos de antropólogos que, más que nada, nos reportan sobre sus sentimientos en el campo? Todo el desprecio de los "datos" y el cuestionamiento de los motivos de la antropología, de sus asociaciones con los estratos hegemónicos y con el imperialismo, y la postura de un supuesto compromiso del antropólogo con las causas "políticamente correctas" parecen ser, en gran medida, traumas estadounidenses. Si bien puede haber motivos en la antropología mexicana para cuestionarse, no hace falta ir a buscar los estímulos en otra sociedad. Aunque la tarea de hacer este balance ya se ha iniciado, en el futuro estas recientes importaciones parsonianas descontextualizadas de debates mexicanos también tendrán que ponerse en la balanza a la hora de juzgar a la antropología mexicana. La cuestión que debe hacerse al respecto sería si la búsqueda del significado y la dedicación exclusiva a éste como ente sin relación con el mundo material y social produjo alguna etnografía significativa. A fin de cuentas, lo que dura de un antropólogo es su etnografía -sus datos de campo- y no alguna moda teórica que flotaba por ahí como parte del *Zeitgeist*.



Figura de un personaje muerto. El asiento donde fue colocado y las cintas atadas al cuello, le presentan como un gobernante. Su cabeza fue decorada con plumas y en la mano le colocaron una bandera de sacrificios. *Códice Azoyú* 1, anverso, folio 17 (tomado de Vega, 1991).





Realización de sacrificios presididos por un gobernante muerto en el año 2-Movimiento, cuando ocurrió la celebración del Fuego Nuevo en 1416. Códice Azoyú 1, anverso, folio 17 (tomado de Vega, 1991)

A estas alturas, nos hemos ido, aparentemente, lejos de la discusión sobre Mesoamérica pero lo anterior tuvo como propósito señalar al menos parte del trasfondo ideológico de algunas de las críticas esbozadas al respecto en la mesa de Antropológicas del 20 de abril. Yendo al grano de la crítica hecha por los neoculturalistas de Geertz y Schneider, lo que rescataría de su proyecto es su énfasis en la necesaria tarea de la antropología de descubrir los conceptos locales. Pero me distancio de ellos en cuanto a su método y la aplicación de sus conceptos. Me parece que el mayor impacto de los neoculturalistas está en el discurso y no tanto en la práctica, lo que aparentemente tiene malas consecuencias para la buena etnografía. Ya asimilada esta lección de la importancia de los conceptos locales ¿a dónde vamos ahora? Yo propongo que vayamos directamente a lo concreto y en esta empresa debemos empezar por el reconocimiento de que la antropología

mexicana estudia a México y que, históricamente, ha estudiado México por razones concretas. Se trataba de un proyecto de un Estado nacional que tenía como propósito formar una nación. De ahí, y en ese contexto del Estado unipartidista caracterizado por el tan vilipendiado "nacionalismo revolucionario" con su "democracia dirigida", prosperó sin duda el autoritarismo en todas sus manifestaciones hasta teóricas en los centros de investigación mexicanos, todas instituciones estatales. Como en todo proyecto estatal o religioso que impone ideologías sobre conocimiento científico, tienen que darse aberraciones y desviaciones de las tareas académicas. Y es seguramente por ello que algunos expresan un rechazo tan visceral al concepto de Mesoamérica y a sus apologistas.

¡Bravo por esta crítica! Pero, ¿debemos cerrar nuevamente los ojos ante lo que hay a la mano y buscar solaz en el significado? Por mi deformación palermiana, mi solución es ir a los datos y

poner en la balanza lo que algunos teóricos locales han propuesto y los resultados de estas proposiciones. Es decir, me encuentro en el campo de las teorías de alcance limitado de Merton y pienso que a nivel de Mesoamérica hay varias propuestas que sirven, no para perpetuar un concepto hegemónico del estado autoritario sino para plantear preguntas interesantes de investigación. Pienso que hay otras preguntas que deben plantearse, pero aquellas que surgen de las propuestas que menciono brevemente a continuación constituyen un inicio de una tarea comparativa que considero necesaria para el área mesoamericana. Creo, además, que darse a esta tarea de manera sistemática constituye la única vía mediante la cual se puede discutir seriamente la cuestión de la unidad vs. la diversidad de Mesoamérica y de la validez del concepto.

Me referiré ahora brevemente a las propuestas muy concretas sobre los pueblos mesoamericanos actuales, esbozadas por Alfredo López Austin, Catharine Good, Johanna Broda y un servidor que tienen que ver con algunos de los aspectos de lo que se ha considerado tradicionalmente como parte de la etnografía. De estas propuestas se deriva una serie de preguntas que considero susceptible para estimular investigaciones que produzcan conocimientos sobre las sociedades mesoamericanas. A la vez, aplicada de manera comparativa, puede servir para confirmar o redefinir el área cultural.

Pido disculpas si a mis colegas los represento mal o malinterpreto sus ideas en este breve esbozo casi caricaturesco, y por hablar de mi propia propuesta. Debe entenderse que se trata de una lectura personal, sesgada por mis prejuicios teóricos que sólo traté tangencialmente aquí. Por eso, me atrevo a agrupar estas propuestas de una manera no muy convencional. Comienzo, sin embargo, por lo más tradicional, es decir, por las propuestas que parecen arraigarse en una noción tradicional de Mesoamérica. Me refiero a los postulados de Alfredo López Austin y de Johanna Broda con respecto al discutido término de "cosmovisión mesoamericana", en sus distintas acepciones, y a los míos sobre parentesco o, mejor dicho, sobre un particular sistema familiar y sus consecuencias estructurales para la organización social en sus distintas dimensiones. Trataré, en un rubro aparte, algunas propuestas de Catharine Good con respecto a la noción de ejes culturales, principios culturales o lógica cultural y sus implicaciones para la construcción de la persona.

El convencionalismo de agrupar a los tres primeros autores radica en que éstos parten de la existencia desde larga data de sociedades estatales en el área mesoamericana con una serie de



Señor Bandera de Plumas de Quetzal, gobernante de Tlachinolcan, quien recibe parcelas de maíz como parte de sus tributos. Códice Azoyú 1, anverso, folio 18 (tomado de Vega, 1991)

pautas ideológicas y organizativas características de formaciones sociales estratificadas, basadas en la producción agrícola campesina. Las propuestas de Broda y López Austin nos llevan a la importancia del ciclo agrícola y de las estaciones del año en la vida ceremonial y ritual, en una serie de prácticas y creencias en lo que ha sido usualmente denominado la "ideología". Tal vez por haberse habituado a una confusión entre la línea que daba el Estado autoritario y las propuestas de investigación, algunos siguen presos del autoritarismo y, equivocadamente, han visto estas propuestas como una camisa de fuerza. Todo lo contrario: considero que nos proporciona un buen armazón para realizar comparaciones en una serie de rubros tradicionales -y no por ello menos importantes- que debemos cubrir en la buena etnografía mexicana. Nos llevan no sólo al mundo, frecuentemente ocultado u olvidado, de las prácticas rituales, el ciclo agrícola y las creencias, sino que también nos preparan para captar al menos una parte de su significado.

Al decir esto, destaco mi rechazo a la idea de que el significado de los actores sea el único significado que el antropólogo debe buscar. Hay significados más profundos que los mismos actores no ven. Si en la etnografía examinamos estas propuestas podemos estar en una posición para reformular, rechazar o redefinir Mesoamérica. En mi propia experiencia, las propuestas de Broda y López Austin me han permitido ubicar una serie de prácticas en un contexto más amplio, como parte de una gran tradición milenaria a la vez que particular de una determinada región (Robichaux 1997). Pienso que las propuestas de estos autores no constituyen en absoluto la tiranía de la historia

o de la etnohistoria sobre la etnografía, sino propuestas útiles y relevantes para la sociedad que se investiga, más útiles y relevantes que las posiciones necesariamente a-históricas de los británicos y los estadounidenses. Pienso que estas propuestas tienen algo a su favor puesto que han producido -y creo que pueden seguir produciendo- conocimientos sobre una parte de lo que se ha considerado usualmente en la etnografía. Así que, como todo buen proyecto de conocimiento, al confrontarse estas propuestas en investigaciones concretas, el tiempo dirá si fueron útiles o no.

Como podemos ver, me he agrupado con Broda y López Austin pero al tratar lo mío al final, de hecho, me he situado aparte. En primer lugar, me junté con ellos puesto que aparentemente sigo a Kirchhoff al destacar una serie de rasgos en el ámbito de la organización social, lo que de alguna manera va en paralelo con los rasgos que mis colegas han destacado en la cosmovisión y el ciclo ritual. Pero me pongo al final puesto que -como dije al inicio- soy de alguna manera extraño a estos debates. Como se acordará el lector, me coloqué en una posición palermiana que dio énfasis en la importancia de los antecedentes de estado agrario de Mesoamérica. Y, aunque el trabajo de Broda y López Austin se ubica en lo ideológico, su énfasis en la materialidad como parte de la ideología mesoamericana los coloca a una posición economicista o materialista que también manifestaba Palerm. Es por el énfasis en lo material y en las condiciones concretas de existencia en una larga tradición agrícola dentro de una formación estatal que he agrupado mi trabajo en la misma categoría de López Austin y Broda.

Pero me diferencio de ellos puesto que me inicié en la antropología -supuestamente en la antropología social-, en una época y en un contexto social en que lo que se estudiaba en la disciplina en México era fundamentalmente la economía campesina. Es así, de manera muy economicista, que abordé la familia residencial y su sensibilidad al impacto de las transformaciones económicas. En ese proceso, sin preocupación alguna por lo que significaban las cosas para la gente, y recurriendo a métodos cuantitativos y los cualitativos asociados con la etnografía, descubrí que la economía no explicaba todo y que, a pesar de una transformación radical de la infraestructura, la continuidad en un sistema de reproducción social indicaba la persistencia también de un conjunto de valores que servían de guión para la conducta de las personas al pasarse por las etapas de su vida en familia (ver Robichaux 2007). Este único proceder me permitió también cuestionar ideas convencionales relativas a una familia mexicana

y a los procesos de mestizaje (Robichaux 2002, 2005a y 2005d). Me permitió entablar diálogos con otras disciplinas y proponer interpretaciones desde la antropología de algunas interpretaciones de la realidad nacional. Esto fue posible gracias al método comparativo que me llevó a revisar de manera casi exhaustiva los materiales relativos a la herencia de la tierra y la casa, y la residencia postmarital (2005b y 2005c). Debo decir que me confieso sociólogo e historiador y no me arrepiento de lo que serían pecados para los culturalistas al saltarme las trancas de los conceptos de nativos y cuantificar y trabajar con conceptos *etic*.

De sus largos años de trabajo etnográfico en el Alto Balsas, Catharine Good (ver 2005) ha destacado la importancia de una serie de conceptos de los nahuas relativos a *tequitl* que, aunque se traduce mal como "trabajo", en al menos algunas de sus acepciones se puede traducir como tal. Permite abordar la reciprocidad, las relaciones sociales, la conformación de los grupos y la construcción de la persona. De ninguna manera se puede calificar esta propuesta como una imposición del antropólogo sobre la realidad, acorde con el guión mesoamericanista hegemónico. Más bien se trata de una serie de ejes conceptuales o lógicas culturales, desarrolladas a partir de una acuciente observación de la realidad durante largos periodos. Este desarrollo conceptual muestra que las descripciones etnográficas sistemáticas pueden llevarnos más allá de la mera descripción -sin buscar significados- y formular conceptos con capacidad explicativa de los fenómenos que, a la vez, nos conducen a los significados. Pero, al igual que las ideas de Broda, López Austin y el que escribe estas líneas, no se trata de una doctrina, sino de una propuesta para la investigación. Si los investigadores quieren deificar estas ideas y hacer de ellas dogmas, entonces simple y sencillamente se revelan como incapaces de investigar por ma-



Bulto mortuario del Señor 1-Perro Serpiente de Guerra. Códice Azoyú 1, anverso, folio 11 (tomado de Vega, 1991)

nifestar una relación dogmática, enfermiza con la teoría y los conceptos.

En resumen, estos conceptos nativos de la antropología mexicana constituyen acercamientos más apegados a las realidades concretas del área puesto que fueron desarrollados a partir de estas últimas. No pretendo que estas ideas agoten la agenda de temas de investigación de los etnógrafos; hay otras y surgirán todavía otras siempre que exista una sana interacción entre la teoría y los datos, es decir, mientras se haga etnografía. Y el único parámetro mediante el cual podemos evaluar estas propuestas o cualquier teoría o concepto es su capacidad para estimular la investigación empírica. Con un armazón construido a partir de estas ideas y adicionado con algunas otras extraídas de realidades concretas, la etnografía en México tiene por delante mucha tarea por hacer. Y, al abocarse a ella, más podrá decir -y con fundamento- sobre la diversidad y la cuestionada unidad de Mesoamérica.

#### BIBLIOGRAFÍA

- DANDRADE, Ray, *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- GOOD, Catharine, "Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: Expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano", *Estudios de cultura náhuatl*, volumen 36: 87-113, 2005.
- PALERM, Ángel, *Antropología y marxismo*, México, Nueva Imagen, 1989.
- .....*Introducción a la teoría etnológica*, Universidad Iberoamericana, México, 1997.
- Parsons, Talcott y Edward Shils (eds.), *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Harvard University Press, 1951.
- ROBICHAUX, David, "Clima y continuidad de las creencias prehispánicas en la región de La Malinche (México)", en M. Goloubinoff, E. Katz y A. Lamme, *Antropología del Clima en el Mundo Hispanoamericano*, tomo II, Biblioteca Abya-Yala, pp.7-30, Quito, 1997.
- ....."Cultura, Economía y Familia: Una crítica y una propuesta desde la antropología", en Manuel Ribeiro, Gilles Rondeaux y Santos Hernández (compiladores), *La familia en América del Norte*, Editorial Trillas/Universidad Autónoma de Nuevo León, pp. 265-319, México, 2002.
- ....."Identidades cambiantes: 'Indios' y 'mestizos' en el suroeste de Tlaxcala", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, volumen XXVI, número 104, otoño, pp. 57-102, 2005a.
- ....."El parentesco y su estudio entre los pueblos mesoamericanos contemporáneos", en



Muerte del Señor Lagartija en el año 7-Viento o 1421, y ascensión al poder del Señor Bandera de Plumas de Quetzal en el templo de Tlachinollan. Códice Azoyú 1, anverso, folio 18 (tomado de Vega, 1991)

Gloria Artís (compiladora), *Encuentro de voces*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 373-437, México, 2005b

- ....."Principios patrilineales en un sistema bilateral: Herencia y residencia y el sistema familiar mesoamericano", en D. Robichaux (comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: Unas miradas antropológicas*, Universidad Iberoamericana, pp. 167-272, México, 2005c.
- ....."El sistema familiar mesoamericano: ¿Sustento de un régimen demográfico?", en Rosa María Camarena (coord.), *Población, desarrollo social y grupos vulnerables*, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM/Sociedad Mexicana de Demografía- Colegio de México, pp. 299-322, México, 2005d.
- ....."Familias nahuas en la edad industrial: Cambios y permanencias en la estructura y organización domésticas en Tlaxcala", en D. Robichaux (comp.), *Familias mexicanas en transición: Unas miradas antropológicas*, Universidad Iberoamericana, pp. 117-150, México, 2007.
- SCHNEIDER, David M., [1984] *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.

Quedan sujetos a Tlachinollan los pueblos de Aneneculco y Tlaxco, quienes darán de tributo parcelas sembradas de maíz. Códice Azoyú 1, anverso, folio 19 (tomado de Vega, 1991)



## Novedades editoriales



Portadores del año utilizados en el documento. Códice Azoyú 1, anverso (tomado de Vega, 1991)





## ARQUEOLOGÍA MEXICANA

Revista Bimestral, mayo- junio de 2007, volumen XV, número 85

Los toltecas y su gran capital Tula constituyen el primer Estado en el Altiplano Central de México para el que existen datos históricos: listas dinásticas de reyes, crónicas de migraciones y conquistas, y relaciones sobre el desarrollo de la ciudad llamada Tollan y los conflictos políticos y religiosos que causaron su transformación y eventual abandono. Durante más de dos siglos (aproximadamente entre 900 y 1150 d.C.), la influencia cultural de Tula alcanzó muchas regiones de Mesoamérica, desde San Luis Potosí hasta El Salvador, con Chichén Itzá en el norte de Yucatán como la máxima expresión del arte y la arquitectura toltecas que ha sobrevivido. En este número se presentan investigaciones recientes acerca de aspectos medulares de la cultura tolteca en Tula y Chichén Itzá. Durante las últimas dos décadas, algunos proyectos de investigación en Tula -incluido un creciente número de trabajos urgentes de salvamento relacionados con la construcción de carreteras y de asentamientos modernos- nos han proporcionado información clave sobre el desarrollo y la estructura social, y económica de la Ciudad prehispánica. Algunos de los estudios principales fueron iniciados por la Dra. Alba Guadalupe Mastache, entre 2002-2003, y se concluyeron después de su muerte. Ahora tenemos un conocimiento más amplio sobre la fundación de la Ciudad y los orígenes de su dinastía real en el centro temprano conocido como Tula Chico. Las investigaciones de salvamento en la Zona Urbana Norte han iluminado muchos aspectos de los barrios y la estructura urbana de Tula durante su apogeo. Las excavaciones en el Edificio 4 y el Palacio Quemado han arrojado hallazgos importantes acerca de la vida cotidiana de las elites toltecas. Los estudios comparativos y el análisis de las crónicas indígenas indican que los palacios de Tula son los antecedentes directos de la vida política de los nobles aztecas, y que el sistema de gobierno tolteca fue el origen de algunas instituciones centrales del Estado mexicana. (Robert H. Cobean)

## LAS TEORÍAS DE LA GUERRA JUSTA EN EL SIGLO XVI Y SUS EXPRESIONES CONTEMPORÁNEAS

Bataillon Giles, Giles Bienvenu, Ambrosio Velasco Gómez (Coords.)

Centro de Investigación y Docencia Económicas, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, 2006, 491 páginas

España planteó un discurso jurídico y teológico para enfrentar la duda en torno a la ética de la Conquista, avalándose en las doctrinas de San Agustín, pues según el Corpus Iuris Canonica la causa debía ser justa, la autoridad debía ser la del príncipe y la intención recta. Pero, ¿quién juzga la equidad de la guerra?, ¿cómo se puede limitar la violencia cuando la justicia aparece de un solo lado? El descubrimiento y la conquista de América dio una nueva noción a la definición de "guerra justa". Las relaciones entre ética y eficacia en lo referente al problema se tornan borrosas, pues si en la época medieval se solapa una intervención bajo el derecho al descubrimiento, a la comunicación y a la idea aristotélica de que los seres inferiores deben ser guiados por los más avanzados, la guerra moderna da prioridad a la noción de enemigo legítimo. Con ello, cualquier guerra que se libre para obtener un resultado político determinado es justa. Desde el declive de Teotihuacan hasta la formación de grupos extremistas a favor del terrorismo internacional *Las guerras justas* es un intento por comprender las fuentes históricas que acreditan la legitimidad de la guerra. (Catálogo de publicaciones, CEMCA)



Utilización de los colores rojo y azul en los cuadros para indicar celebraciones rituales periódicas. *Códice Azoyú 1*, anverso (tomado de Vega, 1991)

Dirección General de Culturas Populares e Indígenas  
Catalogo de Publicaciones  
CONACULTA, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas,  
México, 2006. 106 páginas.



Culturas Populares  
Recuento en siete voces  
CONACULTA, Dirección  
General de Culturas Populares  
e Indígenas,  
México, 2006. 275 páginas.



Zoológico decimal de la  
Huasteca  
Eduardo Bustos  
Valenzuela  
CONACULTA, Dirección  
General de Culturas  
Populares e Indígenas,  
México, 2006. 48 páginas.

Dxi gueela' gaca' diidxa'  
Cuando la noche sea palabra  
Esteban Ríos Cruz  
CONACULTA, Dirección General de  
Culturas Populares e Indígenas,  
México, 2006. 184 páginas.



Los Alegres de Terán  
Vida y canciones  
Francisco Ramos Aguirre

CONACULTA, Dirección General  
de Culturas Populares e Indígenas,  
México, 2006. 164 páginas.

CD-ROM



Los cantos del Ixtle: la música del pueblo hña hñu del Valle del Mezquital

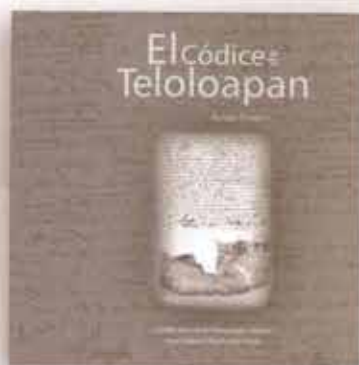
En mayo pasado fue presentada la serie de discos compactos: Sonidos del México Profundo del Sistema Nacional de Radios Comunitarias Indígenas de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, bajo el cuidado de Marina Alonso (INAH) y coordinada por Citlali Ruiz y Leonardo Santiago (CDI). Para dicho proyecto se reeditaron los once volúmenes anteriores de la serie y se realizaron nueve producciones nuevas realizadas en el 2006.

Bajo la clave de CDI.RAD-II-13 aparece XECARH *La voz del pueblo hña hñu. Los cantos del ixtle: la música del Valle del Mezquital*, producción dirigida por el

etnohistoriador Ulises Julio Fierro Alonso integrante del Equipo Hidalgo del Proyecto Nacional de Etnografía de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH.

En este disco compacto se pueden apreciar obras otomies de la región del alto y el bajo Mezquital, con un repertorio tanto música de corte ritual como cotidiano a través de creaciones nuevas, adaptaciones de música popular a la lengua otomí y por supuesto música tradicional, que van desde flauta y tambor, hasta agrupaciones con dotaciones de mariachi o trío huasteco pero adaptadas al estilo sonoro de la región.

Resaltan las participaciones infantiles de Los Umitas y Marisela González, la interpretación del grupo Uema de una canción de José Alfredo Jiménez, *Que pase la lluvia* y del grupo Los Jornaleros del Mezquital con la popular *Me he de comer esa tuna*, ambas canciones cantadas en otomí. Muy sugerente es la participación de la orquesta de acocotes Los Villistas que interpretan *El siete leguas*. Este fonograma nos da una pequeña muestra del abanico sonoro del Valle del Mezquital.



Alfredo Ramírez C.  
*El códice de Teloloapan*  
INAH/Miguel Ángel Porrúa  
México, 2006, 148 pp.

ISBN: 970-701-884-4

Este códice data del siglo XVI. Está formado por cinco pinturas en las que se combina la escritura pictográfica de origen precolombino y la alfabética española. Registra, además, los topónimos y los nombres de las mercancías que en la región se entregaban como tributo.

María del Pilar Casado López  
(compiladora)  
Lorena Mirambell Silva  
(coordinadora)  
*Arte rupestre en México.*  
Ensayos 1990-2004  
México, 2005, 576 pp.  
Obra Diversa

ISBN: 968-03-0178-8



Compilación de 22 ensayos en los que se analiza, desde un enfoque interdisciplinario, la ideología y la tecnología de pinturas y petroglifos, y que abordan el arte rupestre con el propósito de difundir el legado de grupos de recolectores-cazadores que transitaron por el país, sobre todo en Baja California Sur.

Saúl Morales Lara  
*Las frases numerales mesoamericanas.*  
*Morfología y sintaxis*  
Colección Científica  
México, 2006, 88 pp.

ISBN: 968-03-0167-2



Este volumen contiene los resultados de un análisis comparativo de las frases numerales de 101 lenguas y variantes mesoamericanas, atiende las relaciones de carácter sintáctico entre los elementos que concurren en este tipo de frases. Es una valiosa herramienta para la comprensión de la estructura de las lenguas de origen indígena.



Andrés Oseguera (coordinador)  
*Historia y etnografía entre los chontales de Oaxaca*  
Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México/Serie Estudios Monográficos  
México, 2006, 340 pp.

ISBN: 968-03-0196-6

Las herramientas de la historia y la etnografía se han reunido en este libro —dedicado a los chontales de Oaxaca— para destacar la singularidad de una cultura milenaria que se ha conservado, no obstante las influencias de la modernidad. Hallamos aquí una compilación de ensayos, algunos traducidos al chontal.

Bárbara Velarde y Francisco González  
*Museo Nacional de Antropología.*  
*Guía para niños*  
Conaculta-INAH-DGE/Equilibrista  
México, 2006, 33 pp.

ISBN: 9685011753



Gracias al interés y preocupación que el Instituto Nacional de Antropología e Historia tiene por la educación de la niñez mexicana, contamos ya con una guía para niños que ilustra el acervo que el Museo Nacional de Antropología alberga sobre nuestra identidad cultural e histórica. Tláloc, dios mexica del agua y la fertilidad, es el guía en esta aventura.

Carlos Salas Contreras  
*Arqueología del ex convento de la Encarnación de la ciudad de México.* *Edificio sede de la Secretaría de Educación Pública*  
Colección Científica  
México, 2006, 248 pp.

ISBN: 968-03-0186-9



Reporte de la intervención arqueológica realizada a los edificios que albergan las oficinas de la SEP en el Centro Histórico de la ciudad de México, en el que se ahonda en la historia documental del edificio y en la posibilidad de preservar para futuras generaciones de investigadores los yacimientos arqueológicos.

Adquiere las en los museos y tiendas del  
Instituto Nacional de Antropología e Historia





El Señor Peine-Yerbas de Totomixtlahuaca y su derecho al tributo de parcelas de cacao. Códice Azoyú I, anverso, folio 21 (tomado de Vega, 1991)

#### LAS MUJERES EN MESOAMÉRICA PREHISPÁNICA

María J. Rodríguez-Shadow (Coord.)

Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, primera edición, 2007, 278 páginas

*Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, libro compilado por la Dra. María Rodríguez-Shadow, con la participación de Dra. Beatriz Barba, Mtra. Miriam López, Mtra. Pía Moya, Mtra. Meaghan Peuramaki-Brown, Dra. Cecilia F. Klein, Dra. Walburga Wiesheu, Dr. Antonio Benavides, Mtro. Marcos N. Pool, Mtro Héctor A. Hernández, Dr. Ernesto González Licón y Profr. Nicolás Balutet.

Esta compilación es el resultado de dos reuniones académicas y representa los esfuerzos de diversas especialistas en el análisis de la situación social de las mujeres y las relaciones entre los géneros en tres culturas mesoamericanas: la maya, la zapoteca y la mexica. Las expertas son, en su mayoría, arqueólogas especialistas en el área que

abordan y en los temas que tratan. Esta obra colectiva constituye un aporte a los estudios de las ideologías de género a través de los restos arqueológicos, las obras artísticas, las fuentes documentales y la analogía etnográfica. En estos ensayos se tuvo presente que en Mesoamérica existían organizaciones culturales del género específicas, desarrolladas en un contexto jerarquizado de etnicidad y clase. Al estudiar la manera en la que diferentes culturas elaboraban sus nociones de feminidad, masculinidad y otras categorías de género, las autoras, destacan que estas ideas sobre la sexualidad humana son productos históricos, esto es, contruidos socialmente y no, como a veces se piensa, enraizado en la biología.

## ALQUIMIA

## Cinefotografía

Sistema Nacional de Fototecas, septiembre-diciembre, 2006, año 10, número 28

El cine está hecho de diversas estructuras, todas ellas juntas terminan por incidir en su narratividad. De éstas, la fotografía ocupa un lugar de primer orden. No únicamente por ser el factor visual que de manera inmediata percibe el espectador, sino porque a la misa la conforman fragmentos de significaciones que le dan sentido al relato. La fotografía en el cine es un trazo intencional de significaciones, cuidadosamente planeadas y diseñadas, para lograr las formas cinematográficas. Porque nada menos que por medio de éstas se obtiene un sistema simbólico de punto de vista con el que se cuentan historias *visibles*, desde las sombras, desde las luces, desde el movimiento. La fotografía cinematográfica es, sin duda, columna vertebral del espacio fílmico.

Ahora bien, ¿pero qué ha sucedido con respecto a su estudio? Contra lo que se pudiera pensar, en México apenas se inician las investigaciones orientadas a revalorar los aportes de los fotógrafos cinematográficos. Hay, ciertamente, múltiples estudios sobre los muy diversos sistemas que conforman al cine que la historia y la crítica han puesto de relevancia. Pero incluso con ello la cinematografía nacional es un campo inédito y con mucho terreno por explorar. Acaso un poco mejor estudiado en su etapa silente, por lo que la fotografía de la época sonora -un periodo clásico de la fotografía- deja asomar un fascinante campo de estudio por explorar.

Así, el presente número de *Alquimia* nos fue sugerido por Rodolfo Palma, estudioso del cine, quien se volvió nuestro editor invitado. Además de ofrecernos sus reflexiones, Palma tradujo y nos dio a conocer un texto, inédito en español, de esa leyenda que es Sven Nykvist. Por su parte, dos notables analistas de la fotografía en el cine mexicano, Elisa Lozano y Claudia Negrete, ambas *rara avis* de la investigación cinefotográfica, nos ofrecieron un gran apoyo. Conocedoras de los archivos fílmicos, de las secuencias necesarias, del exacto fotograma, ellas nos condujeron con las familias de algunos cinematógrafos mexicanos. [...] Con ayuda de diversas personas e instituciones, se abre la discusión sobre la necesidad de ver, más detenidamente, a la fotografía en el cine. Un área de conocimiento que se encuentra abierta para la historia del arte. (Editorial)



A morir el Señor Bandera de Piedra, se inicia el gobierno del Señor Lagartija. *Códice Azoyú 1*, anverso, folio 15 (tomado de Vega, 1991)

## GUERRERO. LA ALTERNANCIA DEL GATOPARDO. CRÓNICA DE UN DESENCANTO ANUNCIADO

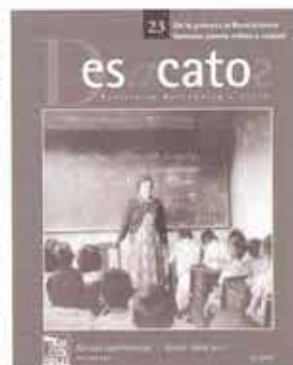
Jorge Salvador Aguilar

Ediciones Expediente Abierto, México, 2007, 173 páginas

Si queremos que todo siga como está, es necesario que todo cambie.

El 6 de febrero de 2005 la sociedad guerrereña resolvió que ya era hora de terminar con un régimen que durante 75 años excluyó a 85 por ciento de la población del reparto de la riqueza, para concentrarla en una pequeña oligarquía. A pesar de que durante este tiempo fue la izquierda la que dio la lucha contra el autoritarismo, que aportó la sangre, las ideas y los dirigentes, el movimiento decidió que este cambio fuera encabezado por un empresario.

Tanto por esta circunstancia, como porque se careció de un programa alternativo de gobierno, a dos años de iniciada la alternancia no hay ningún indicio de que se hayan operado cambios sustanciales en la forma de ejercer el poder y distribuir el ingreso. Este libro procura explicar lo que ha pasado en estos dos años. (Cuarta de forros)



De la pobreza al florecimiento humano:  
¿teoría crítica o utopía?

Ciesas, México,  
Enero-abril 2007  
ISSN 1405-9274

Antecedida por un obituario a Roberto Cardoso de Oliveira, antropólogo brasileño colega y amigo del Ciesas, la sección "Saberes y Razones" de este número constituye parte del resultado de la tesis de doctorado "Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano", de Jorge Boltvinik presentada en el Ciesas-Occidente en abril de 2005; se pone a consideración del lector este conjunto de ensayos sobre pobreza, florecimiento humano, teoría y utopía. El material temático es largo y denso. Cubre un amplio espectro de reflexiones que comparten, como preocupación central, el futuro de la humanidad. Además, un ensayo de György Márkus sobre la posibilidad de una teoría crítica. En la sección Legados Ruth Levitas presenta "La educación del deseo: el redescubrimiento de William Morris". En la sección esquinas María Teresa Mosquera Saravia escribe un artículo sobre el desarrollo de la antropología médica en Guatemala. Claudio Garibay escribe sobre el comunalismo forestal y Michal Brody aporta un panorama del maya yucateco escrito.

## Etnicidad y estructura social

Roberto Cardoso de Oliveira  
CIESAS/UAM/U. Iberoamericana,  
México, 2007  
Colección Clásicos  
y Contemporáneos en Antropología  
núm. 2  
ISBN 968-496-595-8



¿Obtendríamos resultados diferentes en un estudio sobre etnia, etnicidad, identidad étnica y relaciones interétnicas si seguimos un enfoque culturalista o, en cambio, separamos analíticamente identidad y cultura para aplicar el enfoque relacional? Etnicidad y estructura social es una reflexión y puesta a prueba de la segunda opción teórica y muestra cómo la identidad étnica y la etnicidad son nociones aplicables a situaciones tanto de contacto interétnico intertribal en el Amazonas brasileño, como de contacto multicultural entre mexicanos, norteamericanos y españoles en ciudades como México y San Miguel de Allende.



estudio sobre etnia, etnicidad, identidad étnica culturalista o, en cambio, separamos enfoque relacional? Etnicidad y estructura segunda opción teórica y muestra cómo la aplicables a situaciones tanto de contacto interétnico intertribal en el Amazonas brasileño, como de contacto multicultural entre mexicanos, norteamericanos y españoles en ciudades como México y San Miguel de Allende.



El documental como crisol.  
Análisis de tres clásicos  
para una antropología  
de la imagen

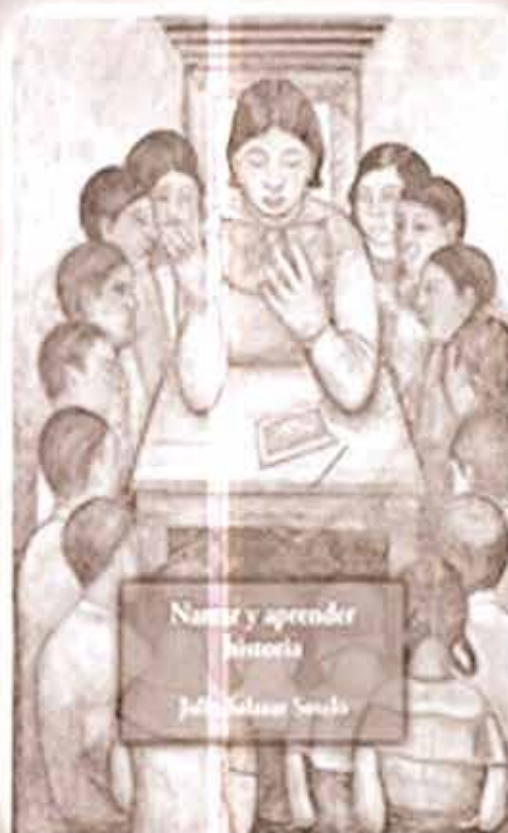
Karla Paniagua Ramírez  
Ciesas, México 2007  
ISBN 978-968-496-550-8  
Incluye CD

Si el cine documental con vocación antropológica es una variante más de la ficción, ¿qué lo hace distinto de un drama hollywoodense? ¿El saber antropológico respaldado por el registro audiovisual es también una ficción? ¿Qué estrategias desarrollan algunos antropólogos visuales para enfrentar el problema de la ficción? Más aún, ¿la ficción es un problema para antropólogos visuales? ¿Qué lecciones útiles podemos recuperar para la práctica antropológica en general? Éstas son algunas de las preguntas que dieron origen a la investigación y motivaron a la autora a encontrar en tres documentales clásicos el crisol en el cual se condensan las posibles respuestas.

Apoyada en el lenguaje cinematográfico revisa secuencias clave de Nanook el esquimal (1992), El hombre de la cámara (1929) y Crónica de un verano (1961) y reflexiona acerca de la relación investigador-informante-

Librería  
Guillermo Bonfil Batalla  
La Casa Chata  
Hidalgo y Matamoros s/n Tlalpan  
56 55 01 58 ext. 119  
ventas@ciesas.edu.mx

# Dirección General de Estudios de Posgrado PUBLICACIONES



Nacer y aprender  
historia

Judith Salas Sotelo



Colapsos  
ambientales y transiciones  
culturales

Francisco Castro Pérez



El agua en México.  
Análisis de su régimen jurídico

María Deyanora Navarrete



Los cazavientos de las mujeres:  
madresposas, asonjas, putas,  
presas y locas

Mirella Lagarde y de los Ríos

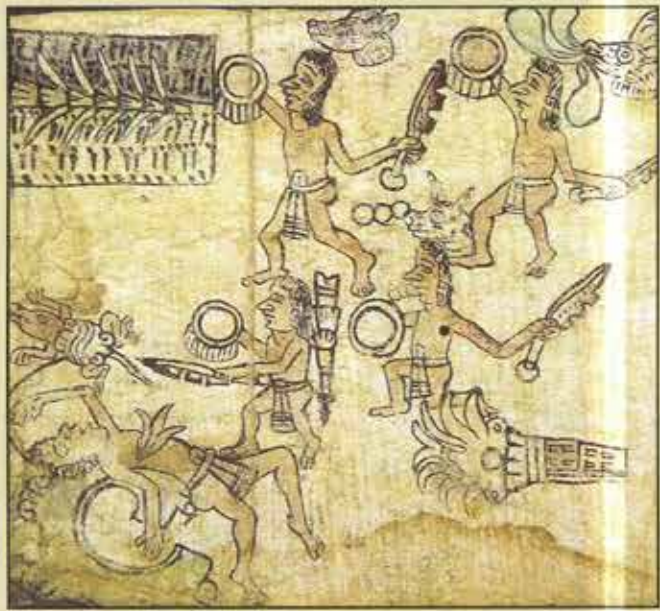
Disponibles en:

- Oficinas de la Dirección General de Estudios de Posgrado ubicadas en: Edificio Unidad de Posgrado, Circuito interior, Cd. Universitaria (junto a la Torre II de Humanidades).
- Red de Librerías UNAM
- Tienda electrónica <http://www.etienda.unam.mx/dgep>

Para información sobre el posgrado visita el sitio:

<http://www.posgrado.unam.mx>

Cuatro guerreros de alta jerarquía de Tlachinollan, conquistan los pueblos de Oztoyalualco y Tolinpetlaloya. Códice Azoyú 1, anverso, folio 22 (tomado de Vega, 1991)



# Noticias



Portadores del año en el documento pictográfico. Códice Azoyú 1, anverso (tomado de Vega, 1991)



Al morir el Señor Bandera de Plumas de Quetzal, gobierna el Señor Lluvia. Durante la época Colonial, la figura de este personaje se asocia a la posesión de tierras. Códice Azoyú 1, anverso, folio 23 (tomado de Vega, 1991)

### CONTINÚA LA POLÉMICA... ¿UNIDAD O DIVERSIDAD CULTURAL EN MESOAMÉRICA?



Figura del Señor Lagarto utilizado como el nombre de una mojonera. Códice Azoyú 1, reverso, folio 4, 1 (tomado de Vega, 1991)

El debate en torno a la unidad o diversidad cultural de Mesoamérica, abierto en el marco del Seminario Permanente de Etnografía Mexicana, de la Coordinación Nacional de Antropología, y del Taller Signos de Mesoamérica del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, ha implicado una revisión de las bases teóricas y metodológicas de la antropología mexicana. Las distintas posiciones en torno

a la relación epistemológica entre historia y etnografía han derivado en un diálogo académico en el que se discuten las bases conceptuales del ejercicio profesional de la antropología en nuestro país.

Por la importancia de este debate, se ha decidido abrir un espacio permanente de divulgación del mismo, por medio de la publicación de artículos breves en la sección "Reflexiones" de *Diario de Campo*. Durante el año 2007 el lector encontrará en esta sección la colaboración de distintos investigadores tanto del INAH como de otras instituciones académicas nacionales y extranjeras, interesados en discutir sus puntos de vista en torno a estos problemas. Para este número se incluyen los artículos de la doctora Alicia Barabas, investigadora del Centro INAH Oaxaca, la doctora Johanna Broda, investigadora del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, la doctora Catharine Good profesora investigadora del posgrado en la ENAH y del doctor David Robichaux, profesor investigador de la Universidad Iberoamericana.

(Juan José Atilano)

### CUAUHTÉMOC REYES Y CARLOS TEUTLI EN EL SEMINARIO PERMANENTE DE ESTUDIOS SOBRE GUERRERO

El pasado 5 de junio se llevó a cabo la sesión mensual del seminario. Los ponentes en esta ocasión fueron el arqueólogo Cuauhtémoc Reyes, investigador del Centro INAH Guerrero y el maestro Carlos Teutli, profesor investigador de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Reyes presentó la ponencia "Guerrero rupestre, avances en registro e investigación", en la que realiza un amplio recuento de las actividades de investigación arqueológica enfocadas al estudio de las manifestaciones gráfico rupestres, mismas que clasifica en cuatro tipos: pinturas rupestres, petrograbado, esgrafiado y *graffiti*. De todas ellas, señaló, existe una rica variedad distribuida en casi todo del estado. A pesar de que gran parte de este material ya ha sido registrado, en algunos casos todavía se encuentra en la etapa de análisis para tratar de determinar su fechamiento y contexto cultural.

Carlos Teutli expuso "Un estudio etnozoológico del tianguis de Chilapa", investigación en la que también han participado Claudia Vázquez y Rafael Serrano (de la Facultad de Ciencias de la UNAM). Teutli presenta una investigación en la que busca enlazar el conocimiento etnográfico con el biológico, para dar cuenta de la variedad de animales y productos comercializados en el tianguis por diversos grupos étnicos, (como tlapanecos, mixtecos, nahuas, amuzgos y afromestizos), pueblos que desde la época precolombina han configurado a Chilapa como un centro comercial importante en la Montaña de Guerrero. (Lizbeth Rosel)

## SEMINARIO PERMANENTE DE ETNOGRAFÍA MEXICANA

### Sesión del 14 de abril

En esta ocasión contamos con la participación del doctor David Robichaux y el maestro David Lorente, ambos investigadores de la Universidad Iberoamericana, con la ponencia "Etnografía y cosmovisión en regiones de Tlaxcala y Texcoco". Robichaux abordó el tema sobre las creencias y prácticas relativas al clima, el agua y la tierra en un pueblo de la región de La Malinche, Tlaxcala. Por medio de relatos recogidos en la región analizó la relación entre los cerros, el agua, los rayos y el papel que las personas llamadas graniceros -especialistas rituales- ejercen sobre éstos mediante ofrendas y peticiones. Concluyó que dichas prácticas y creencias actuales forman parte de un complejo ideológico generalizado en Mesoamérica durante la época prehispánica y que han pervivido muchos elementos de una cosmovisión muy antigua que se funden en la milenaria observación de la atmósfera y el ambiente.

Por su parte, Lorente analizó algunas creencias y prácticas que desarrollan varios pueblos de la Sierra de Texcoco alrededor de los manantiales, sistemas de canales, y cerros que se encuentran en la zona y los fenómenos atmosféricos. Lorente centró su análisis en la creencia por parte de los pobladores de la existencia de seres sobrenaturales (aguajes) que habitan dentro de los manantiales quienes pueden causar enfermedades y las prácticas realizadas por los especialistas rituales -graniceros- sobre las entidades. Concluyó que en la Sierra de Texcoco existe un complejo etnometeorológico nahua designado por el término *el tiempo*, integrado por dos figuras: los aguajes, dueños del agua, entes pluviales ligados

a los manantiales, y los graniceros, ritualistas que entienden *el tiempo* y poseen el don de interceder entre dichas entidades y la comunidad humana.

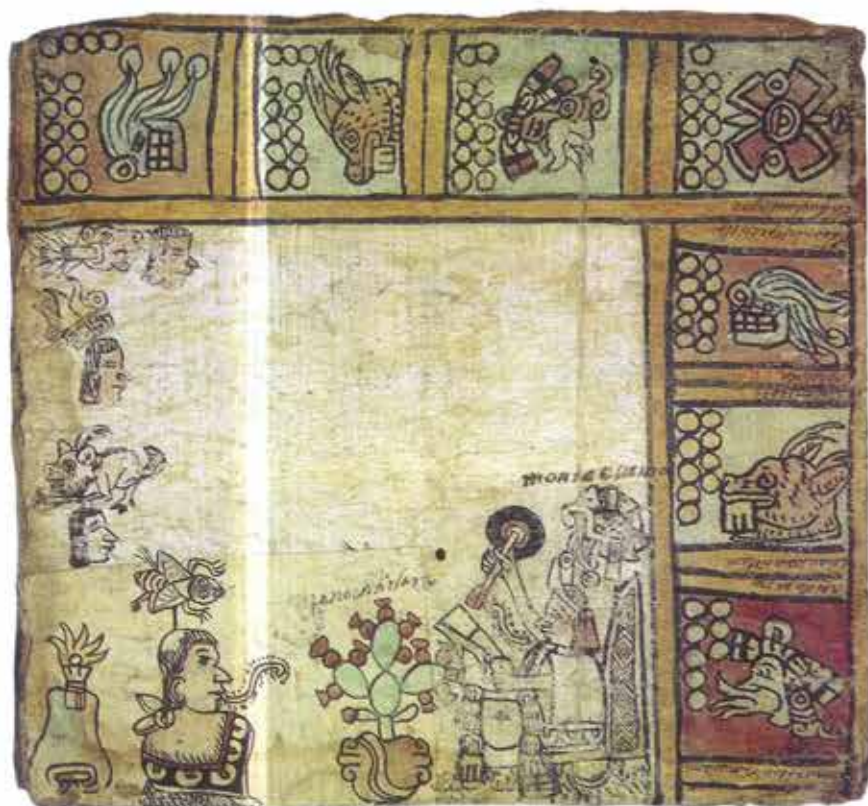
### Sesión del 26 de abril

En esta ocasión contamos con la participación del doctor Andrés Medina, investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, con la ponencia "Trabajo agrícola y cosmovisión en Mesoamérica". Medina hizo un recorrido de su experiencia profesional -sobre todo de trabajo etnográfico- la cual le permitió problematizar el concepto de Mesoamérica. Apuntó varios elementos como la organización social ligada al parentesco, la oposición paraje/cabecera, el carácter agrario de Mesoamérica. Dichos aspectos le sirvieron para entender la importancia del trabajo agrícola como experiencia fundamental y profundamente religiosa; se trata de una actividad altamente ritualizada

en las sociedades mesoamericanas. Medina también mencionó algunos temas sobre identidad y procesos de reproducción étnica; destacó un trabajo sobre cómo se establecen las categorías de espacio-tiempo en un modo de producción particular, y algunos trabajos más sobre cosmovisión. Este recorrido teórico-metodológico le permitió entender que hay algo en común en las comunidades indígenas de Mesoamérica, en relación con el trabajo agrícola y las relaciones de parentesco articuladas al mismo, lo que le permitió analizar las semejanzas así como las diferencias entre los diferentes grupos indígenas. (Alain Giraud)

### Sesión del 11 de mayo

La maestra Marina Alonso presentó una ponencia sobre música y antropología. En ella hizo hincapié en la necesidad de poner atención a ese rubro de la cultura y subrayó su importancia como un elemento que puede arrojar



El señor Lluvia viste la indumentaria mexicana; su gobierno representa el poder de Moctezuma Ilhuicamina. Códice Azoyú 1, anverso, folio 24 (tomado de Vega, 1991)



Portadores del año utilizados en el calendario indígena de La Montaña. Códice Azoyú 1, anverso (tomado de Vega, 1991)

información valiosa sobre la cosmovisión de los distintos pueblos indígenas de nuestro país. De manera general, esbozó algunas de las posturas teóricas y metodológicas que han sido columna vertebral de la etnomusicología, mencionando los trabajos y aportes de Alan Lomax, Charles Boiles, John Blaking y Steven Feld, entre otros. También refirió la manera en que el estudio de la música ha sido abordado por la antropología mexicana, mencionando los aciertos y errores que la disciplina ha tenido en este aspecto. Finalmente invitó a abandonar el prejuicio que inmoviliza a muchos estudiosos, que piensan que para hacer un trabajo de antropología de la música es necesario el conocimiento de la técnica y nomenclatura de la transcripción musical, cuando lo primordial es poner atención a los universos sonoros en que están inmersos los fenómenos estudiados. (Victor Acevedo)

#### Sesión del 11 de mayo

Se llevó a cabo la conferencia del doctor Roger Magazine, profesor investigador de la Universidad Iberoamericana: "Diferencia étnica en México y el replanteamiento de los conceptos de persona, acción y cultura". Ante los investigadores del proyecto de etnografía y estudiantes de antropología, Magazine señaló que comenzó a trabajar el replanteamiento de éstas categorías en 1996, a partir de sus investigaciones con niños de la calle, en las

que hace una crítica a la noción de persona y al concepto de cultura usado por la antropología. Así, sostiene que en las sociedades occidentales la familia (el parentesco) construye sus sentidos a partir de dos variables: la relación biológica sancionada por la cultura o lo social. Desde esta perspectiva en el occidente la noción de persona y de género se define más por una noción biológica, mientras que en las sociedades indígenas la idea de hombre y mujer se asocia más a una noción de trabajo, de lo social. En esencia afirmó que la antropología trabaja sobre la dicotomía naturaleza-cultura. De esta manera, la construcción de la noción de persona pasa por las determinaciones biológicas como el nacer hombre o mujer, pero la idea de género es más una configuración particular a cada cultura humana. Así, la antropología se ha ocupado de dar cuenta de estas distintas nociones, según el contexto cultural en el que se le construye, y de las diferentes manifestaciones de la estructura de parentesco como un mecanismo regulador de las relaciones sociales. (Juan José Atilano)

#### MÁS SOBRE EL SEMINARIO PERMANENTE DE ETNOGRAFÍA MEXICANA

En sesión doble del 14 y 15 de junio, el doctor Pedro Pitarch, profesor de doctorado en el Instituto Universitario Ortega y Gasset, y de la Maestría de Estu-

dios Amerindios de la Casa de América de Madrid, presentó su conferencia: "Para una teoría de lo sagrado indígena". Con base en su trabajo sobre cantos chamánicos entre los tzeltales de los Altos de Chiapas, Pitarch expuso que la idea de lo sagrado entre los indígenas que él ha estudiado se encuentra sustentada en la noción de cuerpo. Explicó que, a diferencia de la visión occidental donde el cuerpo es uno solo y material, para los tzeltales prevalece la idea de que se posee un cuerpo doble; argumentó que esta concepción encuentra su base en lo que se podría llamar conceptos filosóficos complejos indígenas, que refieren a la lógica de los mundos imaginarios, la lógica de la persona y la lógica del ritual.

La descripción de esta filosofía indígena plantea para los antropólogos que trabajan con amerindios lo que se podría llamar un reto de imaginación etnográfica, pues a menudo las categorías occidentales no alcanzan para dar cuenta de la complejidad intrínseca a las lógicas del pensamiento indio. Esto es un primer problema, pues la filosofía indígena no se encuentra formulada en términos canónicos y por tanto tenemos que aprehender sus conceptos en la misma práctica etnográfica. En este sentido ¿cómo podemos definir conceptos como alma o cuerpo en términos del sistema de pensamiento tzeltal? Entre los tzeltales, seña-



ló, existen dos nociones de cuerpo, hay un cuerpo pasivo y otro que es un cuerpo actuante.

Partiendo de esta noción de cuerpo doble, Pitarch identificó tres conceptos de lo sagrado: uno de ellos es el pliegue o encapsulamiento de lo sagrado en el cuerpo; el segundo es la inestabilidad como un estado característico de lo sagrado, y el tercero es la conmutación de perspectivas. A partir de estos conceptos, concluyó que la existencia indígena se puede dividir en dos estados, uno de ellos es el *ordinario*, carnal; el otro, *sagrado*. Este último es el estado original del cosmos, que envuelve al mundo ordinario; así, el mundo también tiene una doble dimensión, el mundo ordinario y el cosmos donde habitan los seres sobrenaturales, caracterizado por la inestabilidad de los elementos y, por tanto, donde se desenvuelve lo sagrado. (Juan José Atilano)

#### RESCATE ARQUEOLÓGICO EN LA COMUNIDAD DE LA ESTANCIA, EN SINALOA

Del 4 al 20 de octubre de 2006, arqueólogos del C-INAH Sinaloa llevaron a cabo un rescate arqueológico en la comunidad de La Estancia, sindicatura de Rosa Morada, Mocorito; a partir de una denuncia realizada por el Ayuntamiento de Mocorito, en la que reportaron el hallazgo accidental de vestigios arqueológicos mientras se realizaban trabajos de desagüe en un tramo de la carretera que conduce al poblado de Rosa Morada.

En los trabajos de rescate fueron encontradas cinco urnas funerarias en buen estado de conservación, las cuales se extrajeron y trasladaron al museo de historia regional de Mocorito. El hallazgo fue relevante por varios motivos: el sitio no había sido registrado en trabajos arqueológicos previos; la presencia de urnas funerarias en la región am-

pliaria los conocimientos de esta tradición prehispánica de las culturas de Sinaloa; las urnas fueron recuperadas en buen estado, con la posibilidad de llevar a cabo su estudio de laboratorio, además de su conservación y restauración, situaciones que no se habían presentado con anterioridad en otras investigaciones realizadas en el estado de Sinaloa.

Los trabajos de investigación y conservación fueron concluidos recientemente; se llevó a cabo la microexcavación de tres urnas funerarias; las dos restantes, una de ellas por presentar alteraciones debido a saqueos y la otra, por encontrarse intacta, con restos del material con la que se encontraba sellada no fueron tomadas en cuenta para llevar a cabo su microexcavación. Las urnas fueron excavadas con el objetivo de registrar sistemáticamente la extracción de su contenido; identificar los restos óseos, la profundidad y distribución en la que fueron encontrados, así como su asociación con otros materiales, ya sea cerámico o lítico, inclusive orgánico.

De esta manera, fue posible conocer algunas particularidades del sistema de enterramiento secundario realizado en urnas funerarias por las culturas prehispánicas de Sinaloa. En las tres urnas excavadas fueron encontrados dos entierros individuales, un infante y un adulto (uno en cada urna) y un enterramiento doble (un adulto y un infante en una urna). Los restos óseos de cada uno de los individuos fueron encontrados casi completos, excepto uno, al cual le faltan la mayoría de los huesos. Llama particularmente la atención el enterramiento individual de un infante, cuyo cráneo presenta una deformación occipital, posiblemente debido a una enfermedad, y el enterramiento doble, en el que un adulto y un infante, con un probable nexo familiar,



Después de la muerte de tres nobles de Yoala o Igualita, se realiza el matrimonio de la Señora Falda de Serpiente y el Señor Pescado, quienes asumen el control de ese pueblo. Códice Azoyú 1, anverso, folio 25 (tomado de Vega, 1991)

Muerte del Señor Lluvia en el año 1477 y sube al poder el Señor Serpiente Precioso que brilla. Códice Azoyú 1, anverso, folio 26 (tomado de Vega, 1991)



fueron colocados y enterrados en una misma urna.

Los individuos presentan deformación craneana (tabular erecta) y mutilación dentaria. La colocación de los restos óseos al interior de las urnas se realizó como parte de un entierro secundario, es decir, después de un lapso en el que los individuos ya habían perdido toda su masa corporal. Los restos óseos fueron acomodados cuidadosamente al interior de las urnas, colocando al final el cráneo y los huesos largos a un costado. Por último, la urna era sellada por una tapa o tazón, colocado de forma invertida, para conservar el entierro.

Los enterramientos en urnas formaban parte de una tradición funeraria practicada por las antiguas culturas de Sinaloa (en la región central de 900 a 1100 d.C.), con características únicas en toda Mesoamérica: una interpretación particular sobre el significado de la muerte y la regeneración de la vida; como parte de un culto hacia los ancestros a través de sus restos como reliquias, enterrados en espacios seleccionados por las comunidades prehispánicas para reafirmar su origen, identidad y tradición. (Sección de Arqueología, CINAH Sinaloa)

#### ENCUENTRAN LOS RESTOS DE UN MASTODONTE EN GUAMUCHIL, SINALOA

Al llevar a cabo la excavación de una fosa en el panteón municipal de Guamuchil, Sinaloa, fueron hallados los restos de un mastodonte: una tibia y un colmillo (defensa), pertenecientes a una especie extinta de gonfotéridos (un grupo ancestral de los proboscídeos parecidos a los elefantes actuales). Los restos hallados presentan un alto grado de fosilización, por lo cual, se presume que son muy antiguos. Los ejemplares de esta familia tuvieron una distribución y diversificación muy amplia en Norteamérica que se extendió hasta Sudamérica; han sido reportados desde el Mioceno medio hasta el Pleistoceno tardío (su cronología absoluta más antigua y aceptada en el continente americano es de 1.07 a 0.6 millones de años). En México, los ejemplares de esta familia han sido reportados desde el siglo XIX. En las últimas décadas su registro se ha ampliado en localidades de Aguascalientes, Chiapas, Guerrero, Jalisco, Morelos, Puebla y Yucatán. Hasta la fecha, en el país no se ha efectuado una revisión de este grupo, ya que se considera que

existen varios problemas en su identificación, pues la gran mayoría de los hallazgos está constituida por molares aislados que generalmente no provienen de excavaciones científicas.

Se presume que los restos del mastodonte hallados en Guamuchil corresponden a un *cuvieronius* (denominado de esta manera, en honor a Georges Cuvier, quien lo identificó en el siglo XIX), un mastodonte que ha sido encontrado en varias regiones del continente americano. Los restos hallados en Guamuchil son los primeros registrados en el estado de Sinaloa; representan una importante contribución para el conocimiento de la familia de gonfotéridos que habitó el noroccidente de México y que se dispersó hacia el sur del continente durante el Plioceno y Pleistoceno de México, como parte del denominado Gran Intercambio Biótico Americano (suceso que ocurrió durante los últimos 3 millones de años cuando se reestableció la unión del norte y sur del continente americano, lo cual, posibilitó el desplazamiento de la fauna americana de los hemisferios norte a sur y viceversa).

Las piezas del mastodonte (la tibia y el colmillo) halladas en Guamuchil se encuentran casi completas y en buen estado de conservación, lo cual permitirá llevar a cabo estudios que precisen las características físicas y la antigüedad del ejemplar. Cabe señalar que, a diferencia de otros casos estudiados en el país, se tiene identificado el lugar donde se encontraron los restos, así como su contexto y estratigrafía, de tal forma que será posible profundizar en su investigación. Los arqueólogos del C-INAH Sinaloa señalaron que se trata de un hallazgo relevante por lo que representa el encontrar restos de megafauna extinta muy antigua en el estado, cuyos aportes no sólo con-

tribuyen al conocimiento de la historia natural de Sinaloa, sino de todo el país, en conexión con los estudios paleontológicos que se llevan a cabo en varias partes del mundo. De igual forma, hacen un llamado a la ciudadanía para que denuncien este tipo de hallazgos ante las autoridades del INAH en el estado, ya que de esta manera, será posible rescatar y valorar nuestro patrimonio paleontológico y arqueológico.

#### DOS EXPOSICIONES DE FOTOGRAFÍA ETNOGRÁFICA

Uno de los resultados hasta ahora poco explotados del proyecto nacional *Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio* es el rico acervo fotográfico que los investigadores han generado a lo largo de ocho años de trabajo ininterrumpido en las distintas regiones étnico culturales del territorio nacional. La Coordinación Nacional

de petición de lluvias en Zitlala, Guerrero. Está integrada por 22 imágenes a color que dan cuenta de los distintos ciclos rituales que componen la petición de lluvias en esta comunidad nahua de la región de la Montaña. Las imágenes proceden de un registro etnográfico realizado por Miguel Morayta Mendoza y otros antropólogos, que en 1977 colaboraban en el Centro Regional Morelos-Guerrero del INAH. Esta



El Señor Serpiente Preciosa que brilla asiste los sacrificios humanos en el templo de Attamajac, con individuos llevados de Chimaltepec. Códice Azoyú 1, anverso, folio 26 (tomado de Vega, 1991)

La investigación de los restos del mastodonte de Guamuchil se lleva a cabo por arqueólogos del Centro INAH Sinaloa y especialistas en paleontología del INAH. Los investigadores pretenden realizar un rescate arqueológico en el sitio del hallazgo durante los próximos días, para lo cual contarán con el apoyo del Ayuntamiento de Salvador Alvarado, Sinaloa. (Sección de arqueología, CINAH Sinaloa)

de Antropología se ha propuesto para este año difundir este acervo por medio del montaje de distintas exposiciones temáticas en las cuales se da cuenta de la diversidad cultural en nuestro país.

Así, el pasado mes de mayo se llevó a cabo el montaje de dos exposiciones fotográficas. El día 4, en el marco de la *Cátedra Ignacio Manuel Altamirano en Antropología e Historia de Guerrero*, se inauguró en el Museo Regional de Guerrero, en Chilpancingo, la exposición: *Rituales*

exposición permanecerá abierta hasta el 6 de julio próximo.

Igualmente, del 18 de mayo al 15 de junio, se montó en el Museo Nacional de Culturas Populares la exposición: *El ritual de la cruz en el estado de Guerrero*, del maestro Samuel Villela. Estuvo integrada por 32 fotografías en las que el visitante pudo observar el papel preponderante de la cruz en los rituales practicados por comunidades tlapanecas, nahuas y mixtecas de la Montaña de Guerrero. (Juan José Atilano)

### CLAUSURA DEL CURSO EN FOTOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA

El pasado jueves 7 de junio, tuvo lugar en la Coordinación Nacional de Antropología, la clausura del Curso en Fotografía Antropológica, impartido por el Antropólogo Octavio Hernández Espejo y al que asistieron investigadores de las áreas de Arqueología, Restauración y Antropología del INAH. A lo largo de las sesiones, se trabajó sobre conocimientos técnicos y conceptuales que permitieran a los investigadores integrar a la fotografía como un recurso de investigación y divulgación en su trabajo antropológico. Una visita de fin de semana a Molino de las Flores, a la zona arqueológica de Tezcotzingo y al Ex Convento de Acolman, permitió una práctica fotográfica de la cual se obtuvieron tomas de exposición. (Gloria Santos)

### CON MUCHO ÉXITO SE INICIÓ LA SEGUNDA PROMOCIÓN DEL DIPLOMADO EN ANTROPOLOGÍA FORENSE

El pasado 1° de junio, con un acto de bienvenida por parte de la maestra Gloria Artís, coordinadora nacional de Antropología, el maestro Arturo Talavera, coordinador académico del diplomado, y del antropólogo físico Israel Lara, se dio inicio a las sesiones de la 6ª promoción del Diplomado en Antropología Forense, con una audiencia de 30 profesionistas de diferentes áreas académicas e instituciones que tienen que ver con la impartición de justicia en nuestro país. Hay que recordar que el INAH, gracias a los trabajos iniciados por el maestro Arturo Romano Pacheco, es pionero en México y cuenta con una larga trayectoria en materia de antropología forense.

Así, una vez más, por un interés académico común y una preocupación por contribuir en el esclarecimiento de hechos y la defensa de los derechos humanos, antropólogos físicos, arqueólogos y antropólogos sociales, comparten sus conocimientos con abogados, médicos, biólogos, químicos, odontólogos y comunicólogos de instituciones como la Procuraduría General de Justicia, la Procuraduría de Justicia del D.F., y la Secretaría de Defensa Nacional, entre otras. Con dos sesiones a la semana (viernes y sábado) se realizarán trabajos en aula y en campo, así como actividades que tendrán que desarrollarse en algunos laboratorios del INAH y del Servicio Médico Forense. (Gloria Santos)



Ceremonias y danzas en el templo de Tlachinollán. Códice Azoyú I, anverso, folio 27 (tomado de Vega, 1991)

### DÉCIMA PROMOCIÓN DEL DIPLOMADO EN ANÁLISIS DE LA CULTURA

Como en cada una de las promociones que la Coordinación Nacional de Antropología ha convocado para el Diplomado en Análisis de la Cultura, esta décima versión ha tenido una gran demanda. Participan como alumnos profesionales de la Comunicación, Relaciones Internacionales, Literatura Hispánica, Periodismo, Sociología, Derecho, Fotografía, Historia, Lingüística, Restauración, Arqueología y Antropología Social, provenientes de instituciones como la UAM, el CINVESTAV-IPN, el Centro Cultural de España, la Dirección General de Culturas Populares, el Conaculta y la UNAM.

En esta promoción, el maestro Antonio Machuca, coordinador académico del diplomado, ha incluido temas de interés actual para los diversos profesionistas interesados en la cultura y conscientes de que se requiere contar con marcos de interpretación e instrumentos conceptuales adecuados para discernir el sentido de los cambios que acontecen en la sociedad actual. Considerando que en el mundo contemporáneo la globalización que se produce, especialmente a partir del desarrollo de las comunicaciones y los mercados, tiene consecuencias de diversa índole en todos los órdenes de la vida social, la cultura de los pueblos es uno de ellos. El ámbito cultural adquiere a su vez un papel altamente significativo en las definiciones y los nuevos retos que se perfilan. En efecto, la cultura constituye un terreno privilegiado desde cuyo emplazamiento es posible adoptar una postura altamente favorable y esclarecedora en el intento de comprender e interpretar los complejos fenómenos a los que asistimos en la etapa actual y nos orienta para actuar en consecuencia.

Y así, con compromiso y mucho entusiasmo, trabajando contra corriente, después de dos años de oscuridad, logramos de nuevo abrir nuestros diplomados. (Gloria Santos)



Parcela sembrada de maíz. Códice Azoyú 1, anverso (tomado de Vega, 1991)

### CURSO-TALLER EL DEPÓSITO RITUAL TLAPANECO

En el marco del *Seminario Permanente de Etnografía Mexicana* y de la *Cátedra Ignacio Manuel Altamirano en Antropología e Historia de Guerrero*, del 8 al 10 de octubre próximo tendrá lugar el taller *El depósito ritual tlapaneco*, impartido en la Coordinación Nacional de Antropología por la doctora Danièle Dehouve, directora de investigación del Centre National de la Recherche Scientifique, UMR 7535, París X.

A lo largo de tres sesiones, Dehouve expondrá parte de los resultados de su trabajo etnográfico, realizado entre los tlapanecos de la Montaña de Guerrero, en torno a la práctica que ella denomina "Depósito ritual", también conocida como "Ofrendas contadas". Estas ofrendas que se componen de varios niveles verticales, han sido también documentadas por los arqueólogos, en el sitio del Templo Mayor, antiguo centro político y militar de México Tenochtitlán, así como en varias figuras y glifos de los códices precolombinos del grupo Borgia. Tras siete años de investigación, Dehouve presentará su análisis de los principios que rigen los depósitos rituales de los tlapanecos y los someterá a la discusión y la comparación. (Juan José Atilano)

### CERTIFICACIÓN INTERNACIONAL ISO-9001:2000 EN LA ENAH

La Escuela Nacional de Antropología e Historia obtuvo la certificación internacional de calidad ISO-9001:2000, en el Programa Nacional de Becas para la Educación Superior, PRONABES-ENAH, que se desarrolla en el Departamento de Becas y Servicio Social.

La norma ISO está constituida por un conjunto de criterios y directrices que garantizan la calidad y eficiencia de los procedimientos y servicios brindados en una institución. Esta norma requiere la implementación de un Sistema de Gestión de Calidad, cuyos criterios han sido determinados por un grupo internacional de profesionales en el área. Una vez puesto en práctica el sistema de calidad en alguna organización, área o departamento, se trabaja con un perfil de mejora continua por medio de la evaluación periódica del buen funcionamiento del sistema y la auditoria de los procesos involucrados, con la finalidad de hacer cumplir los objetivos y políticas de calidad, para la satisfacción de los usuarios.

Ésta es la primera certificación en su tipo que se otorga al Instituto Nacional de Antropología e Historia. Este logro es el resultado de los esfuerzos del Instituto por mejorar la calidad de sus procesos operativos y de gestión. (Francisco Ortiz Pedraza)



Pueblo de Anenecuilco. Códice Azoyú 1, anverso, folio 19 (tomado de Vega, 1991)



Conquista de pueblos. Códice Azoyú 1, anverso (tomado de Vega, 1991)

#### CIERRE DE LA EDICIÓN

La fecha límite para la recepción de colaboraciones que se publicarán en *Diario de Campo* número 94 será el 16 agosto de 2007. La información recibida después de esta fecha se incluirá (si todavía está vigente) en el siguiente número.

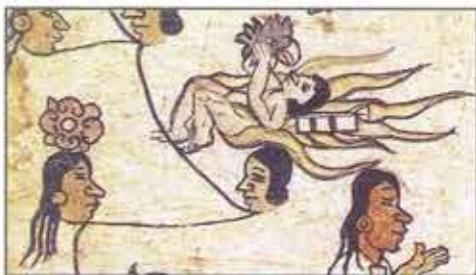
Para cualquier asunto relacionado con esta publicación, dirigirse a: Puebla 95, Col. Roma, 06700, México D.F. Teléfonos: 5511-1112, 5207-4787 exts. 14 y 25.

Fax: 5208-3368

e-mail: gartis@prodigy.net.mx • mrobertt@yahoo.com  
vicente9@hotmail.com

Consulte esta publicación en la siguiente dirección:  
<http://www.antropologia.inah.gob.mx>

*Las opiniones de las notas y artículos firmados son responsabilidad exclusiva de sus autores.*



Matrimonio del Señor Hombre Cremado. Códice Azoyú 1, reverso, folio 3, D (tomado de Vega, 1991)

## Diario DE CAMPO

BOLETÍN INTERNO DE LOS INVESTIGADORES DEL ÁREA DE ANTROPOLOGÍA

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Embajador Alfonso de María y Campos y  
Castello  
Director General

Doctor Rafael Pérez Miranda  
Secretario Técnico

Licenciado Luis Ignacio Sáinz  
Secretario Administrativo

Maestra Gloria Artis Mercadet  
Coordinadora Nacional de Antropología

#### DIARIO DE CAMPO

Gloria Artis  
Dirección editorial

Roberto Mejía  
Subdirección editorial

Vicente Camacho  
Responsable de edición

María Gayart  
Corrección de estilo

Daniel Hurtado  
Diseño y formación

Cipactli Díaz  
Acopio informativo

Juana Flores  
Apoyo secretarial

#### CONSEJO EDITORIAL

Gloria Artis • Francisco Barriga  
Francisco Ortiz • Lourdes Suárez  
Xabier Lizarraga • María Elena Morales

Es una publicación bimestral gratuita de la Coordinación Nacional de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia



Año 9-Viento. Códice Azoyú 1, anverso (tomado de Vega, 1991)



Actividades académicas y culturales 110

Diplomados, Cursos, Posgrados y Seminarios 120

Premios y otras convocatorias 128

Coordinación Nacional de Antropología,  
Centro INAH Guerrero y Grupo Multidisciplinario de Estudios sobre Guerrero.

## Cátedra Ignacio Manuel Altamirano

### 8ª. SESIÓN

2 de agosto a las 18:00 horas

#### *Lingüística del náhuatl en Guerrero*

Jonathan Amith, Yale University

### Sesión especial

9 de agosto a las 18:00 horas

#### *La policía comunitaria y procesos autogestionarios en La Montaña*

José Joaquín Flores, Universidad Autónoma  
Metropolitana Xochimilco



#### 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. Cuauhtémoc,  
C. P. 06700, México, D. F.  
5207-4787 / 5511-1112 ó 5514-2362

Dirección de Estudios Arqueológicos-Museo del Templo Mayor

## TERCERAS JORNADAS PERMANENTES DE ARQUEOLOGÍA 2007

27 de Julio a las 10:00 horas

#### *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

#### *Nuilé, tradición arqueológica y continuidad etnográfica*

Doctor Francisco Rivas Castro y  
Arqueóloga Laura Castañeda Zerecero,  
Dirección de Estudios Arqueológicos-INAH.

## SEGUNDO COLOQUIO DE ARQUEOLOGÍA

GEOGRAFÍA POLÍTICA Y CRONOLOGÍA DEL MÉXICO ANTIGUO

Del 27 al 31 de Agosto de 10:00-14:00 horas

#### Mayores informes:

Arqueólogas Rosalba Nieto Calleja, Verónica Velásquez S. H.  
rosnieto@hotmail.com  
Auditorio Eduardo Matos, Museo del Templo Mayor  
Guatemala 60, Col. Centro





# XII SIMPOSIO ROMÁN PIÑA-CHÁN

ARQUEOLOGÍA  
MEXICANA  
Y EL SIGLO XXI



10, 11 y 12 de septiembre, 2007

XIX  
FERIA DEL LIBRO  
DE ANTHROPOLOGÍA  
E HISTORIA



ENTRADA LIBRE

MUSEO NACIONAL DE ANTHROPOLOGÍA

[www.feriadelibro.inah.gob.mx](http://www.feriadelibro.inah.gob.mx)

XIX

FERIA DEL LIBRO  
DE ANTROPOLOGÍA  
E HISTORIA



ARGENTINA

PAÍS INVITADO

6 al 16 de septiembre, 2007

MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA

## ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

### Congreso Interno del Posgrado en Antropología Social

DEL 25 AL 27 DE JULIO

De 9:00 a 15:00 y 16:00 a 21:00 horas

Auditorio Javier Romero

Organiza: Licenciatura en Historia

### V Simposio Multidisciplinario

#### "Drogas: Culturas y Sociedad"

DEL 30 DE JULIO AL 3 DE AGOSTO

De 13:00 a 17:00 horas

Auditorio Javier Romero

### 1er. Encuentro de Archivos en Etnohistoria

20 Y 21 AGOSTO

De 9:00 a 14:00 y 16:00 a 21:00 horas

Auditorio Román Piña Chán

Organiza: Licenciatura en Etnohistoria

### 2° Coloquio Internacional de Antropología Social y Cultural

DEL 8 AL 10 DE AGOSTO

De 9:00 a 14:00 y de 16:00 a 21:00 horas

Auditorio Román Piña Chán

Organiza: Licenciatura en Antropología Social

### 2° Coloquio de Tesis

DEL 6 AL 8 DE AGOSTO

De 10:00 a 14:00 y 16:00 a 20:00 horas

Sala de Usos Múltiples

Organiza: Postgrado en Antropología Social

### 3er. Coloquio sobre el Sentido y la Significación

DEL 29 AL 31 DE AGOSTO

De 9:30 a 14:00 y 16:00 a 21:00 horas

Auditorio Javier Romero

Organiza: Postgrado en Ciencias del Lenguaje


### 2° Coloquio "Los Historiadores frente al Arte, imaginario y otredades"

20 Y 21 DE AGOSTO

De 10:00 a 15:00 y 16:00 a 21:00 horas

Auditorio Javier Romero

Organiza: Licenciatura en Historia




VI  
ENCUENTRO INTERNACIONAL  
ENCUENTRO INTERDISCIPLINARIO  
DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA DEL GUADALUPANISMO

VI, 8 Y 9 DE AGOSTO DE 2007

ENCUENTRO INTERNACIONAL  
ENCUENTRO INTERDISCIPLINARIO  
DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA DEL GUADALUPANISMO

TERCERA CIRCULAR

La Escuela Nacional de Antropología e Historia, a través del proyecto de investigación Antropología e Historia del Guadalupanismo y de su departamento de Difusión Cultural, con la colaboración de la Dirección de Lingüística del Instituto Nacional de Antropología e Historia.



al Primer Encuentro Internacional y Sexto Encuentro Interdisciplinario de Antropología e Historia del Guadalupanismo, que se llevará a cabo los días 15, 16 y 17 de agosto de 2007, en el Auditorio Javier Romero Molina, ubicado en Periférico Sur y Calle Zapote s/n, colonia Isidro Fabela, Tlalpan, México D.F. Teléfono: 5606-0197 extensión 231.

Siendo el culto a la Virgen de Guadalupe, tradición que desde Texmelucan se ha expandido por América y el mundo, su estudio rebasa las fronteras de México.

Los anteriores encuentros además de interdisciplinarios estuvieron enriquecidos con aportaciones de autores extranjeros, lo que dio por resultado denominarlo ahora "Internacional", ya que ex-profeso se ha invitado a estudiosos del tema de otros países.


**Objetivos del encuentro:**

- \* Desarrollar el diálogo interdisciplinario.
- \* Fomentar las ligas académicas internacionales.
- \* Difundir las investigaciones que sobre el tema, realizadas en México y otros países.
- \* Promover la participación de investigadores en formación.

**Bases:**

- \* Este encuentro se realizará con la más amplia libertad teórica, metodológica e ideológica.
- \* Podrán participar como ponentes investigadores y estudiantes de Antropología, Historia, Ciencias Sociales y áreas afines.
- \* Los interesados deberán enviar al comité organizador el resumen de su ponencia, con su nombre y su correo electrónico hasta el día 29 de julio, al: [guadalupanismo2001@yahoo.com.mx](mailto:guadalupanismo2001@yahoo.com.mx).

Por el comité organizador



Alfonso M. Martínez R., Rolando González y Erasto Antúnez

### Congreso del Cuerpo Académico "Salud y Sociedad en Poblaciones Antiguas"

22 Y 23 DE AGOSTO

De 9:00 a 15:00 y 16:00 a 20:00 horas

Auditorio Javier Romero

Organiza: Postgrado en Antropología Física

#### Mayores informes:

Periférico sur y Zapote s/n. Col. Isidro Fabela,

C.P. 14030 • 5606-0197 ext. 231

[ddcenah@yahoo.com.mx](mailto:ddcenah@yahoo.com.mx),

[dif\\_cultural.enah@inah.gob.mx](mailto:dif_cultural.enah@inah.gob.mx)

## DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

## CONFERENCIAS

## EL CUERPO Y LO SINIESTRO EN LA CULTURA.

Fotografía, cine, pintura, literatura

Jueves 23 de agosto 2007 de 4:00 a 6:30 horas

**Inauguración**

Auditorio Wigberto Jiménez Moreno

Marisol Romo Melid

**"El cuerpo y lo siniestro en la fotografía:  
cadáveres, monstruos y crímenes"**

Rebeca Monroy Nasr

**"Identidades perdidas: Miss México 1928"**

Eloísa Uribe

**"Lo sublime y lo siniestro"**

Alfonso Morales (por confirmar)

Viernes 24 de agosto 2007 de 4:00 a 20:00 horas

Proyección de la película

**"Itchi The Killer" de Takashi Miike**

Mauricio Montiel sobre Itchi The Killer

JM Servín

**"La nota roja,  
desentrañar identidades proscritas"**

Bernardo Esquinca

**"La sexualidad post humana"**

Debate

Clausura

Dirección de Estudios Históricos del INAH  
 Allende 172 esq. Juárez, Tlalpan Centro • 5061 9300  
[www.estudioshistoricos.inah.gob.mx](http://www.estudioshistoricos.inah.gob.mx)

Academia Mexicana de Ciencias Antropológicas, A.C.,  
 invita al

**Ciclo de  
 Conferencias Magistrales 2007**

25 de julio a las 17:00 horas  
**El discurso antropológico y  
 sus categorías descriptivas**  
 Doctora Gladis Casimir Morales

29 de agosto a las 17:00 horas  
**Ciudades mesoamericanas.  
 Estructura y función**  
 Doctor Ernesto González Licón

**Mayores informes:**  
 Auditorio Museo de El Carmen  
 Av. Revolución 4-6, San Ángel  
 Delegación Álvaro Obregón.  
 C.P. 01000. México, D.F.  
 5616-2816 y 5616-1177. Ext. 101 y 103

SEGOB

SECRETARÍA  
DE GOBERNACIÓN

REUNIÓN REGIONAL DE ARCHIVOS  
 DEL NORTE DE MÉXICO 2007

18, 19 y 20 de julio, Centro Cultural Tijuana,  
 Tijuana, Baja California

**Participan:**

Baja California, Baja California Sur, Coahuila, Chihuahua,  
 Durango, Nuevo León, Tamaulipas, Sinaloa, Sonora y Zacatecas

**Temas:**

- Construcción y consolidación de los archivos históricos
- Gestión de los archivos administrativos
- Formulación de instrumentos de control y consulta
- Normas internacionales
- Tecnologías de información al servicio de la archivística



XIX  
FERIA DEL LIBRO  
DE ANTROPOLOGÍA  
E HISTORIA

# COLOQUIO DE AFRICANÍAS

ENTRADA LIBRE Viernes 7 de septiembre, 2007

[www.feriadelibro.inah.gob.mx](http://www.feriadelibro.inah.gob.mx)

MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA



Instituto Nacional de Antropología e Historia



Consejo Nacional  
para la  
Cultura y las Artes



# FORO DE MÚSICA TRADICIONAL Y PROCESOS DE GLOBALIZACIÓN



13, 14 y 15 de septiembre, 2007



**XIX**  
FERIA DEL LIBRO  
DE ANTROPOLOGÍA  
E HISTORIA

ENTRADA LIBRE

[www.feriadelibro.inah.gob.mx](http://www.feriadelibro.inah.gob.mx)

MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA

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

### III CONGRESO INTERNACIONAL DE CIENCIAS, ARTES Y HUMANIDADES

#### El Cuerpo Descifrado

Ciudad de México, del 23 al 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/elcuerpodescifrado](http://www.lacifraeditorial.com/elcuerpodescifrado)

#### Coordinación General

Doctora Elsa Muñoz García

Departamento de Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco

Dirección de Estudios Históricos y del Centro INAH Sonora, El Colegio de Sonora, el Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, A.C., la Universidad de Sonora a través de la División de Ciencias Biológicas y de la Salud y del Departamento de Historia y Antropología, la Dirección General de Enseñanza y Calidad de la Secretaría de Salud del Estado de Sonora y el Hospital CIMA Hermosillo, convocan al

### VIII Congreso Internacional sobre Salud-enfermedad de la prehistoria al siglo XXI Norte de México

Centro de las Artes de la Universidad de Sonora  
Hermosillo, Sonora, México  
Del 24 al 27 de octubre de 2007

#### Temas

- Condiciones de salud, enfermedad, métodos curativos y terapéuticos durante la época prehistórica y prehispánica.
- Condiciones de salud, enfermedad, métodos curativos y terapéuticos durante la época colonial.
- Condiciones de salud, enfermedad, métodos curativos y terapéuticos durante los siglos XIX al XXI.
- Impacto social de la medicina moderna y otros métodos curativos, los avances científicos y tecnológicos para las condiciones de salud de las poblaciones actuales.

#### Mayores informes:

Historiadora Elsa Malvido  
54870700 al 18, Fax 54870715  
Arqueóloga Elisa Villalpando y

maestra Raquel Padilla  
Centro INAH Sonora  
(662) 2131234 y 2172580,  
Fax (662) 2172714

Sociedad Mexicana de Antropología, invita al

## Simposio ARQUEOLOGÍA DE GÉNERO

Del 6 al 10 de agosto de 2007  
Colegio de las Vizcaínas, Centro Histórico, Ciudad de México

### Temas

#### Sexualidad y Género

1. Estudios contemporáneos sobre la sexualidad nahua prehispánica.
2. La trasgresión sexual en el espacio mítico como detonante de la cultura en la cosmovisión nahua prehispánica.
3. Sexualidad y poder en la época posclásica: Un estudio comparativo entre el erotismo azteca y huasteco.
4. Patrones Espaciales en la Tumba 7 de Monte Albán: Una Interpretación alternativa de Género del Individuo A.

#### Actividades productivas

5. *Sun Disks and Solar Cycles: Weaving and the dawn of solar cosmologies in Postclassic Mexico*. E. Brumfiel (Northwestern University)
6. Alimentación y Género en la época prehispánica.
7. Un caso de especialización productiva. Arqueología de género en comunidades otomíes tributarias a la Triple Alianza.
8. Escudos de Barro: La Simbología de Malacates del Postclásico de Cholula.

#### Las mujeres en la sociedad Maya

9. Estereotipos de género y edad en medios visuales y textuales mayas yucatecos.
10. Mil años haciendo pozol: actividades y posición de las mujeres en Tabasco, México.
11. *Socio-political Identity as Ethnicity in the Middle and Late Classic Maya Lowlands*.
12. Ancianas mayas prehispánicas ¿Quiénes son y cómo se las representa?

#### Debates sobre la condición femenina en Mesoamérica Precolombina

13. Las Mujeres en las Estructuras Políticas mayas del Clásico y su reinención en los modelos antropológicos.
14. Reflexiones en torno al papel de la mujer en la Huasteca prehispánica.
15. Los estudios sobre arqueología de género en México.

#### Mayores informes:

M. Rodríguez-Shadow (DEAS-INAH)  
Miriam López Hernández (Posgrado IIA-UNAM)  
miriop@yahoo.com

Proyecto Salud Enfermedad. De la Prehistoria al Siglo XXI, invita al

### Sexto Coloquio de Tacubaya. Pasado y presente

Coordinado por Elsa Malvido  
Se realiza el último miércoles del mes  
Del 1 al 3 de agosto de 2007, de 9:00 a 19:00 horas  
Castillo de Chapultepec.

### Taller de Estudios sobre la Muerte

Coordinado por Elsa Malvido  
Se realiza los martes a las 11:00 horas  
Auditorio Wigberto Jiménez Moreno.

Martes 14 de agosto

#### *Morir por aperreamiento. Un documento pictográfico*

Perla Valle (Dirección de Etnohistoria, INAH)

Martes 28 de agosto

Presentación del libro *La Reina Roja de Palenque*, de Adriana Malvido

#### Mayores informes:

5061 9300  
www.estudioshistoricos.inah.gob.mx



El Instituto Nacional de Antropología e Historia a través de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en coordinación con el Centro Nacional de las Artes y la Universidad Nacional Autónoma de México, invitan al

## **SIMPOSIO: CULTURA DIGITAL Y ANTROPOLOGÍA DEL 22 AL 24 DE AGOSTO**

El objetivo central del Simposio es iniciar la discusión académica en torno a los efectos de la llamada *revolución digital*.

- Efectos en la generación de la cultura digital como nuevo objeto de estudio antropológico e histórico.
- Herramientas que ofrecen los medios digitales a la investigación de campo y gabinete.
- Cómo evaluar su aplicabilidad como recurso de apoyo al aprendizaje, incluyendo las variantes de educación en línea.

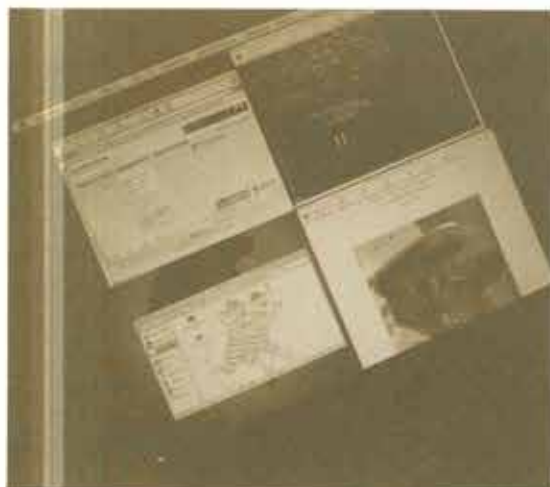
De igual modo con el objetivo particular en el marco del simposio se propone analizar el uso de las nuevas tecnologías en:

- El registro para la generación de datos
- La ordenación y clasificación de datos
- Los procesos de análisis
- Los procesos comunicativos
- La generación de archivos, resguardo y en general, sistemas de almacenamiento y bases de datos.

Miércoles 22 de agosto

### **La cultura digital como objeto de estudio antropológico.**

La *revolución digital* y sus consecuencias antropológicas. Los medios digitales como herramienta: panorama general.



Jueves 23 de agosto

### **Los medios digitales como herramienta de la antropología.**

Herramientas para trabajo de campo. Base de datos, herramientas de análisis, visualización y modelaje, simuladores; sistemas geográficos de información; modelaje en tres dimensiones, hacia el futuro: realidad virtual.

Viernes 24 de agosto

### **Los medios digitales en la formación de antropólogos e historiadores.**

La cultura digital como parte del currículum: objeto de estudio y herramienta didáctica. Ejemplos de aplicación en las disciplinas antropológicas e históricas.

### **Auditorio Piña Chán**

Escuela Nacional de Antropología e Historia

### **Mayores informes:**

Octavio Espejo

Escuela Nacional de Antropología e Historia

5424 3130

contacto@antropovisum.org.mx

www.antropovisum.org.mx



# DIPLOMADOS, CURSOS, POSGRADOS Y SEMINARIOS

S·E·M·I·N·A·R·I·O·S

Instituto Nacional de Antropología e Historia

## COORDINACIÓN NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA

### ETNOGRAFÍA MEXICANA 2007

25, 26 y 27 de julio de 11:00 a 14:00 horas

*Cosmovisión, ritual e historia en la etnografía mixteca*

Doctor John Monaghan.

University of Illinois, Chicago

29, 30, 31 de agosto y 1 de septiembre

De 11:00 a 14:00 horas

*Estudios del mito y tradición intelectual amerindia*

Doctor Gordon Brotherston.

Stanford University

Coordinación Nacional de Antropología, Centro INAH Guerrero y Grupo Multidisciplinario de Estudios sobre Guerrero

### ESTUDIOS SOBRE GUERRERO

Sesión VIII, agosto 7 a las 11:00 horas

*Guerrero como región de pobreza*

Isabel Osorio.

Universidad Autónoma de Guerrero

*Las vivencias y supervivencias del género en el estado de Guerrero a través del empleo, el salario y la educación*

Rosalinda Ramirez.

Universidad Autónoma de Guerrero

Moderador: Federico Sandoval. Universidad Autónoma de Guerrero

Sala Arturo Romano

Coordinación Nacional de Antropología

Puebla 95, Col. Roma, Delegación Cuauhtémoc

C. P. 06700, México, D. F.

52074787, 5511-1112 ó 5514-2362



## DIRECCIÓN DE LINGÜÍSTICA

### ESTUDIOS GRAMATICALES EN LENGUAS INDÍGENAS

Coordinado por Rosa María Rojas Torres

### TIPOLOGÍA DE LAS LENGUAS INDÍGENAS AMERICANAS

Biblioteca de la Dirección de Lingüística

### 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

### 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

### ANTROPOLOGÍA DEL COMPORTAMIENTO

Coordinador: maestro Xabier Lizarraga Cruchaga

### ANTROPOLOGÍA DE LA MUERTE

Antropólogo físico José Erik Mendoza Luján

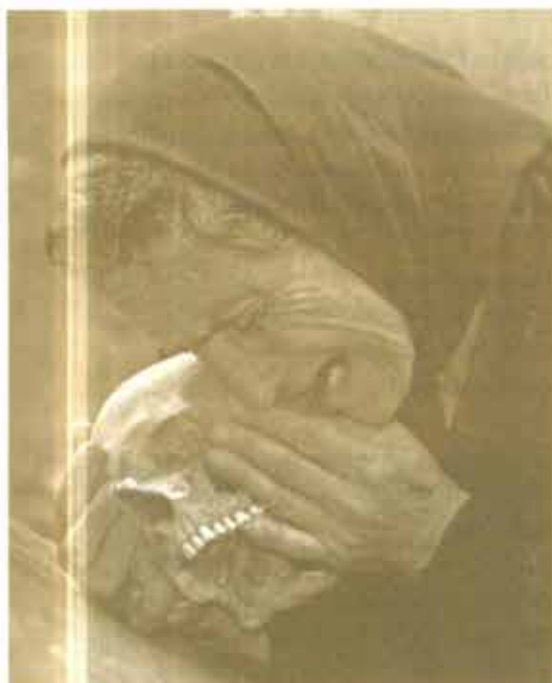
Este seminario se lleva a cabo en el Restaurante Wings "El Museo", dentro de las instalaciones del Museo Nacional de Antropología; Reforma y Gandhi, s/n, Col. Polanco, C.P. 11560, México, D. F.

### 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.cnah@inah.gob.mx



## DIRECCIÓN DE ETNOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL

### POBLACIONES Y CULTURAS DE ORIGEN AFRICANO EN MÉXICO

Tres sesiones al año

### ESTUDIOS DE NIÑOS Y ADOLESCENTES

Coordinadora: maestra María del Rocío Hernández Castro  
Primer miércoles de cada mes a las 10:00 horas

### ESTUDIOS CHICANOS Y DE FRONTERAS

Coordinador: doctor Juan Manuel Sandoval Palacios  
Todos los jueves a las 17:30 horas

### RELACIONES INTERÉTNICAS, MULTICULTURALISMO Y METROPOLIZACIÓN

Coordinadora: doctora Maya Lorena Pérez Ruiz  
10 sesiones anuales. Último viernes de cada mes

### 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



## ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

### SEMINARIO SOCIEDAD Y SALUD EN POBLACIONES ANTIGUAS

26 de julio de 11:00 a 13:00 horas

Doctor Ernesto González Licón, ENAH  
*Género y Estratificación Social*

#### Mayores informes:

Maestra Janeth Martínez Martínez  
5606-0487 Ext. 237  
mantropfis@yahoo.com.mx

### DIPLOMADOS "GUÍAS GENERALES DE TURISTA"

Lunes, miércoles y viernes del mes de julio de 16:00 a 19:00 horas

Organiza: Educación Continua  
Sala de Consejos

### SEMINARIO "CONSTRUCCIÓN CRÍTICA DEL CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO"

6 y 7 de agosto de 9:00 a 14:00 horas y

16:00 a 21:00 horas

Auditorio Javier Romero

Organiza: Licenciatura en Antropología Social

### SEMINARIO ANTROPOLOGÍA VISUAL

Todos los jueves de cada mes de 16:00 a 20:00 horas

Lugar: Sala de Usos Múltiples

Organiza: Departamento de Educación Continua  
5606-0197 ext. 232

#### Mayores informes:

Periférico sur y Zapote s/n. Col. Isidro Fabela,  
C.P. 14030 • 5606-0197 ext. 231  
ddcenah@yahoo.com.mx,  
dif\_cultural.enah@inah.gob.mx

## DIRECCIÓN DE ETNOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y DEL MUSEO DE EL CARMEN

### ICONOGRAFÍA

Curso Superior, marzo-noviembre de 2007

14 de agosto

10:00 a 11:30 horas

*"Política y felicidad en el régimen del solitario filósofo árabe Avempase"*

Javier López

12:00 a 13:30 horas

*"La heráldica como manifestación de la sociedad"*

Fermín Ali Cruz

13:30 a 14:30 horas

Reunión de socios

Auditorio del Ex Convento de El Carmen,  
Av. Revolución 4-6, San Ángel, 01000,  
Deleg. Álvaro Obregón.

Inscripción gratuita. Se expide constancia de asistencia anual que equivale a Curso Superior en el INAH.

#### Mayores informes:

T.S. Ma. Rosalinda Domínguez.

56-61-10-20 de lunes a viernes de 9:30 a 16:30 horas.



## DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

### PATRIMONIO CULTURAL

coordinado por Boly Cottom  
Auditorio Wigberto Jiménez Moreno.  
Entrada libre

### CURSO DE ICONOGRAFÍA

Impartido por Mariano Monterrosa  
Todos los miércoles de 11:00 a 13:00 horas en el  
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

### TALLER DE ESTUDIOS SOBRE LA MUERTE

Coordinado por Elsa Malvido en el Auditorio  
Wigberto Jiménez Moreno

Martes 31 de julio a las 11:00 horas

Presentación del libro *Danzas macabras de los santos  
inocentes de París*

Erika Mergruen



La Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía  
"Manuel del Castillo Negrete" (ENCRyM) invita al

## TERCER SEMINARIO de Patrimonio Cultural

Jueves 26 de julio de 11:00 a 13:00 horas

**El quehacer del restaurador ante la  
conservación del patrimonio maya  
del Norte de Quintana Roo**

Mónica López Portillo. Centro INAH Quintana Roo.

Jueves 30 de agosto de 11:00 a 13:00 horas

**Panorama general de conservación  
en Chichén Itzá y casos específicos**

Claudia García Solís. Centro INAH Yucatán

#### Mayores informes:

D.I. Alejandra Castañeda Loera  
Departamento de Educación Continua y  
Descentralización (ENCRyM)  
General Anaya 187, Col. San Diego Churubusco,  
C.P. 04120, Delegación Coyoacán  
5605-28 06, 5604-5163 Ext. 4510-4517  
alejandra\_castaneda@inah.gob.mx

## UNAM · 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 horas en el salón 119

**ESTUDIOS DE LA HUAXTECA**

Coordinadores: doctora Ana Bella Pérez Castro,  
 maestro Lorenzo Ochoa y doctora Anath Ariel de Vidas  
 Miércoles (mensual) de 12:30 a 14:00 horas  
 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 horas  
 Salón 120

**Mayores informes:**

5622-9534 • [difusionia@hotmail.com](mailto:difusionia@hotmail.com)

**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 horas  
 Salón 121

**ANTROPOLOGÍA DE  
LA COMPLEJIDAD HUMANA**

Coordinador: doctor Rafael Pérez Taylor  
 Todos los viernes de 10:00 a 14:00 horas  
 Salón 121

**TALLER SIGNOS DE MESOAMÉRICA**

Coordinadores: doctor Alfredo López Austin,  
 doctor Andrés Medina Hernández  
 Los viernes (variable) de 12:00 a 14:00 horas  
 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 horas  
 Salón 120

**Asesorías a archivos fotográficos**

El Sistema Nacional de Fototecas ofrece asesorías, cursos, seminarios y talleres para la formación y funcionamiento de archivos fotográficos a nivel nacional e internacional.



informes:  
[enfce.sirafoto@inah.gob.mx](mailto:enfce.sirafoto@inah.gob.mx)



SINAFO



## INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

### 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

## 70. CONGRESO INTERNACIONAL DE MAYISTAS

Del 8 al 14 de julio de 2007

Ciudad de Mérida, Yucatán

Mayores informes:

Centro de Estudios Maya

5622-7490

## ROLE AND REFERENCE GRAMMAR

Curso y conferencia internacional

Del 6 al 10 de agosto de 2007

En esta ocasión, la Conferencia abordará aspectos sobre la teoría lingüística desde una perspectiva cognitiva, discursiva y tipológica. Los días 6 y 7 de agosto se llevarán a cabo los talleres, mismos que incluirán sesiones introductorias y especializadas. Las sesiones introductorias se impartirán en español y presentarán los principios básicos de la teoría para aquellos asistentes menos familiarizados. Las sesiones especializadas se impartirán en inglés y desarrollarán temas específicos. La lengua oficial de la Conferencia es inglés.

#### Invitados Especiales:

**Johanna Nichols.** *University of California, Berkeley*

**José María García-Miguel.** *Universidad de Vigo*

**Michael Silverstein.** *University of Chicago*

**Daniel Everett.** *Illinois State University*

**Ricardo Maldonado.** *Universidad Nacional*

*Autónoma de México*

**Robert D. Van Valin Jr.** *Heinrich-Heine-Universität*

*Düsseldorf, University at Buffalo*

#### Mayores informes:

5622-7489 y 5665-2903 • [www.filologicas.unam.mx](http://www.filologicas.unam.mx)

El Colegio de Michoacán, el Centro de Investigación y Docencia Económicas, la Escuela Libre de Derecho, el Colegio de México y el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, invitan al

### CURSO MONOGRÁFICO

Del 17 al 22 de Septiembre de 9:30 a 14:00 horas,  
Auditorio del Instituto Mora

El curso tiene por objeto exponer una historia del constitucionalismo que, centrada en el ámbito hispano, dé cuenta de **los últimos desarrollos historiográficos en la materia, planteando como problema principal la transición entre el antiguo y el nuevo régimen** desde un punto de vista jurídico político, es decir, el trayecto que condujo desde la ruptura del orden colonial hasta la emergencia de las naciones con forma de Estado a ambos lados del Atlántico hispano.

Costo: \$4,000.00

Descuentos: se otorgarán descuentos a maestros y estudiantes.

#### Mayores informes:

5598-3777 Ext. 1112 y 1125 de 9:00 a 18:00 horas,

[sescolares@mora.edu.mx](mailto:sescolares@mora.edu.mx)

## DIPLOMADO

## "PASADO Y PRESENTE DE LOS MAYAS"

Todos los jueves de 17:00 a 20:00 horas

## MÓDULO 3

## Épocas Colonial e independiente

2 de agosto

*Fuentes para el estudio de la cultura maya*

Doctor Tsubasa Okoshi

9 de agosto

*El choque con los invasores cristianos*

Doctrora Ma. del Carmen León

16 de agosto

*Establecimiento del sistema colonial*

Doctrora Gudrun Lenskerdorf

23 de agosto

*Iglesia y sociedad colonial*

Doctrora Dolores Aramoni

30 de agosto

*Motines y rebeliones en el Chiapas colonial*

Doctor Juan Pedro Viqueira

6 de Septiembre

*El tránsito hacia la Independencia*

Doctor Jan de Vos

Mayores informes:

Ingeniero Iván Miceli.

Educación Continua y Educación a Distancia

Circuito Mario de la Cueva, Ciudad de la Investigación  
en Humanidades

Ciudad Universitaria, México, D.F. 04510

5622-7491 • educon@servidor.unam.mx

## EXPOSICIONES

Escuela Nacional de Antropología e Historia

## GRAFFITI AMERICANO

23 de julio al 3 de agosto

Espacio Cultural "Media Luna"

Organiza: Gladis Sansores

## RÉQUIEM POR FRIDA KAHLO

Muestra artesanal en papel maché  
de Oscar Arvizu Sosa

Del 13 al 24 de agosto

Espacio Cultural "Media Luna"

Organiza: Foro Emiliano Zapata

## CINE CLUB ENAH

Todos los jueves de cada mes de 13:00 a 16:00 horas

Auditorio Román Piña Chán

Organiza: difusión Cultural





El Consejo Nacional para la Cultura y las Artes a través de la **Dirección General de Culturas Populares** y las Secretarías, Institutos, Consejos o Direcciones de Cultura de los Gobiernos Estatales, convocan a participar en el

## Programa de **Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC) 2007**

A grupos, organizaciones, asociaciones civiles, sociedades cooperativas, mujeres y hombres interesados en la creación, promoción, rescate, preservación y desarrollo de la cultura popular e indígena de su comunidad, barrio, colonia, pueblo, ranchería, municipio o región, a presentar proyectos culturales con el fin de recibir apoyo económico para realizar acciones de capacitación, difusión, investigación o animación de grupos comunitarios.

Los estímulos serán otorgados a proyectos que fortalezcan la cultura:

- Indígena (en su propia comunidad o en espacios de nueva residencia, por efecto de la migración)
- Mestiza
- Afromestiza
- Grupos étnicos extranjeros radicados en nuestro país

Los proyectos que se presenten podrán orientarse a fortalecer:

- Procesos culturales
- Procesos culturales de carácter productivo

En torno a uno de los siguientes temas de la cultura popular e indígena:

- Lengua y literatura indígena
- Turismo Cultural
- Música
- Teatro
- Fiestas tradicionales
- Danzas tradicionales
- Vestimenta tradicional
- Museos comunitarios
- Biodiversidad
- Medicina tradicional
- Técnicas de cultivos tradicionales
- Gastronomía
- Artesanías
- Juegos y juguetes tradicionales
- Memoria histórica y vida cotidiana

Se pueden presentar proyectos en otros temas de la cultura popular e indígena aún cuando no estén señalados en la lista anterior, pero que son reconocidos por los miembros de la comunidad como un valor cultural propio y que debe ser atendido.

El PACMYC es un programa que opera de manera descentralizada. Cada entidad federativa cuenta con una Comisión de Planeación y Apoyo a la Creación Popular (CACREP) integrada por representantes de las autoridades culturales locales y federales, sociedad civil e iniciativa privada. Para la selección de los proyectos que serán apoyados, la CACREP designa un jurado plural e independiente en el que participan especialistas, académicos, creadores y promotores de la cultura popular.

El PACMYC y la CACREP, le ofrecen talleres de asesoría para la elaboración de proyectos culturales en todas las entidades del país.

**CIERRE DE LA CONVOCATORIA: Martes 31 de julio del 2007 hasta las 15:00 hrs.**

#### COORDINACIÓN NACIONAL PACMYC

Av. Paseo de la Reforma 175, piso 12, esq. Río Tamesis,  
Col. Cuauhtémoc, Del. Cuauhtémoc, C.P. 06200, México, D.F.  
Tel. 55-97-58 y 51; e-mail: [cpacmyc@carrao.conaculta.gob.mx](mailto:cpacmyc@carrao.conaculta.gob.mx)

#### PACMYC D.F.

Museo Nacional de Culturas Populares  
Av. Hidalgo 289, Col. Del Carmen, Del. Coyoacán,  
C.P. 04100, México, D.F. Tel. 91-72-88-40 Ext. 104

"El programa es de carácter público, no es patrocinado ni promovido por partido político alguno y sus recursos provienen de los impuestos que paga todos los contribuyentes. Está prohibido el uso de este programa con fines políticos, electorales, de lucro y otros distintos a los establecidos. Quien haga uso indebido de los recursos de este programa deberá ser denunciado y sancionado de acuerdo con la ley aplicable y ante la autoridad competente".



# PREMIOS Y OTRAS CONVOCATORIAS

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, convoca al

## TERCER FORO INTERNACIONAL

### DE MÚSICA TRADICIONAL Y LOS PROCESOS DE GLOBALIZACIÓN

Del 13 al 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

El Programa Banco de Misiones de Canadá a través de la Secretaría de Relaciones Exteriores invita a participar en el

### PROGRAMA "BANCO DE MISIONES"

El Programa de Cooperación Educativa y Cultural suscrito entre el Gobierno de México y el Gobierno de Canadá incluye el Programa "Banco de Misiones", cuyo fin es facilitar el intercambio de personalidades académicas y culturales de reconocido prestigio. Los interesados deberán enviar, por vía diplomática y por lo menos con cuarenta días de anticipación a la fecha de la visita, sus propuestas.

#### Mayores informes:

Unidad de Promoción y Difusión de Becas  
 Av. Juárez 20, P.B. Col Centro C.P. 06010 México, D.F. • 3686-5274 al 76 de 9:00 a 13:00 horas de lunes a viernes.

# Diáspora, nación y diferencia.

## Poblaciones de origen africano en México y Centroamérica

**11, 12 y 13 de junio 2008**  
**Xalapa, Veracruz**

### Bloques temáticos

- 1) Población, economía, movilidad y diáspora
- 2) Cultura, identidad y nación. Experiencias
- 3) Integración, discriminación y resistencias
- 4) Temas y metodologías

• 30 de octubre de 2007: última fecha para recepción de resúmenes y curriculum, en línea en el sitio del Congreso.

• Noviembre-diciembre: selección de ponencias

• 28 de febrero de 2008: última fecha de recepción de las ponencias

• Marzo 2008: programa definitivo

• Abril-mayo 2008: elaboración del CD y puesta en línea de los textos y del programa

### Mayores informes:

CEMCA: Odile Hoffmann,  
cemca.hoffmann@francia.org.mx

INAH: María Elisa Velázquez,  
mavelaz@prodigy.net.mx

**INAH UNAM CENCA**  
**CIESAS IRD CRIE UAG**

# Convocatoria

## LA ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA A TRAVÉS DE LA SUBDIRECCIÓN DE SERVICIOS Y APOYOS ACADÉMICOS Y SU DEPARTAMENTO DE MEDIOS AUDIOVISUALES CONVOCAN XXVI CONCURSO DE FOTOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA

### EXPOSICIÓN

La ceremonia de Premiación y la Inauguración de la Exposición de los trabajos se llevará a cabo el día 8 de Noviembre del 2007.

### CRITERIOS DE EVALUACIÓN

Cada serie será considerada como trabajo unitario y se tomará en cuenta el valor antropológico en su aproximación con la realidad (no aceptamos fotomontajes), el carácter estético y la calidad técnica de la misma.

### GENERALES

1. Todo el material inscrito en el Concurso pasará a formar parte del acervo de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, por lo que, ningún material será devuelto.
2. Los participantes autorizan la reproducción de sus obras, sin limitación de sistemas ni de medios de difusión y sin que haya remuneración implícita de por medio.
3. La Escuela por su parte se compromete a dar crédito al (los) autor (es), cada vez que sus fotografías sean exhibidas o publicadas.
4. Los concursantes se responsabilizan totalmente de que no existan derechos de terceros en las obras presentadas, así como de toda reclamación por derechos de la imagen.
5. Si el material es presentado en nombre del (los) autor (es) o enviado por correo, deberá presentar de manera explícita la autorización para efectuar la inscripción, y asimismo garantizar la aceptación de las condiciones mencionadas.
6. No se aceptarán series o fotografías que hayan sido premiadas en concursos anteriores.
7. El Departamento de Medios Audiovisuales adoptará todas las precauciones necesarias para la conservación de las fotografías, pero ninguna responsabilidad será asumida por extravío, antes o después del certamen o durante el envío por correo.
8. Para asegurar su participación, el (los) autor(es) deberá(n) respetar estas regulaciones. Se entiende que por concurrir en este certamen, al momento de la inscripción estarán aceptando de manera incondicional estas bases, así como cualquier resolución que se adopte por incidencias no previstas en las mismas.
9. Lo no previsto en la presente convocatoria será resuelto por los organizadores.

### BASES:

#### CONCURSANTES

Podrán participar todos los fotógrafos aficionados y profesionales, mexicanos o extranjeros.

Pueden participar de manera individual o colectiva, en cualquiera de los siguientes formatos: Color, Blanco y Negro, Analógico y Digital.

#### TEMA:

#### MÚSICOS E INSTRUMENTOS MUSICALES

#### FORMATO

8x10 pulgadas sin montar, con funda protectora de polipropileno.

#### PREMIOS:

|            |                      |
|------------|----------------------|
| 1er Lugar: | Diploma y \$12,000.- |
| 2º Lugar:  | Diploma y \$6,000.-  |
| 3er Lugar: | Diploma y \$4,000.-  |

#### No. DE OBRAS

Se manejarán series o secuencias de 5 a 10 fotografías sin número límite de trabajos.

#### REFERENCIA

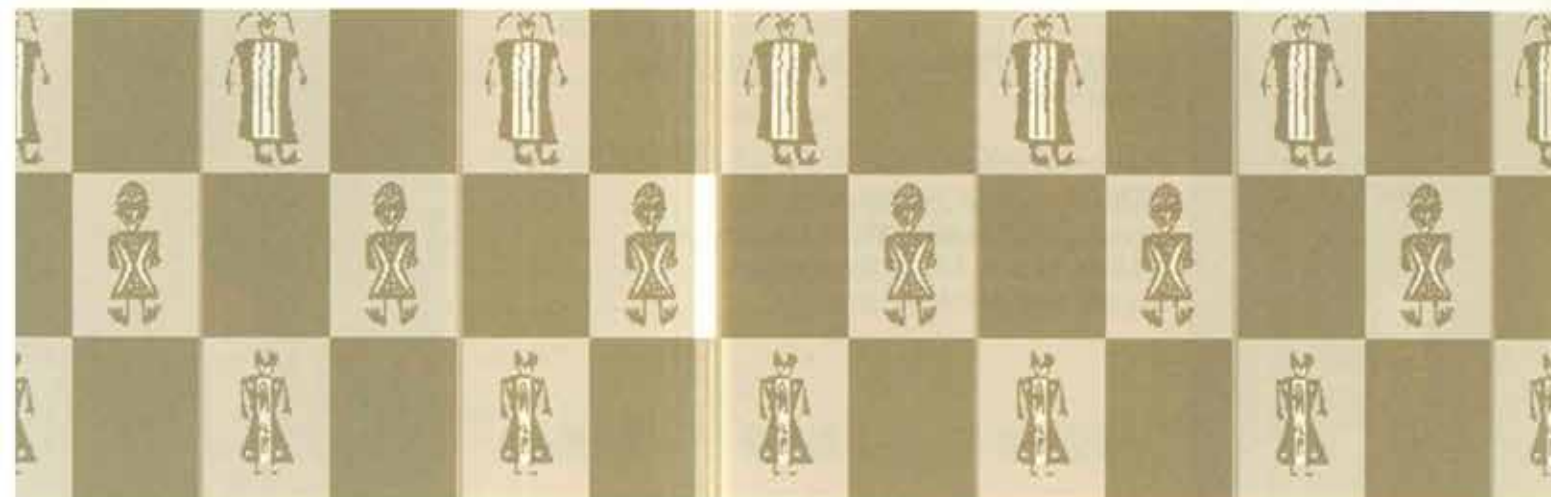
Cada fotografía debe llevar en el respaldo: el nombre del autor, lugar y fecha de las tomas, título individual y/o de la serie y el número de la fotografía dentro de la secuencia. En caso de que sea necesario anexar información adicional, ésta deberá ser en una hoja aparte.

#### JURADO

El jurado efectuará la selección de las obras a exponer y adjudicará los premios. Su fallo será inapelable y será publicado el Domingo 5 de Noviembre.

#### RECEPCION DE TRABAJOS

Del 13 de agosto al 5 de octubre de 2007 en el Departamento de Medios Audiovisuales de la Escuela Nacional de Antropología e Historia ubicada en Periférico Sur y Zapote s/n, Col. Indio Fabela, Delegación Tlalpan, México, D.F., C.P. 14030 Tel. 56-66-34-54



Instituciones Universitarias de Québec,  
a través de la Secretaría de Relaciones Exteriores, ofrece

## BECAS DE ESTANCIA CORTA

Becas para realizar estancias cortas de perfeccionamiento o de investigación a nivel posgrado y posdoctoral, dirigidas a profesores universitarios e investigadores, funcionarios de organismos gubernamentales o paraestatales y profesionales de alto nivel. A realizarse en instituciones universitarias quebequenses. Se requiere tener buen conocimiento del idioma inglés y/o francés, dependiendo de la universidad quebequense elegida. La duración es de hasta 4 meses. La fecha aproximada para el inicio de los estudios en enero y marzo de 2008. La fecha límite de entrega de solicitudes en la SRE es el 24 de agosto del 2007 y en las Delegaciones Foráneas de la SRE, el 17 de agosto de 2007.

## REDUCCIÓN DE COLEGIATURAS

Becas para realizar estudios de maestría y doctorado en las áreas de ciencia, tecnología, humanidades y arte. A realizarse en instituciones universitarias quebequenses. Se requiere tener buen conocimiento del idioma inglés y/o francés, dependiendo de la universidad quebequense elegida. La duración es de uno a dos años para maestría y para doctorado tres años consecutivos. La fecha aproximada para el inicio de los estudios es en el mes de enero o verano de 2008. La fecha límite de entrega de solicitudes en la SRE será el 19 de octubre de 2007 y en las Delegaciones Foráneas de la SRE el 12 de octubre de 2007.

### Mayores informes:

Centro de Promoción y Difusión de Becas  
Av. Juárez 20, P.B. Col Centro C.P. 06010 México, D.F.  
3686-5274 al 76 de 9:00 a 13:00 horas de lunes a viernes.

El Centro de Estudios Mexicanos de UT Austin, ofrece

## DOS BECAS E.D. FARMER Y LA C.B. SMITH PARA ESTUDIANTES Y PROFESORES

*E.D. Farmer* es una beca para estudiantes que hayan terminado la licenciatura y que deseen cursar estudios de posgrado (maestría o doctorado) en la Universidad de Texas en Austin. Esta beca también puede ser solicitada por estudiantes que han cursado al menos dos años en alguna universidad mexicana y que deseen continuar sus estudios en esta universidad.

<http://www.utexas.edu/cola/insts/lilas/mexican/fellowships/edfarmerfel/>

Las becas *CB Smith* son para profesores con grado de doctorado y para directores de museos. Estas becas apoyan a los solicitantes a realizar investigación en el acervo bibliográfico y plástico de la universidad.

<http://www.utexas.edu/cola/insts/lilas/mexican/fellowships/cbsmithfel/>

### Mayores informes:

Pedro Macias P. / Asistente de Programas  
Comisión México-Estados Unidos para el Intercambio Educativo y Cultural  
Berlín 18, Col. Juárez, C.P. 06600, México, D.F.  
5592-2861 ext. 102.



*Los homenajes a la Corregidora doña Josefa Ortiz de Domínguez están presentes por toda la ciudad. Su nombre ha sido plasmado en calles, escuelas, estudio y auditorio. El Mausoleo fue ubicado en el cementerio de La Cruz y actualmente forma parte del Panteón de los Queretanos Ilustres.*

# Memoria Queretana

1864-1974

Orate de campo

COLECCION  
DIARIO DE CAMPO

COORDINACION NACIONAL DE ANTROPOLOGIA  
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA

Guadalupe Zárate Miguel

**Fotografías en Gran Formato**  
Alameda Hidalgo

Del 15 de Agosto del 2007 al 30 de Enero del 2008  
Santiago de Querétaro, Qro





Consejo Nacional  
para la  
Cultura y las Artes



INAH