



Danzantes frente a la tumba de Fidencio. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

diario de
campo

COLECCION
DIARIO DE CAMPO

COORDINACION NACIONAL DE ANTROPOLOGIA
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA

Contenido

- | | | |
|---|-----|--|
| En imágenes | 2 | |
| De inexplicable | | |
| Elizabeth Romero Betancourt | | |
| El niño Fidencio | 6 | |
| Olimpia Farfán Morales | | |
| Proyectos INAH | 12 | |
| <i>El Lienzo de Moyotepec</i> | | |
| Maestro Samuel Villela | | |
| Cocina mexicana o historia
gastronómica de la ciudad de México.
Cuarenta años de un clásico | | |
| Doctor José Luis Juárez López | | |
| La colección Fernando Iglesias Calderón | | |
| Historiadora María Hernández Ramírez | | |
| Reflexiones | 32 | |
| Internadas de Chalco. | | |
| Los efectos del poder en el cuerpo | | |
| Josefina Ramírez Velásquez | | |
| Chichén Itzá en la era de la
mercantilización mediática | | |
| Jesús Antonio Machuca | | |
| Y continúa la polémica.
Unidad y diversidad en Mesoamérica | | |
| Saúl Millán | | |
| | | <i>Modus operandi... o de cómo los
etnógrafos recurren a la historia y
los historiadores a la etnografía</i> |
| | | María Alonso Bolaños |
| | | Trabajo agrícola y ritualidad:
Notas para una reflexión sobre la unidad
y la diversidad en Mesoamérica |
| | | Andrés Medina |
| | | El canon prehispánico |
| | | Pedro Pitarch |
| | 78 | Noticias |
| | 90 | Novedades editoriales y
revistas académicas |
| | 101 | Reseñas |
| | 106 | Actividades académicas y culturales |
| | 112 | Diplomados, Cursos, Posgrados y
Seminarios |
| | 119 | Premios y otras convocatorias |

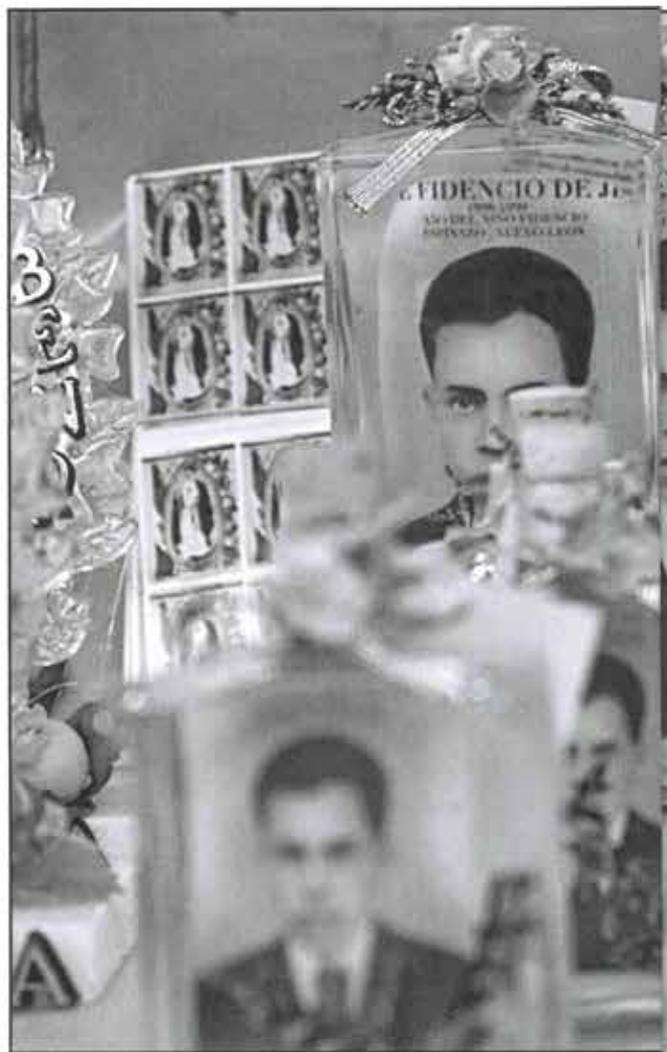
De inexplicable

* Elizabeth Romero Betancourt

Los peregrinos han llegado después de un largo trayecto; en pisando el territorio del culto se arrodillan, luego se extienden en el suelo y comienzan a rodar. Humildes de condición, los más vestidos de blanco, inician una imposición de polvo. Van precedidos por banderas y estandartes que los identifican y siguen rodando con los brazos extendidos sobre la cabeza, con el crucifijo en la mano, con los ojos cerrados, con el rictus de dolor. Vienen a Espinazo a pagar una manda al Niño Fidencio, a ofrecer lo único disponible: penas, congojas, sufrimiento y la misma humildad. Si la condena es "polvo eres y en polvo te convertirás", éste parece el ritual que eleva la completa aceptación del curso de la existencia siendo nada para terminar en la nada.

"Pienso que vale la pena hacer el registro. Es algo que conmueve: la fe llevada a los extremos de una manera admirable y dolorosa", afirma Pedro Valtierra (1955), quien en los últimos tres años ha acudido en los meses de marzo y octubre al municipio de Mina en el estado de Nuevo León, enclave de la Iglesia Fidencista Cristiana, para obtener los cientos de imágenes que integran su ensayo fotográfico. Una primera selección fue exhibida en el XIII Junio. Mes de la fotografía en Xalapa, Veracruz bajo el título *Espinazo, las fiestas del Niño Fidencio*, exposición que ha itinerado a otras ciudades. El autor, fotorreportero con más de 30 años de experiencia, habituado a presenciar toda clase de imágenes, no pierde la capacidad de asombro: "No te explicas la fe. Te sorprende. La entiendes, sabes que la gente necesita mitigar sus penas haciendo lo que hacen y más. Yo quiero rescatar algo de esto. Tratar de retratar el dolor".

José Fidencio Constantino Síntora (1898-1938), cobró fama en los años 20 y 30 del siglo pasado. Nacido en el estado de Guanajuato, desde pequeño había mostrado dones de adivinación y videncia; llega a la Hacienda Loma Sola en Espinazo para ocuparse como cocinero, pastor y eventual-



Comercio con Fidencio en las puertas de Espinazo.

mente, como partero y curandero. Conocido como Niño Fidencio debido a que no desarrolló caracteres sexuales secundarios y se mantuvo inocente, poco a poco sus dotes para curar fueron difundidas en las cercanías por los enfermos de cuerpo y alma que acudían por una medicina consistente en infusiones de gobernadora y hojase, rezos, imposición

*Elizabeth Romero Betancourt es escritora y artista visual; Premio Nacional de Periodismo Cultural "Fernando Benítez", 1997 y Premio Nacional de Periodismo "José Pagés Llergo", 2004.

de manos, inmersiones en un charco e incluso, cirugías practicadas con trozos de vidrio. Es gracias a una fotografía que su fama se extiende; Teodoro Von Wernich, el dueño de la hacienda y espiritista practicante, consulta a Fidencio, quien le cura de una dolencia, en agradecimiento, lo hace retratar vestido de traje con camisa blanca; reproducida



Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

como postal, esta fotografía viajará en tren difundiendo tanto la efigie como los relatos sobre los milagros de quien en su tiempo fue venerado como un santo (se cuenta que el agua en que se bañaba era recogida y se usaba para bendecir e incluso se ingería). En 1928, el presidente Plutarco Elías Calles acude al Niño para tratarse de la lepra que

padecía. Para entonces, el otrora pequeño poblado llega a contar 15 mil habitantes y será conocido como la Meca de los dolientes, Laboratorio de voluntades o Teatro de las hazañas, merced a la intensa actividad del Niño y sus asistentes, llamados Cajitas, así como de las Esclavas de Fidencio, especie de enfermeras y afanadoras; vestido como Nazareno, sin cobrar por sus servicios y trabajando jornadas de hasta 48 horas, el Niño afirma que es necesario el sufrimiento, sostiene una y otra vez que él es sólo un intermediario de los poderes divinos que todo lo sanan. Médicos, periodistas y fotógrafos de la época acuden a testificar o a salir de la duda, porque dicen que cura el susto, que opera de la vejiga, que hace caminar al paralítico. Las postales de Martínez y otros lo muestran en el momento de la "extracción de tumor canceroso de la rodilla de una señora", al pie del arbolito sagrado, rodeado de sus seguidores ornado él con la cola del pavorreal que tenía como mascota; otras tomas muestran la estación Espinazo como lugar de peregrinaje o a muchedumbres que congregadas en el columpio donde cura a los locos. El 19 de octubre de 1938, Fidencio muere de cansancio, en su corazón hallaron impresa una imagen de la virgen de Guadalupe, en su paladar una cruz.

Casi 70 años después, la fe en Fidencio sigue intacta y el lugar, el culto y sus rituales son objeto de la mirada. No es éste el lugar para emprender una nómina de los fotógrafos de México y el mundo que han tratado el asunto, valga sólo mencionar que en las últimas décadas el interés -no exclusivo de fotógrafos, sino de cineastas, escritores, antropólogos y otros especialistas- ha ido en aumento, con lo que cada vez más se cuenta con trabajos producto de la seriedad y la disciplina; en años recientes han sido exhibidas o publicadas imágenes de Patricia Méndez, Lorenzo Armendáriz y Raúl Ortega, por mencionar sólo algunos.

Valtierra nos ubica con la panorámica tomada desde el Cerro de las Campanas, una estampa inusual del paisaje semidesértico del Noreste (porque aquí hay vegetación quizá debida a una temprana lluvia de marzo), el Madero parece dar la bienvenida a quienes se aproximen por el camino bien trazado que se mira allá abajo, tierra ancha sin poblaciones a la vista. Al Cerro ascienden la gente y las ofrendas, la caja de frutas que más se apetece cuanto más luz la baña. Ahí oficia la Cajita ataviada con su manto, eleva su mano como tomando del

cielo la inspiración que refleja su rostro. En otra zona, el arribo de la anciana que porta el cromo de Fidencio (una especie de fotocopia de la fotocopia de la postal del retrato original) se engalana con el papel picado que pende en la calle. Esta misma imagen da origen a la hermo세ada que aparece en las etiquetas de los frascos que se expenden de todos tamaños en los puestos que surten la parafernalia necesaria. Un chiquillo, con el acordeón a escala, custodia el tendido de camisetas del Niño, ahora guadalupano, por el préstamo de mandorla, resplandor y rosas que esta alegoría le permite. La misma camiseta que porta la señora que viene de la fila de autos y camión estacionados. Los peregrinos vienen de Tamaulipas, Nuevo León, Coahuila, Chihuahua, Durango, llegan también de Texas, traen consigo el rosario y alguna ofrenda: ex votos confeccionados con una fotografía y la letra manuscrita que cuenta el milagro de una curación, cabello trenzado, el zapatito del bebé, alguna prenda de ropa o la corona de reina o el ramo de novia, que todo sirve para agradecer. Sin mayor trámite son atendidos por una Cajita o Materia, que todos reciben el espíritu de Fidencio y por su intervención curan con lecturas y plegarias, con una limpia con ramos de pirul y otras hierbas, con una friega de alcohol y loción preparada y la fe puesta en sanar; ahí mismo todos presencian el acto, y el acordeón y el bajo sexto interpretan las mismas tonadas con las que el Niño curaba.

El fotógrafo bien atiende al carácter colectivo de este culto y no se sustrae al registro de grupos de personas en las distintas etapas del ritual. Los que rodean el pirul sagrado se concentran en la oración, todos visten el manto de Nazareno y tomados de la mano cercan la valla que protege al árbol bajo, cuya sombra meditaba el Niño. Formadas en fila, las mujeres se aproximan a la tumba de Fidencio, ubicada dentro de la casa que habitó, la loza está cubierta de flores frescas -el único lujo ostentado: rosas en el desierto- y una imagen de bulto a la que los feligreses tocan; esta breve estancia que signifi-

ca la culminación del viaje y la dicha de estar en la presencia del venerado, provoca estados de llanto y desvanecimientos. Las imágenes más impactantes se suceden en el Charquito a donde concurren las Materias y los enfermos para la inmersión curativa. En la secuencia, la mujer sostenida de ambos brazos por quienes la asisten, entra de espaldas en el lodo y emerge salpicante transformada en figura de barro. En otra, entran al charco siete mujeres de distintas edades vestidas de blanco y elevan su mirada como pidiendo permiso al espíritu, sólo una de ellas se sumergirá, las otras la rodean creando un círculo de sanación por obra del acompañamiento. Y entran también los varones de barrigas prominentes, y el niño acompañado de su madre y la anciana que flota en un gesto de absoluta entrega y confianza toda; y al charco negruzco llegan también los recién casados, qué manda o qué petición harán estos jóvenes para entregar su atuendo de novios -el albiísimo vestido, la camisa nueva- al agua lodosa en la que otros cientos han bañado sus miserias. Porque este ansiado lodo medica al afectado de angustia y al aquejado de reumas, porque esta mezcla de tierra y agua es esperanza para los que no alcanzan a llegar y lo reciben en envases de plástico que algún niño acomedido llena a cambio de unas monedas. Al inclemente sol, el lodo se seca; impuesto en el rostro, en la espalda, en el cuerpo todo, otorga identidad de iniciado a quien lo exhibe; ataviados de lodo y polvo, los creyentes se enuncian como los más humildes, no sólo por saberse marginados y desposeídos, sino porque han aceptado también humillarse (en latín *humus* es tierra), bajar a nivel de suelo, rodar, embarrarse, sumergirse, hacerse uno con la tierra. Las imágenes estrujan, despiertan compasión. Lo que estos creyentes saben ahora es que quizá la gran cura radica en aceptar que la condición humana es común y que la materia es finita; cada camino de padecimiento y dolor culmina en el abrazo de la tierra.

En San Pedro Garza García, N. L., julio de 2007. Año de El chino.



Arrastrándose rumbo a la tumba y al charquito. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com



Me dio
de segun
dejan es
Papas por
VISITA 9
ante

CD MANTE TAMPS. A 17 MARZO 20



LE DOY GRACIAS A DIOS
AL NIÑO JOSE FIDENCIO SINTO
CONSTANTINO POR HABERME DADO
EL ALIVIO DE UN GOLPE MUY FUERTE
QUE ME DIERON EN LA CARA EN LA
MANDIBULA FRACTURANDOME LA DE LA
CUAL ME OPERARON Y SALI MUY BIEN
GRACIAS A MI NIÑO SANTO Y PODEROSO

PIEDAD HERNANDEZ TORRES

los niños de los ho
Gracias Ni

REFRIGERATE
TEMPERATURE

Hazard

BAG

El niño Fidencio

* Olimpia Farfán Morales

El culto al Niño Fidencio constituye una práctica religiosa popular de origen mexicano que surge en Espinazo, Nuevo León a fines del siglo XIX y se funda en el carisma de Fidencio (1898-1938),¹ como respuesta a las crisis económicas, sociales y religiosas de la época. Después de su muerte, sus seguidores crearon un fenómeno socio religioso que se legitimó en la cultura regional, convirtiéndose en Santuario su tumba y el espacio en donde vivió, sufrió y se encontró con Dios. De esta forma, el Fidencismo es un movimiento religioso contemporáneo y popular que se extiende en el noreste de México y sur de Estados Unidos de Norteamérica. El culto y las peregrinaciones al santuario son sus aspectos más destacados.

El Niño Fidencio obtiene reconocimiento en algunos sectores de la sociedad regional, en un contexto donde la mayoría de la población sufrió la fuerte tensión social y económica a consecuencia de un período turbulento resultado de los regímenes de Venustiano Carranza y Álvaro Obregón (1917-1924). En Nuevo León, existía la preocupación de que se presentara el cólera o la viruela porque sus efectos ya se habían sentido en el país, y se contaba con pocos médicos que se establecieron en las poblaciones más importantes, dejando sin atención a la gran mayoría.

Por otra parte, la precaria estabilidad política que se logró con Plutarco Elías Calles, se rompió nuevamente en 1926, al enfrentarse violentamente la iglesia y el Estado por la inconformidad con las disposiciones anticlericales de la Constitución de 1857, las cuales fueron reafirmadas y aumentadas en la Constitución de 1917. La respuesta de las autoridades eclesiásticas no se hizo esperar. El 31 de julio de 1926 se suspendió el culto católico, dejando sin apoyo espiritual a los pueblos.



Fidencio y Jesús Malverde. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

En esos tiempos de incertidumbre surgió Fidencio, considerado como "un enviado de Dios", quien realizaba "curaciones milagrosas", hacía caminar a los "tullidos" y hablar a los mudos, curaba a los leprosos y a los enfermos mentales, daba esperanzas a los pobres y adoptaba huérfanos. Por todo ello,

*La maestra Olimpia Farfán Morales es investigadora del Centro INAH Nuevo León. olimpiafarfan@hotmail.com

¹ Fidencio Constantino Sintora, nació el 13 de noviembre de 1898, en el rancho de las Cuevas del municipio de Iramúco, Guanajuato. Fue hijo de Socorro Constantino de oficio jornalero del rancho del Monte de los Juárez y de María Tránsito Sintora, originarios de la jurisdicción de Yuriría, Guanajuato (Macklin, 1967:531).

representó "una luz de esperanza" en el horizonte de los desahuciados.²

Realizó sus primeras prácticas terapéuticas con animales en la hacienda donde trabajaba, ya que poseía un conocimiento empírico sobre las plantas medicinales y su uso. Después, su reconocimiento como curandero progresó al demostrar sus cualida-



des personales y sus dotes curativas, precisamente al atender a los residentes de la población de Espinazo. Posteriormente, logró atraer la atención de numerosos enfermos, quienes arribaron al pueblo en busca de los milagros que poco a poco se le atribuían.

Sobre el origen del sobrenombre de Fidencio existen diferentes versiones; nosotros consideramos que el cambio de nombre realmente se debe al renacimiento a una nueva vida. Después de la elección divina, Fidencio tomó su nuevo rol y se transformó en el curandero carismático llamado "Niño Fidencio".³ Hoy en día, la historia de la vida del Niño Fidencio se cuenta resaltando el momento de la revelación divina de su don curativo que representa su iniciación y el relato de la visión crucial se repite constantemente a través de relatos, historias orales, fotografías, alabanzas, corridos y folletos impresos que describen sus curaciones o cuentan su vida.

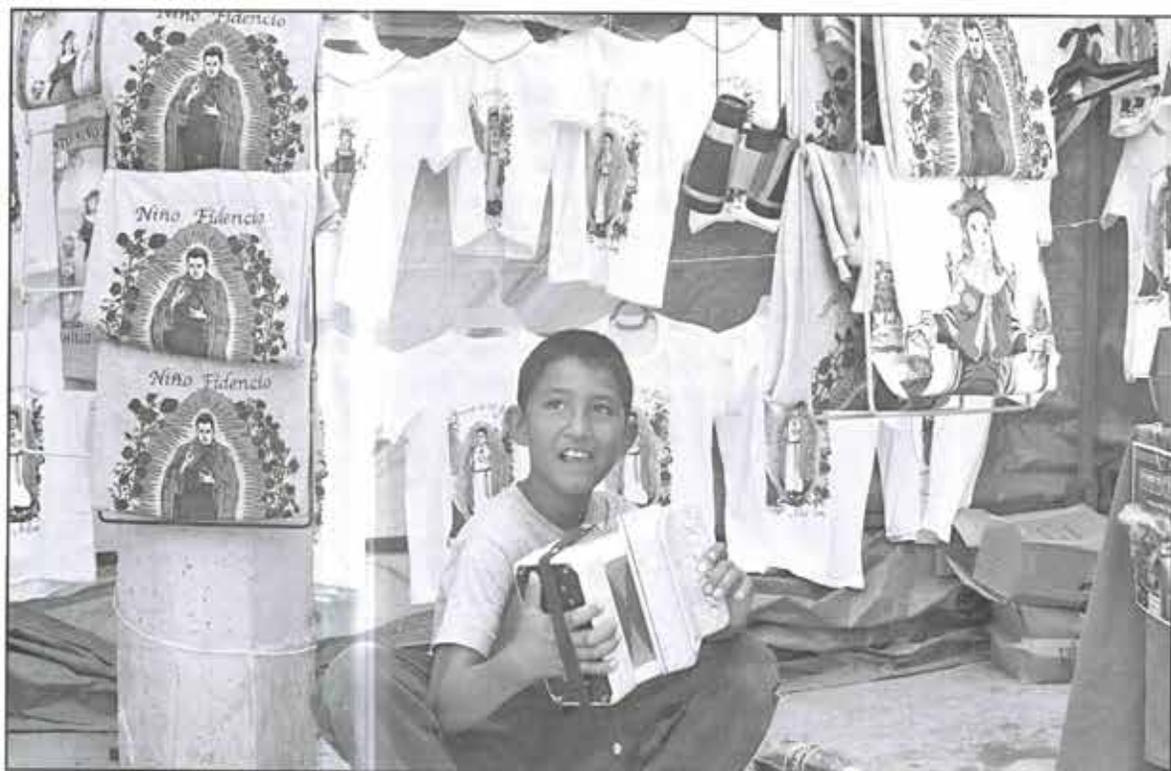
Varios reportajes que se publicaron en la prensa nacional e internacional lograron incrementar su reconocimiento, sobre todo los dedicados a la visita del presidente Plutarco Elías Calles.⁴ No obstante, las opiniones en torno al Niño Fidencio se dividieron, algunos lo consideraban charlatán y otros alababan sus prodigios.

El Niño Fidencio después de trabajar intensamente atendiendo a un número cada vez más creciente de dolientes, se enfermó gravemente y falleció el 19 de octubre de 1938, en la casa donde curaba y en donde fue sepultado. Hasta aquí podría ser el fin de la historia y Fidencio sólo sería recordado como lo fueron otros curanderos, cuya fama se termina en el momento de su muerte. Sin embargo, no ocurrió así porque el sincretismo con la doctrina espiritista influyó transformando el sistema tradicional de curación ejercido por Fidencio

² Fidencio fue precedido por otros curanderos; entre ellos estaban: Victorino, en el año de 1840; el Tatita, en 1861. En el noreste de México algunos de ellos recibieron el sobrenombre de "niños"; como "el niño Juanito" de Villa del Carmen, quien se dedicaba a curar hacia el año de 1911 (Macklin, 1967:537; Garza, 1970:15-17); sin embargo, otros eran adultos y se les denominaba "niños", como a Marcelito y Manuelito quienes fueron populares en 1928 (Macklin, 1967:537, 554). Todos ellos empleaban técnicas terapéuticas mágico-religiosas muy similares a las que recurría Fidencio, mientras otros enarbolaban y practicaban las ideas espiritistas; aquellas que a principios del siglo XX sólo eran estudiadas por la burguesía regional y que para los años cuarenta ya formaban parte de la cultura regional.

³ De acuerdo con Lindholm (1997:253) cuando el líder tradicional atrae a sus seguidores debido al magnetismo de su carácter personal y no de su posición, éste se aproxima a lo carismático.

⁴ *La Prensa*, San Antonio Texas, 18 de febrero de 1928. Este periódico criticó al presidente diciendo que "El Presidente Calles, de cuya pobrísima cultura ya nadie podrá dudar... ha elevado hasta lo indecible el prestigio de este rudo curandero. Muy grande debe ser el poder misterioso que ese ser sobrenatural tiene para curar toda clase de enfermedades cuando el mismo presidente... ha ido a ponerse en sus manos" (citado por Macklin, 1967:540-541).



Aversión y comercio. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

en un movimiento religioso diferente. En la adopción de las ideas relacionadas con el espiritismo influyó Teodoro Von Wernich de origen alemán, propietario de la hacienda de Espinazo y quien tenía gran interés en el espiritismo moderno de Allan Kardec,⁵ doctrina que en esa época se difundía en el noreste de México (Macklin, 1967:538-557).

El movimiento fidencista se caracteriza por conservar las creencias y prácticas mágico-religiosas de la medicina tradicional ejercida por el curandero, por los elementos del catolicismo popular y la reelaboración de los rasgos fundamentales del espiritismo moderno. El resultado de esta amalgama es una nueva configuración religiosa: el culto al Niño Fidencio, llamado también Fidencismo, donde la religión, la magia y la curación forman un todo, al margen de la Iglesia Católica.

Otro elemento fundamental que permitió la evolución y transformación del movimiento fue precisamente el carisma. Al morir Fidencio la dominación carismática subsiste y surgen nuevos curanderos portadores del carisma, quienes fueron elegidos por el Niño a través de la revelación. Los curanderos reciben el nombre de "cajitas" o "materias", los creyentes crean nuevas reglas y se forma una tradición.

La tradicionalización adopta la forma de reclutamiento genuino que atiende al carisma personal, ya que sólo algunos poseen la "fuerza" o el "don" para ser elegidos; los adeptos fijan normas como la posesión de la "fuerza", la etapa de desarrollo que es el aprendizaje empírico y el manejo del trance necesarios para desempeñar este oficio que culmina con el rito de iniciación o "coronación". De esta forma, dentro de la estructura de dominación carismática, la o el "cajita", después del reclutamiento e iniciación, se apropia del derecho de representación.

A partir de 1938, la creación de centros de curación fidencistas ha sido constante en el estado de Nuevo León, sobre todo en su área metropolitana. También en otros estados del norte y centro de México, así como en algunas poblaciones de mexicano-norteamericanos en el sur de Estados Unidos de Norteamérica. En esos sitios se busca la curación de las enfermedades, la recuperación de la salud física y la espiritual, así como la resolución de todos los problemas con la intervención del espíritu del Niño Fidencio, el cual "baja" o se "presenta" ante sus fieles a través del cuerpo de un *médium*. El conjunto de experiencias y creencias

⁵ Al movimiento que surgió en Estados Unidos de Norteamérica se le da el nombre de "espiritismo moderno", difundido por Hippolyte-León Denzart Ryvail, mejor conocido como Allan Kardec, quien nació en Lyon, Francia, el 3 de octubre de 1804.

que formaban el culto al Niño Fidencio en el ámbito local y rural, se transformó en un fenómeno religioso urbano impulsado por los procesos sociales, políticos, económicos y culturales del país.

Este tipo de cultos⁶ suele tener rasgos propios de la religiosidad popular o catolicismo popular,⁷ pero con reinterpretaciones adicionales y dando un énfasis especial a la salud; contiene "creencias, ritos, normas éticas y sentimientos que dan un sentido religioso a su vida, pero carece de una comunidad permanente (Marzal, 2002:551). La lógica del culto al Niño Fidencio se basa en la premisa que el espíritu de Fidencio, "entra" o "posee" el cuerpo de los *mediums*.

En el culto se presentan rasgos de la medicina tradicional, es decir, se tratan enfermedades o padecimientos (como "el susto", "la caída de la mollera", "el empacho" y daños o hechicerías), y se emplean recursos naturales y técnicas terapéuticas (la "barrida", o la "limpia" llevada a cabo con ramas de pirul, veladoras o huevo). Los ritos de curación son dirigidos por el *medium* y son colectivos, pues el trance de posesión requiere de un público que de validez a los hechos; por eso, se realizan frente a los altares adornados con santos católicos y se acompañan con rezos y alabanzas.

El Niño Fidencio es percibido como un santo popular debido a sus características particulares: el origen humilde, la soledad, el sufrimiento, las humillaciones, su vestimenta y la dedicación a los enfermos hasta morir (Macklin, 1974:199). Por ello, su imagen comparte el altar doméstico de los creyentes con otros santos y vírgenes católicos. Esta postura se entiende pues la experiencia religiosa medular de los católicos populares, es la devoción a los santos, se rinde culto a los santos canonizados por la Iglesia para que se les tenga de modelos de conducta cristiana y como intercesores ante Dios, pero también son motivo de devoción los santos populares, que han sido reverenciados como tales, aunque no estén reconocidos por los representantes eclesiásticos.

A pesar de haber transcurrido sesenta y nueve años desde su muerte, actualmente llegan a Espinazo miles de personas, las cuales se organizan en los centros de culto, en *misiones* dirigidas por los *mediums* para visitar la tumba de Fidencio y participar en las fiestas que se celebran en su honor.

La peregrinación al Santuario del Niño Fidencio

El catolicismo popular está formado por un conjunto peculiar y complejo de creencias, de ritos, de formas de organización, de sentimientos, de normas éticas. Sus practicantes creen en Dios, en los santos, en los demonios; participan en las celebraciones de fiestas patronales (Marzal, 2002:316) y una de sus prácticas más importantes son las peregrinaciones. Éstas tienen una dimensión regional y se organizan para dar culto a un santo o imagen venerada, se peregrina para agradecer o pedir milagros, para cumplir promesas y porque en ese lugar parece más fácil el contacto con lo divino, pero también tiene motivos recreativos, turísticos y de intercambio económico (Marzal, 2002: 332).



Llegando a la casita. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

⁶ Se les conoce también como cultos espiritistas (Macklin, 1974:195), cultos de posesión espiritista (Ferrándiz, 2004:17) o cultos autóctonos (Marzal, 2002:551).

⁷ Catolicismo popular y religiosidad popular, o religión del pueblo se emplean como sinónimos aunque a veces presenten matices diferentes (Marzal, 2002:315).

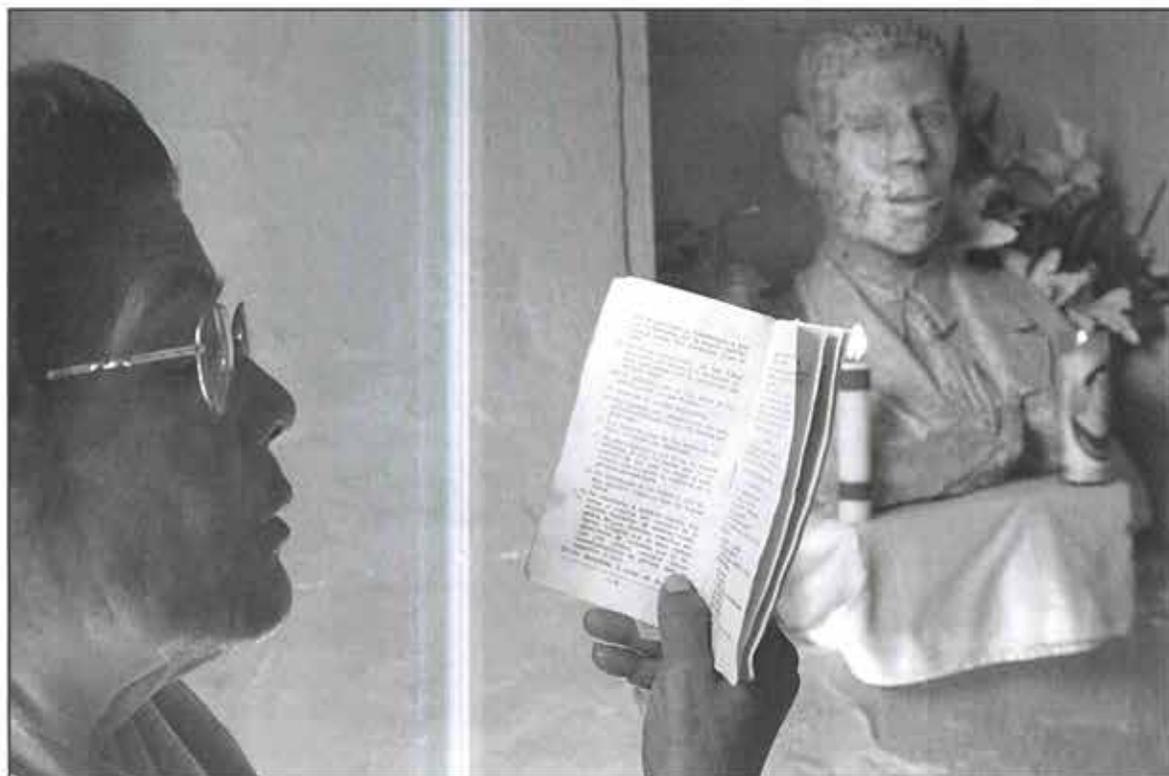
Los Fidencistas peregrinan dos veces al año al Santuario; el 19 de marzo se celebra a San José, santo del cual era devoto el Niño Fidencio; el 17 de octubre, se conmemora su nacimiento y el 19 del mismo mes, se recuerda su muerte, aunque en realidad ésta sucedió el 19 de noviembre de 1938, de acuerdo con su acta de defunción. A estas celebraciones arriban numerosas peregrinaciones de *misiones* fidencistas, cada una formada por un conjunto de 30 a 60 personas aproximadamente. Al frente marcha el *médium*, luego un adepto con el portaestandarte, el grupo de danza y después siguen los enfermos, los penitentes y los familiares.

Estos grupos forman parte de las procesiones que, durante el día y la noche, se realizan en el pueblo de Espinazo. En este sitio, existe una geografía sagrada y un conocimiento sobre la ubicación de los lugares y la historia de la sacralidad de los espacios rituales, la cual se transmite de generación en generación. Durante la procesión se recorren estos lugares que poseen cargas simbólicas y emotivas para los creyentes, ya que cada uno de ellos tiene un significado particular.

La procesión inicia en "el pirul", signo de vida, de nacimiento, y continúa a la tumba, donde se busca la curación y la protección de Fidencio; en el mismo viaje se lavan los pecados, causa de enfermedad y penas para los católicos. Además, las enfermedades son sanadas y las personas purificadas en el agua del "charquito". Existe la creencia

de que los ritos de curación son más efectivos en algunos de los lugares donde Fidencio curaba. Los cerros fueron sacralizados por él, por la oración y la presencia de Dios, por lo tanto, el recorrido casi siempre termina en el Cerro de la Campana, lugar de curación y donde se colocan cruces con la fecha de nacimiento y muerte de las "cajitas" para que sus espíritus descansen junto al espíritu del Niño Fidencio.

En esta geografía ritual, los fidencistas recrean simbólicamente el mito fundador de la elección divina de Fidencio y reconstruyen el tiempo pasado al recorrer estos espacios sagrados. Durante su trayecto los peregrinos se desplazan simbólicamente entre la vida (representada por el árbol de pirul) y la muerte (la tumba de Fidencio). Los *mediums* interpretan el rol del Niño Fidencio, recrean las "curaciones milagrosas" en los espacios por él recorridos. En este espacio sagrado en el que se convierte Espinazo se espera un milagro individual, que libere el cuerpo y el espíritu de todos sus sufrimientos y se tiene la esperanza de obtener la "salvación eterna", aunque ésta no es la preocupación principal que los lleva al Santuario. Así, la peregrinación constituye un ritual de agradecimiento, pero también tiene un sentido lúdico y de disfrute, pues en el transcurso de esos días de fiesta se olvidan las penurias por las que tienen que pasar durante su vida cotidiana.

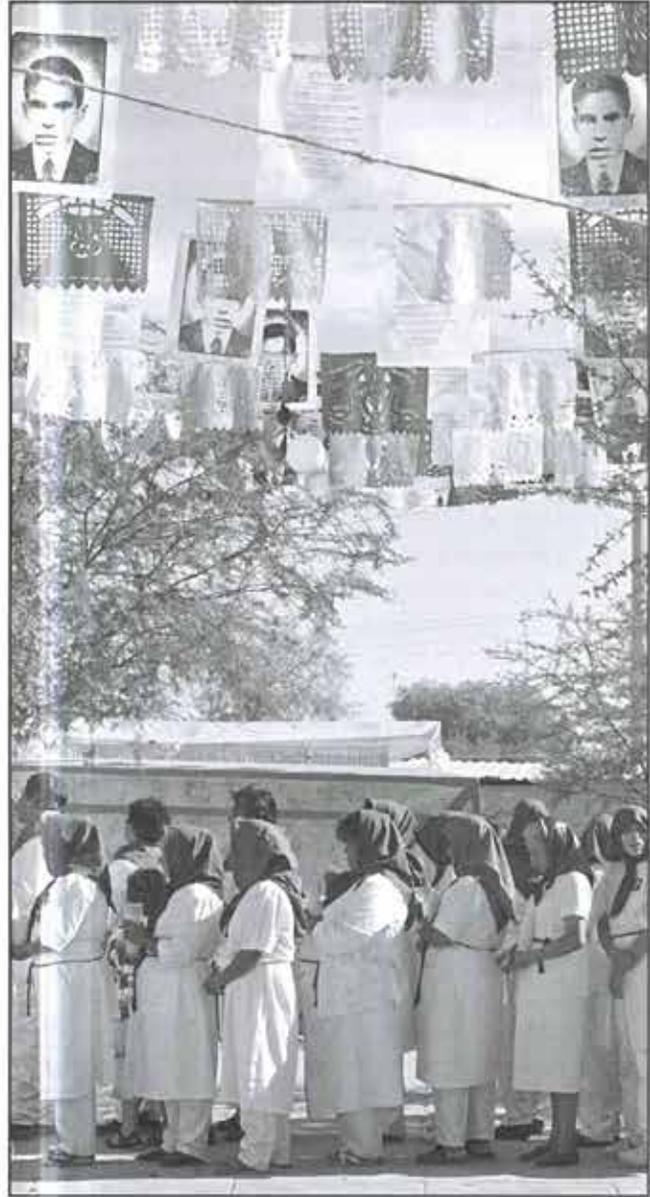


Lectura en la tumba de Fidencio. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

Algunas de las *misiones* que acuden a Espinazo se congregaban en dos grandes federaciones: una presidida por la familia De la Fuente y la otra por la señora Cipriana Zapata, aunque también existen grupos independientes que no pertenecían a ninguna de estas agrupaciones.

El culto al Niño Fidencio experimentó algunos cambios a través del tiempo; sin embargo, ninguno de ellos fue trascendental, como el que sucedió en 1993, cuando los integrantes de la federación formada por la familia De la Fuente, que detenta la propiedad del espacio en donde se encuentra la tumba, crearon una nueva iglesia, la "Iglesia Fidencista Cristiana" (IFC) la cual se benefició del decreto de la Ley de Asociaciones Religiosas.⁸

Aprovechando esta coyuntura, la familia De la Fuente y algunos seguidores solicitaron el registro de la IFC ante la Secretaría de Gobernación con el fin de legitimar su liderazgo al interior del movimiento religioso, reservando para la señora Fabiola De la Fuente el papel principal de jerarca rectora y para su esposo la administración de la misma. A la Iglesia Fidencista se han adscrito muchas materias y sus adeptos crearon nuevas iglesias de este tipo. Pero existen algunos grupos y *médiums* independientes que critican el registro de la IFC, pues consideran que se ha retirado del catolicismo y prefieren seguir perteneciendo a lo que podríamos denominar el "culto tradicional" y no están dispuestos a cambiar adscribiéndose a la nueva iglesia. Por lo tanto, existen devotos de Fidencio que pertenecen a la IFC o son parte de la Federación de Cipriana Zapata; otros continúan siendo independientes, pero todos ellos participan en las peregrinaciones al santuario.



Fieles haciendo fila para ver la tumba de Fidencio.
Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

Bibliografía:

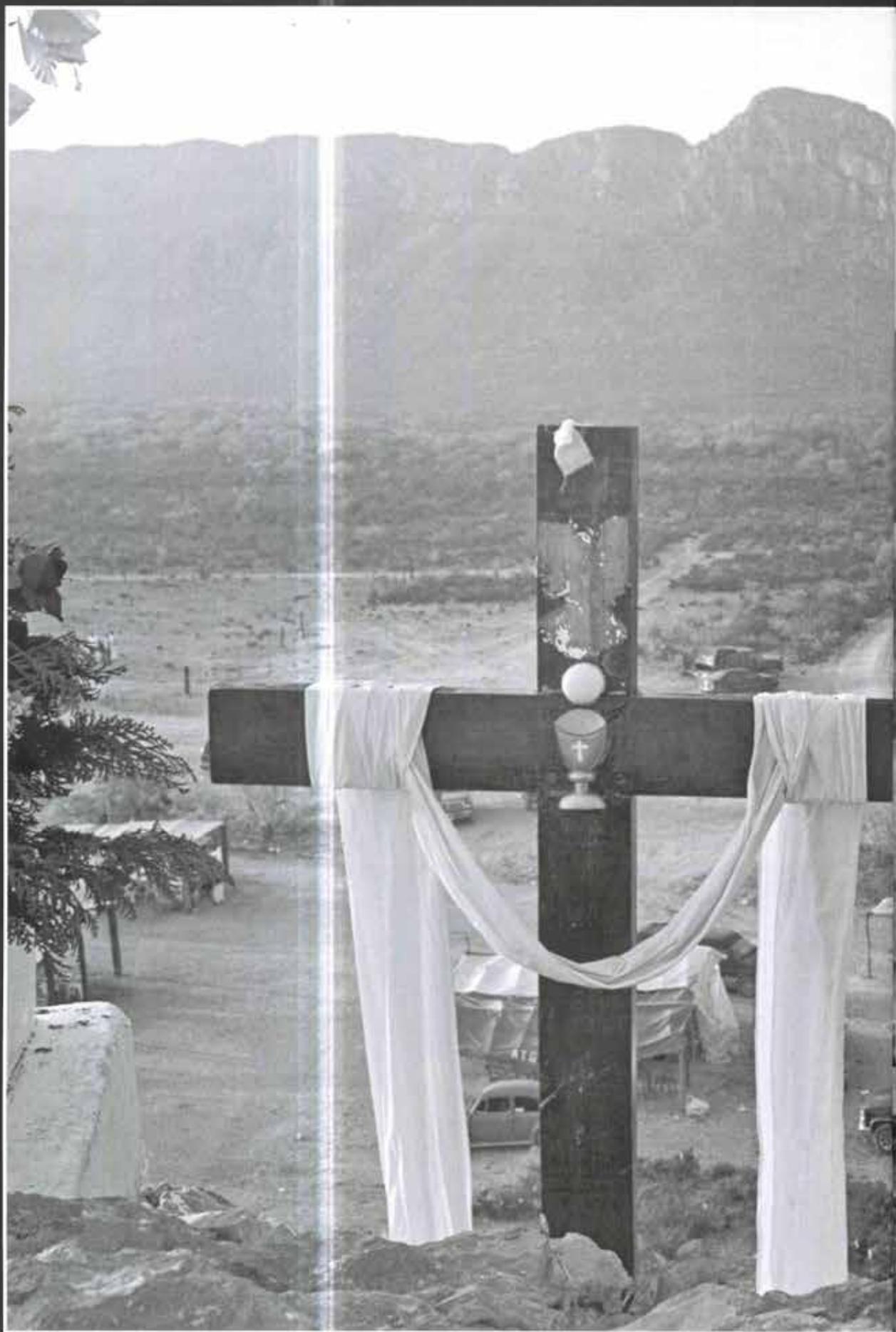
- GARZA Quiroz, Fernando, "El Niño Fidencio". *Un personaje desconocido*. Editorial Alfonso Reyes, Monterrey, Nuevo León, México, 1970.
- FERRÁNDIZ Martín, Francisco, *Escenarios del Cuerpo, espiritismo y sociedad en Venezuela*. Universidad del Deusto, Bilbao, España, 2004.
- LINHOLM, Charles, *Carisma, Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*. Editorial Gedisa, Barcelona, 1997.
- MACKLIN, Barbara June, "El niño Fidencio un estudio del

curanderismo en Nuevo León" en *Humanitas*, Número 8, Universidad Autónoma de Nuevo León, San Nicolás de los Garza, Nuevo León, pp. 529-563, 1967.

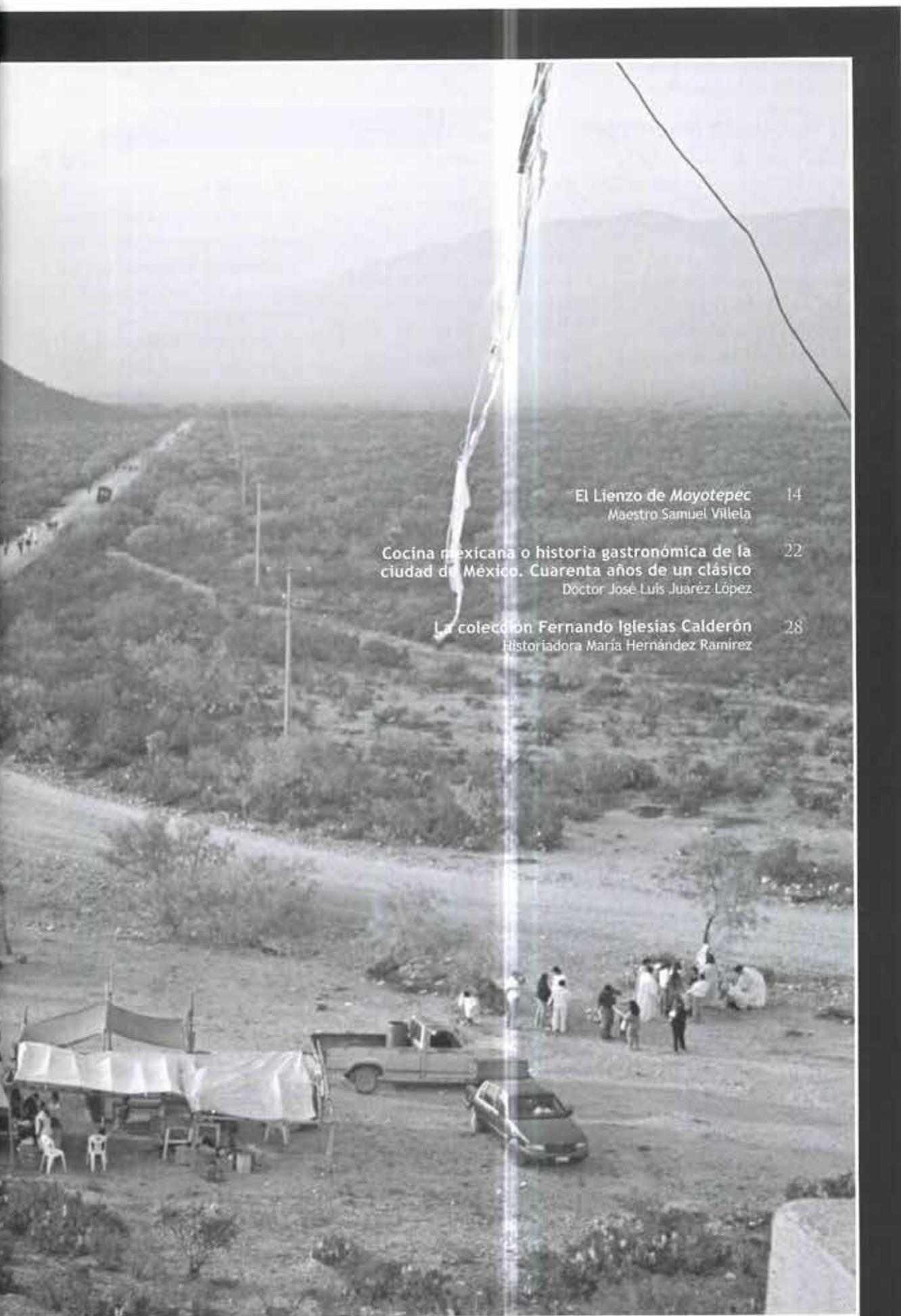
_____, "Santos folk, curanderismo y cultos espiritistas en México, elección divina y selección social", en *Anuario Indigenista*, XXXIV, diciembre, México, pp. 195-214, 1974.

MARZAL, Manuel, *Tierra Encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América Latina*, Pontificia Universidad Católica del Perú. Editorial Trotta, Madrid, 2002.

⁸ El 15 de julio de 1992, el Congreso de la Unión expidió la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, Ley reglamentaria de las Reformas Constitucionales*, la cual surgió a partir de las reformas constitucionales que pusieron en un nuevo plano la relación del Estado mexicano con las iglesias, al separar y regular los respectivos ámbitos de acción. Esta ley establece como premisas fundamentales la separación del Estado; la pluralidad y el reconocimiento de doctrinas o cuerpo de creencias religiosas como punto esencial de la vida democrática de la nación y la libertad de cultos como elemento primordial en la ampliación de los derechos humanos.



A muy temprana hora en el cerro de la Campana. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com



El Lienzo de *Moyotepec* 14
Maestro Samuel Villela

Cocina mexicana o historia gastronómica de la
ciudad de México. Cuarenta años de un clásico 22
Doctor José Luis Juárez López

La colección Fernando Iglesias Calderón 28
Historiadora María Hernández Ramírez

Proyecto: *Códices de Guerrero*

El Lienzo de *Moyotepec*



Maestro Samuel Villela
 Dirección de Etnología y Antropología Social-INAH
 villela_s@hotmail.com



INTRODUCCIÓN

Después de la publicación de nuestra obra *Códices de Guerrero*, en coautoría con Blanca Jiménez, hemos estado atentos al posible registro de documentos inéditos, por lo cual ya dimos noticia del *Lienzo de Copanatoyac* como uno de esos nuevos

registros (Jiménez y Villela, 2006:54). En el año de 2003, gracias a una comunicación del profesor Melquiades Bruno, promotor en el Museo Comunitario de Tlapa, pude registrar otro documento, una pintura tradicional¹ en la población de Moyotepec de Juárez, del municipio tlapaneco de Ma-

¹ Recogemos este término de Joaquín Galarza (1996), quien establece una afinidad de este tipo de documentos con los documentos pictográficos.

² CDI/PNUD.

linaltepec, Guerrero, de la cual presentamos ahora una breve descripción.

1. La comunidad

El pueblo de Moyotepec es una comunidad *me'phaa* con una población de mil 140 habitantes, de los cuales el 94.5% hablan lengua indígena, con un 17% de monolingüismo. Su principal actividad económica es la agricultura de subsistencia. Con el eufemístico tecnicismo para calificar la pobreza, es considerada como de un grado "muy alto" de marginalidad ya que el 90.10% de las casas tienen piso de tierra y el 3.65% tiene agua entubada, aunque el 82.81% cuenta con electricidad.²

Aunque se tiene documentada la existencia de vestigios prehispánicos en lo que se conoce como Moyotepec viejo, elementos que indican la existencia de una población anterior a la Colonia, Moyotepec fue refundado en el siglo XVIII. Danièle Dehouve, en su obra *Cuando los banqueros eran santos* (2001:175), consigna lo siguiente:

A partir de 1750, los habitantes de ciertos pueblos mixtecos y tlapanecos fueron a poblar las tierras casi vacías de la vertiente del Pacífico. Ellos fundaron barrios, es decir, aldeas

subordinadas a los pueblos cabeceras, que acababan de adquirir su autonomía. Así, Moyotepec (34 parejas en 1777) y Cuetlaxtelihui (173 parejas) fueron poblados por tlapanecos de Malinaltepec.

Es ésta la referencia más antigua que conocemos acerca de la fundación de Moyotepec. Otras referencias posteriores (Palacios, 1996) documentan el proceso sobre la legitimación del usufructo de sus tierras (1899), en arriendo permanente desde Ocoapa, importante pueblo mixteco colindante con Malinaltepec y con el cual mantuvieron querrelas limítrofes.³

La conformación de un gobierno propio, con su sistema de cargos, consolida la creación de dicho pueblo, ya que:

En 1861 es cuando las cofradías constituidas en las nuevas localidades [creadas a partir de un proceso de colonización ganadera desde Malinaltepec] aparecen en los libros parroquiales: el barrio (de Moyotepec) era dotado de las mismas cofradías que Malinaltepec. (Dehouve, *op. cit.*:278)

Si Moyotepec se volvió comisaría en 1897 (*Ibidem*:275), al parecer se refundó en el momento en que Malinaltepec está elaborando el *Lienzo de Ma-*

linaltepec, para hacer frente a su vez a las reclamaciones del cacicazgo de Zitlaltepec.⁴

Recientemente, *Moyo*⁵ ha adquirido notoriedad a partir de los conflictos limítrofes que han tenido con el otro pueblo *me'phaa* de Tlacoapa.⁶ Este conflicto tiene antecedentes desde 1883. Una dramática expresión de esto es una cruz que se encuentra en un paraje de las tierras en conflicto y que, en su tramo horizontal, tiene una inscripción que refiere que ahí fue fusilado Santiago Mateo por los de Tlacoapa, en dicho año.

Cruz en paraje de las tierras en conflicto.

Abril de 2003.

2. Descripción del documento

El *Lienzo de Moyotepec* es un documento histórico perteneciente a la comunidad de Moyotepec con categoría de comisaría y adscrito al municipio de Malinaltepec. Mide 83 x 55 centímetros y está elaborado sobre tela de algodón. Los colores empleados en su confección son, sobre un fondo beige, el marrón, azul, verde, café y negro. Aunque presenta un sensible deterioro, aún es posible percibir los principales temas y características iconográficas.

Grosso modo, podemos adelantar que el principal tema

³ Después de agudos conflictos que costaron hasta vidas, se llegó a un acuerdo entre ambas comunidades quedando el arreglo en una especie de arriendo, por el cual los de Moyotepec se han comprometido a entregar solidaridad y servicios rituales a los mixtecos de Ocoapa, municipio de Copanatoyac, a cambio del usufructo de la tierra, dándose la paradoja de que administrativamente aquellos se afilian a Malinaltepec (su comunidad "madre"), mientras que pertenecen al núcleo agrario de Ocoapa.

⁴ "De todas estas comunidades comprendidas en el cacicazgo de Zitlaltepec, sólo la de Malinaltepec se rebeló y su gobierno emprendió un proceso contra la cacica en 1740... el gobierno de este pueblo... mandó realizar en 1743 por un pintor de Tlapa, unas bellas representaciones pictográficas, cuyo estilo pseudo-arcaico imitaba a los glifos aztecas, con el propósito de legitimar su posesión de una parte de las tierras reivindicadas por Zitlaltepec." (Dehouve, 2001:213).

⁵ Recogemos el habla popular que designa por sus apócopeos a las comunidades en la región de la Montaña.

⁶ Este conflicto, de añejas raíces, ha estallado recientemente en un enfrentamiento el día 17 de junio de 2007 en que los de Moyotepec y gente de Tlacoapa se liaron a tiros, dejando como saldo tres muertos y un herido: "En Moyotepec culpan al gobierno del ataque", *El Sur*, 19 de junio de 2007, Acapulco, Guerrero.

de este documento guarda una semejanza bastante clara con el motivo central del *Lienzo de Malinaltepec*, por lo cual suponemos, inicialmente, que fue elaborado a partir de este último, ya como copia, ya como una reiteración de un hecho fundacional que refrendase, a su vez, la fundación de *Moyo*.

2.1. Personajes

En la parte izquierda del documento, ocupando una parte del cuadrante inferior (los pliegues que dividen en cuatro al documento permiten esta apreciación), se encuentra una mesa alrededor de la cual se observan ocho personajes. La mesa contiene un pequeño texto en caracteres latinos, que no hemos podido descifrar. Sobre ella se encuentra un tintero, con su pluma y otro objeto que, suponemos, es el contenedor de la tinta. Esta mesa, sin duda alguna, es donde se escriben los documentos valiosos y desde donde la autoridad ejerce su potestad.

En la cabecera de dicha mesa se encuentra sentado sobre silla de cadera un personaje barbado, posiblemente un funcionario español; viste saco azul con mangas bombachas y pantalón corto a rayas en color café. Remarca la autoridad de su atuendo una capa azul oscuro que sostiene sobre su brazo izquierdo y calza zapatillas de tacón.

Otros dos personajes se encuentran a su izquierda y podrían ser los varones de la familia *Temilitzin*, aunque también podría tratarse de otros funcionarios de la nobleza indígena, como el *tlayacanqui* que aparece en la escena central del *Lienzo de Chiepetlan III*.⁷ Esta afirmación puede



sustentarse en el hecho de que también visten con pantalón a la rodilla en azul y rayas también azules pero más oscuras, camisa del mismo color y mangas anchas; al parecer uno de ellos trae también una capa azul bajo su brazo izquierdo, aunque enrollada, y también calzan zapatillas.

Debajo de estos dos personajes y al centro de la parte media inferior del documento, dibujado en un tamaño mayor, quizás

para acentuar su papel en el acto legitimador, se encuentra un clérigo con su atuendo religioso. Porta sobre su mano izquierda un legajo de documentos que, suponemos, son los que avalan los derechos territoriales de *Moyotepec*. Aunque ha desaparecido el dibujo de la mano derecha, a juzgar por la disposición del cuerpo y de parte del brazo, parece haber estado dando la bendición.



⁷ Galarza, 1972, Foto C y Plano 82, personaje 9.



A la derecha del funcionario español se encuentran de pie tres personajes, en posición de tres cuartos. Los tres están ataviados con una especie de camisón largo, de color azul, aunque el que se encuentra en la parte inferior parece tener una capa roja sobre la espalda. Los dos personajes de arriba están ornamentados con una pluma sobre su nuca.

En el extremo inferior de la mesa, en actitud de oración, se

encuentra un personaje de menor tamaño que suponemos es un acólito asistente del clérigo u otro miembro de la familia *Temilitzin*.

2.2. Templos

Detrás de la figura del clérigo aparece el dibujo de una iglesia, con una brevísima torre y sobre el borde superior y casi al centro, aparece una pequeña capilla.



2.3. Elementos naturales

Con respecto al paisaje, el documento es atravesado por un río, inicia en la esquina inferior izquierda, pasa al pie de la mesa, atraviesa por atrás del clérigo, sigue su curso al pie de la iglesia y dobla hacia arriba para terminar a la mitad del borde derecho.

En la parte superior derecha se observan dos grandes plantas, de posible significado mitológico, sobre una de ellas se posa un animal moteado que, por la disposición de patas y cola, pareciese ser un ungulado, aunque no habría que descartar que se trate de un animal mixto, pues las manchas de tipo jaguar así lo sugieren. La cabeza se ha borrado, lo cual dificulta su identificación.

Detrás del funcionario español y a su izquierda se aprecia un árbol, quizás también de carácter mitológico y/o con simbolismo de *axis mundi*.

Finalmente, en la esquina superior izquierda y en la inferior derecha encontramos grandes rocas o cerros en color verde.

2.4. Elementos con significado simbólico

Glifos de pies que parten de la capilla que se encuentra en la parte superior central indicando un recorrido y se plasman en el documento por toda su periferia. Siguen un sentido levógiro y posiblemente nos indican la partida desde Malinaltepec. Aunque no identificamos topónimos asociados, pareciesen configurar un recorrido de demarcación de linderos pues el recorrido por la periferia así lo sugiere, al igual que en muchos otros documentos de tipo territorial.⁸

Detrás del animal moteado, al lado de su cola, aparece una estrella junto con cuatro puntos.

⁸ Hemos propuesto el concepto de código territorial para identificar aquellos documentos pictográficos, cuya finalidad principal fue referir actos fundacionales y de legitimación de un territorio. Véase Jiménez y Villela, 2004.

Series de puntos. De entre las ramas del árbol y de su base se desprenden hileras de puntos que se dirigen hacia la parte superior izquierda del documento, pasando sobre la cabeza del funcionario español.

Glosas en caracteres latinos. En varias partes del documento aparecen caracteres latinos en color negro, formando frases. En las que se encuentran detrás del personaje con la capa roja hemos identificado el nombre D. Pedro. Otras palabras aparecen detrás del funcionario español y detrás del personaje sentado del lado derecho. También las hay, de color café, sobre la mesa, sobre el objeto verde de la parte inferior izquierda y entre las ramas de la gran planta de la esquina superior izquierda.

Glifos no identificados. A la izquierda del clérigo se encuentran vestigios de un glifo que no hemos podido identificar.

Propuesta de análisis

A juzgar por la estructura del documento, la disposición de sus elementos iconográficos y sobre todo sus personajes, una primera propuesta tiene que ver con el carácter general del Lienzo. Creemos encontrar una réplica o continuación del tema plasmado en el Lienzo de Malinaltepec. En este documento, como ya ha sido referido por Dehouve (1995:109-139) y Oettinger (1983:41), se plasma el evento de la fundación de ese poblado tlapaneco, además de representar la geografía y el deslinde de su territorio. La escena principal de dicho documento nos presenta a varios personajes en el acto de legitimación y reconocimiento, por parte de la autoridad española y religiosa, del territorio en propiedad de dicha población.

Alrededor de una mesa se encuentran los caciques *Temilitzin*, quienes al parecer, son referentes míticos comunes a otros



pueblos de la región, incluso de la etnia *na savi*. A la derecha del funcionario español aparecen las mujeres y a su izquierda los varones, detrás de éstos se reconoce a Fray Gabriel Hurtado de Mendoza. Por lo demás, la disposición de todos los personajes alrededor de esa mesa es idéntica a la que se aprecia en la pintura de *Moyo*. Incluso, el personaje que aparece en la parte baja de la mesa se encuentra arrodilla-

do y en menor proporción que el resto. La única diferencia en la disposición de los personajes en ambos documentos es que el clérigo aparece, en el documento de Malinaltepec, detrás de los hombres. Por otra parte, sobre esta mesa también aparecen documentos, el tintero y las plumas para escribir.

Otros elementos de este lienzo aparecen en una disposición diferente, como la iglesia, que



en otras referencias originarias como individuos aislados, como se verá más adelante. Por ello reiteramos la propuesta de que el tema central en el documento de *Moyo* es semejante a la escena central del de *Malina*. Esta prolongación desde el *Lienzo de Malinaltepec* tendría propósito semejante a la confección de este documento, esto es, legitimar la posesión de un cierto territorio, aún cuando históricamente sabemos que la creación de Moyotepec fue producto de una colonización desde esa cabecera tlapaneca.

La presencia de los *Temilitzin* se ha identificado en "Títulos" de otro grupo étnico. En la "SOLICITUD de confirmación y titulación de bienes comunales del poblado Santa Rosa Alacatlalzala, Municipio de Malinaltepec, Estado de Guerrero" (*Diario Oficial*, 7/III/2006) puede leerse lo siguiente:

...en culminación de dichos JUICIOS, así mismo para que se mantengan en ella los CASIQUES: DOÑA JUANA DE LOS ANGELES HURTADO DE MENDOZA,⁹ DON GASPAR LOPEZ DE MENDOZA, DON NICOLAS MALDONADO DE MENDOZA, DOÑA TEREZA THEMILITZIN, MIGUEL DE LOS ANGELES HURTADO DE MENDOZA, DON FRANCISCO LOPEZ DE MENDOZA, DON BARTOLOME DE SANTIAGO CANO Y DIEGO DE SAAVEDRA THEMILITZIN, tenían su posesión de tierras con sus colindantes de...

en el documento de *Moyo* se ubica detrás de la escena principal, mientras que en el de *Malina* aparece a un lado de la mesa y forma parte de un caserío que rodea a la escena central.

Escena central en el Lienzo de Malinaltepec. Tomado de Oetinger (1983)

Volviendo al documento de *Moyo*, tenemos que los personajes a los costados del funcionario

español y de la mesa podrían ser parte de los seis caciques *Temilitzin* -Diego, Baltasar, Bartolomé, Teresa, Mónica y Juana- (Dehouve, *op. cit.*:131), aunque uno de ellos tiene el nombre de don Pedro, como ya se ha señalado antes. El hecho de que no esté incluida toda la familia puede deberse a la disgregación de ésta después del acto fundacional en *Malina* ya que, posteriormente, aparecen señalados

De acuerdo con el documento referido, podemos identificar a dos caciques *Temilitzin*, estos son Teresa y Diego, también aparecen Juana de los Ángeles y Miguel Hurtado de Mendoza, probablemente familiares de Gabriel (por los apellidos), quien es el fraile que aparece en la escena fundacional del *Lienzo de Malinaltepec*.

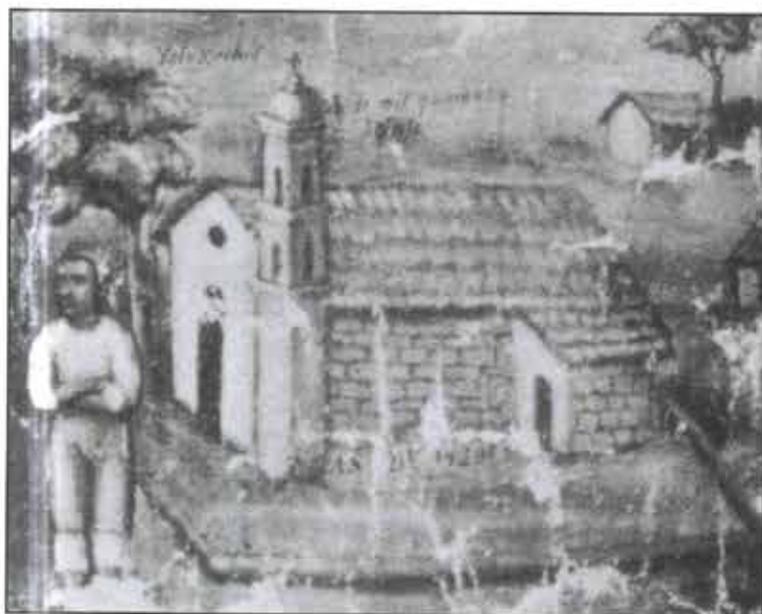
Alacatlalzala es una población de filiación *na savi* (mix-

tecos) que proclama un origen paralelo a la cabecera de Malinaltepec, arguyendo que antes de ser este pueblo la cabecera del actual municipio, lo fue Alacatlazala. De ahí la explicación posible a la presencia de dos de los *Temilitzin* en sus "Títulos" ya que se esgrime un origen común entre ambas poblaciones.

Con lo anterior, inferimos que en el *Lienzo de Moyotepec* estamos ante una escena mítico-fundacional recurrente a varios pueblos de la región emparentados en cuanto a su afiliación a un territorio o con orígenes comunes. Y de ahí, también, entenderíamos la encarnizada lucha que sostienen los de *Moyo* con otros *me'phaa*, los de Tlacoapa, por la defensa de un territorio que creen avalado por una demarcación sagrada de los padres fundadores, aún cuando los datos existentes nos permiten reconocer una posesión negociada con los mixtecos de lo que fue el señorío de Ocoapa.

Una última consideración parece pertinente respecto al carácter de ambos documentos. En la medida que no encontramos en ellos una típica glífica de tradición mesoamericana, se les ha recusado como provenientes de dicha tradición⁹ y se les considera más como documentos con iconografía colonial, propios ya de una tradición occidental:

...conviene subrayar el carácter tardío del conjunto de los documentos pictográficos [de Malinaltepec]... a los cuales tuvimos acceso. Aunque su-



puestamente se basan en fuentes del siglo XVI -actualmente desaparecidas- datan del siglo XVIII, y por lo mismo deben ser tomadas con reservas... (Dehouve, 1995:122)

En todo caso, lo que resulta evidente es que se trata de documentos históricos que, si bien

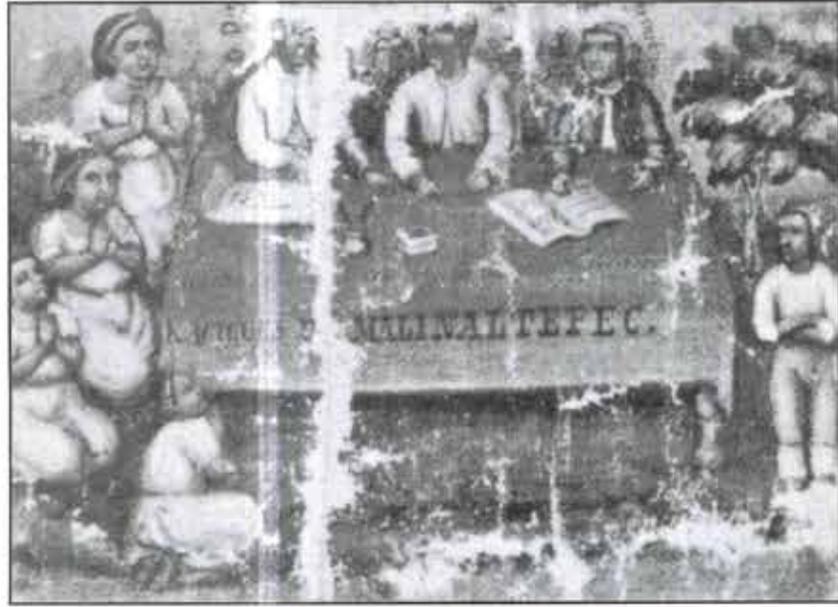
fueron elaborados en coyunturas específicas ante conflictos jurisdiccionales y limítrofes o son copias de documentos anteriores (en el caso de Malinaltepec), lo que nos demuestran palpablemente es el interés de los pueblos en cuestión para dejar constancia de sus orígenes, de la demarcación de su territorio



⁹ Un personaje con nombre parecido aparece como el que encabezó el litigio contra San Miguel Malinaltepec y que, según Dehouve (1995:120), conduciría a la elaboración de su *Lienzo*: "Este documento fue elaborado en ocasión de un proceso contra el 'común' de San Miguel Malinaltepec, promovido por doña Juana María Hurtado de Mendoza, que pretendía hacerse reconocer como cacica de Santa Catarina Zitlaltepec y apropiarse de una parte de las tierras de Malinaltepec., según los habitantes de este último pueblo."

¹⁰ Véase la nota número cuatro en este trabajo.

para legitimar sus actuales posesiones. Aunque los procesos históricos que les dieron origen han dejado secuelas de indefinición -ahí está el conflictivo caso de Moyotepec para evidenciarlo-, no es menos cierto que esos pueblos retoman la tradición pictográfica mesoamericana para cumplir con uno de los objetivos de los códices histórico-territoriales: conformar una memoria histórica -aún cuando ésta no este exenta de imprecisiones- que valide y de certidumbre a sus orígenes y a lo que ha derivado de ello.



Bibliografía:

- CDI-PNUD, "Guerrero", *Localidades indígenas 2000*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, (Versión en CD), 2004.
- DEHOUE, Danièle, *Hacia una historia del espacio en la Montaña de Guerrero*, México, Centro de Estudios sobre México y Centroamérica-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1995.
- _____, *Cuando los banqueros eran santos. Historia económica y social de la provincia de Tlapa, Guerrero*, Chilpancingo, Guerrero, Universidad Autónoma de Guerrero-CEMCA, 2001.
- GALARZA, Joaquín, *Lienzos de Chiepetlan. Manuscritos pictográficos et manuscritos en caractères latins de San Miguel Chiepetlan, Guerrero, Mexique*, Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique, 1972.
- _____, *Códices y pinturas tradicionales indígenas en el Archivo General de la Nación Estudio y Catálogo*, México, Amatl/Ed. Tava/Librería Madero, 1996.
- JIMENEZ, P. Blanca y Samuel Villela F., "Rituales y protocolos de posesión territorial en documentos pictográficos y títulos del actual estado de Guerrero", en *Relaciones*, No. 95, vol. XXIV, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, (2003), 2004, pp. 93-112.
- _____, "Los códices histórico/territoriales en Guerrero", en *Arqueología Mexicana*, Vol. XIV, No. 82, México, Ed. Raíces-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, pp. 52-57.
- OETTINGER, Marión, *Lienzos coloniales. Guía de exposición de pinturas de terrenos comunales de México (siglos XVII-XIX)*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.
- PALACIOS, Mateos Nazario, *Monografía de los pueblos Moyotepec y El Tejocote. Municipio de Malinaltepec, Guerrero, (1880-1996)*, Tlapa, Guerrero, Editado por el autor, 1996.



Proyecto: Seminario de Antropología Alimentaria

Cocina mexicana o historia gastronómica de la ciudad de México. Cuarenta años de un clásico

Dr. José Luis Juárez López

Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH

joseluisjuarezlopez@prodigy.net.mx

Proyectos INAH



Desde varios puntos de la república llegan a visitar al niño. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

Documentar la historia de la cocina mexicana fue una dinámica que dio inicio en los años cincuenta del siglo XX. Historiadores como Manuel B. Trens y Manuel Carrera Stampa dieron a conocer sus versiones mediante ensayos cortos. Establecieron los

periodos de estudio que fueron desde entonces el prehispánico, el colonial y los siglos XIX y XX, así como algunos tópicos como el de las aportaciones de España a México, las invasiones y la comida y la cocina regional, entre otros, que a partir de entonces

se ubicaron como obligatorios.¹ Un acercamiento más amplio se realizó cuando se dedicaron los primeros libros completos a esta nueva ruta de la historia. La propuesta inicial se amplió con cápsulas informativas de productos, personajes y recetas de cocina.

¹ José Luis Juárez López, "Manuel Carrera Stampa y la historia de la cocina mexicana", en *Diario de Campo* número 44, México, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, junio de 2002, pp. 33-34.

_____, "Una historia de la cocina de México de hace 50 años" en *Diario de Campo* número 56, México, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, junio de 2003, pp. 35-36.

La comida en el México antiguo y moderno de Virginia Rodríguez Rivera e *Historia de la comida en México* de Amando Farga son ejemplos de este modelo. Estas producciones circundan la aparición de otra que se convertiría en un clásico sobre el tema de la historia de la cocina mexicana.

Fue en diciembre de 1967 cuando se dio a conocer lo que

Las senadoras suelen guisar.² Su propuesta de la cocina histórica de México vio la luz exactamente cuarenta años después de su colaboración en la revista *Ulises*. Hoy también a cuatro décadas de la aparición de su disertación coquinaria presentamos este artículo que pretende revisar algunos aspectos relacionados con su escritura, difusión y pervivencia.

tural de México. Su obra de cocina hizo mancuerna con su *Nueva grandeza mexicana* que contiene un capítulo dedicado a los restaurantes de la capital y con su propio restaurante de la calle de Madrid en Coyoacán que abrió en 1953.

Quizás el aspecto menos conocido de *Cocina mexicana* es el relacionado con su escritura. Fue



Sin importar las altas temperaturas la gente no pierde la fe. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

sería la máxima propuesta sobre el campo culinario de Salvador Novo, *Cocina mexicana o historia gastronómica de la ciudad de México*. El autor superó así sus colaboraciones anteriores en esta esfera como el prólogo que hizo en 1964 para el recetario

Es necesario recordar que el ensayista, dramaturgo, historiador, traductor y poeta era desde la década de los cuarenta un personaje que gozaba de amplia reputación. Las múltiples facetas que abarcó lo situaron en un lugar especial en el ámbito cul-

el resultado de un trabajo que Novo ideó, investigó y diseñó. Él mismo confesó que le fue difícil estructurar la información pero que el deseo de comprender esta vertiente de la historia de México, que para ese entonces había tenido pocos acercamien-

² Carmen Toscano de Moreno Sánchez (Coord.), *Las senadoras suelen guisar*. Instituto Nacional de Protección a la Infancia, 1964, p. XII-XVI.



En el interior de la casa donde está la tumba de Fidencio.
Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

tos, venció. Redactó lentamente los capítulos, mismos que fue exponiendo a manera de cuatro charlas o pequeñas conferencias. Estas presentaciones le causaban inquietud precisamente porque, como lo señaló, no era su tema de especialización sino una "seductora investigación", una de tantas ideas que desarrolló como parte de su trabajo de Cronista de la Ciudad de México, cargo que tuvo de 1965 a 1974, año este último de su muerte.³

El poeta tuvo un plan estratégico para este libro: lo hizo anunciar en prensa y televisión y logró que saliera a la venta justo el día en que iba a ser galardonado con el Premio Nacional de Literatura 1967. En esa gran ocasión regaló un ejemplar bellamente empastado al entonces presidente Gustavo Díaz Ordaz. Dado a conocer en tales escenarios y por lo novedoso de la materia tratada a la vez, la primera edición se agotó de inmediato.

El nuevo texto ratificó su papel de *gourmet*, *gastrónomo* y *especialista* de la cocina mexicana. A partir de entonces todo aquel que intentaba entrar a este tema incluso en su modalidad regional lo consultaba.⁴

En términos generales podemos decir que lo que propuso Novo es un seguimiento cronológico de la cocina mexicana. Considero que ésta era identificable desde tiempos prehispánicos. A partir de allí se podían seguir sus huellas en una historia serpenteante que incluía muchos temas. Su versión fue mayormente anecdótica y apologética en la que narró cómo de dos cocinas madres nació una tercera a la que las influencias extranjeras no vencen, sino más bien enriquecen.

La conformación y el contenido de su libro reflejan el momento de reestructuración por el que pasaba la historia de la cocina mexicana. Las consideraciones del autor ocupan menos de la mitad del texto. El resto es una antología que llamó *Carta de textos gastronómicos aludidos o citados en la minuta*. Así en la primera parte vemos lo que él mayormente piensa del tema y aún cuando proporcionó una bibliografía que le sirve para apuntalar su discurso, la última palabra la dictó él. La segunda parte la ocupan las fuentes que no incorpora a su discurso. Su trabajo desde esta óptica es un punto de construcción intermedia entre quienes ya habían abordado la materia y los que vendrían posteriormente a usar los textos que él presentó. Más bien su gran contribución es lo que dijo en términos de bella palabra. La

³ Salvador Novo, *La vida en México en el periodo presidencial de Gustavo Díaz Ordaz I*, México, CONACULTA, 1998, pp. 248-249.

⁴ _____, *La vida en México en el periodo presidencial de Gustavo Díaz Ordaz II*, México, CONACULTA, 1998, p. 345.



Ofrenda para el niño en el interior de la casa donde esta la tumba.
Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

cocina mexicana se ve adornada con frases como esta que habla de su supuesto nacimiento "En las cocinas de los conventos y de los palacios se gestó lenta, dulcemente -como en las alcobas el otro- el mestizaje que cristalizaría la opulenta singularidad de la cocina mexicana".⁵

Las huellas de las ideas vertidas en *Cocina mexicana* son abundantes a todo lo largo de la segunda mitad del siglo XX y contribuyeron para que la mancuerna Novo-cocina se amalgamara ya que no se le brindaron más que palabras elogiosas. En 1968, Amando Farga dijo que su

obra estaba "...escrita con mucha enjundia y galanura y que le acredita como Cronista de la Ciudad que es"; en la revista *Artes de México* se habló de su feudo el Refectorio de la Capilla y sus creaciones culinarias como el *filete à la pimienta de la Capilla*. En los años 60, Luis Suárez dijo que el autor "...se regozaba en el tema de la alimentación", por eso retomó casi todo lo que dijo a propósito de éste tanto del periodo prehispánico como del colonial mientras que revistas como *Selecciones Gastronómicas* reproducían partes de su obra.⁶

En 1983 el español Fernando Sánchez Mayán lo calificó como un hombre de cocina ameno y erudito y toda una autoridad, e incluso las *historias* de la cocina mexicana que se dieron a conocer hacia 1988 como *El universo de la cocina mexicana* de María Stooopen retoman sus planteamientos.⁷

Posteriormente, autores que escribieron alrededor de 1995 como Paco Ignacio Taibo I y Jesús Flores y Escalante reproducen su metodología hablando de productos y personajes como lo hizo Novo. En 1997 nuevamente la revista *Artes de México* en un número dedicado a los espacios de la cocina reprodujo un extracto del libro de Novo que tituló *La etiqueta mexicana*. Finalmente en seis de los diez volúmenes de *La cocina mexicana a través de los siglos*, que se puso a la venta de 1996 a 1997, se recomienda la lectura de *Cocina mexicana* para ampliar los temas tratados.⁸

⁵ Salvador Novo, *Cocina mexicana o historia gastronómica de la ciudad de México*, México, Porrúa, 1967, p. 46.

⁶ Amando Farga, *Historia de la comida en México*, México, Costa-Amic Editor, 1968, p. 250; Jaime Saldivar (Coord.), "La cocina mexicana 11, primera parte", en *Artes de México*, México, 1968, p. 47; Luis Suárez, *México, imagen de la ciudad*, México, FCE, 1974, pp. 28-33; Salvador Novo, "Dessert de la cocina mexicana", en *Selecciones Gastronómicas*, núm. 4, México, noviembre de 1978, pp. 96-103.

⁷ Fernando Sánchez Mayans, *Cultura gastronómica de México*, Salamanca, Publicaciones del Colegio de España, 1983, p. 7; María Stooopen, *El universo de la cocina mexicana*, México, Fomento Cultural Banamex, 1988, p. 104.

Las ediciones del libro de Novo han sido al menos seis y van de 1967 a 1993. Algunas de las más citadas son, aparte de la primera, la segunda de 1972 que se distinguió por añadir imágenes a color y porque fue vendida a varias instituciones bancarias que la obsequiaron a sus amigos y clientes, la tercera que salió en 1973, la cuarta de 1976, la de 1979, así como la de 1993 que se editó con pasta dura por el Estudio Salvador Novo, Pórtico de la Ciudad de México, A. C. y esta próxima a presentarse una más.

Pero ¿cómo fue que *Cocina mexicana o historia gastronómica de la ciudad de México* se quedó como el gran texto de historia de la cocina de este país? Por un lado, el tema no estaba trabajado más que por un pequeño círculo de conocedores. Cuando salió la propuesta de Novo sus planteamientos llegaron a más lectores y él se adueñó del tema. Por otro, la envergadura que tenía como intelectual le daba autoridad en los temas que trataba. Su historia fue tomada como verdadera dada la pluma de procedencia y provocó que por mucho tiempo no se hiciera investigación al respecto. En los casi veinte años que siguieron a la publicación de *Cocina mexicana* no se dio a la prensa otra obra semejante.

Una razón más e importante para explicar por qué *Cocina mexicana* tuvo un gran éxito es que se trata de una obra donde no hay cabida para las confrontaciones. Todo parece como ensamblado por la mano del destino que siempre es a favor de ella. Esta posición sobrevivió. Nótese que



Rezando ante la tumba de Fidencio. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com



De todas partes del país llegan a la tumba. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com



El niño Fidencio, su tumba. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

⁸ Véase Paco Ignacio Taibo I, *Encuentro de dos fogones. Historia de la comida criolla en México*. México, Promoción e Imagen Editores, 1992; Jesús Flores y Escalante, *Brevísima historia de la cocina mexicana*, México, Asociación de Estudios Fonográficos, 1994; "La etiqueta mexicana", en *Artes de México*, núm. 36, México, 1997, p. 16; Enrique Krauze (Dir.), *La comida mexicana a través de los siglos*, 10 vols. México, Clío, 1996-1997.

todavía hoy no se acepta la crítica ni a la cocina mexicana ni a sus personajes. Pero lo realmente trascendental para el tema desde el punto de vista académico es la falta de investigación sobre la cocina histórica de este país ya que se citaban las ideas de Salvador Novo como si fueran únicas, verdaderas y definitivas.

El discurso de Novo comenzó a experimentar un abandono. En el presente siglo se le ha citado más como material que marcó una época, es decir, como parte de una revisión bibliográfica, que desde luego aporta datos, pero sin tomar sus ideas sobre la cocina, por ejemplo, en la *Lenta emergencia de la comida mexicana. Ambigüedades criollas, 1750-1800* de quien suscribe y en *El libro de Domingo de Guzmán. Un documento personal del siglo XVII* de María del Carmen León García. Ya no se le cita en *Cocina prehispánica. Recetario* de Barros y Buenrostro, ni en *Las primeras cocinas de América* de Sophie D. Coe aunque es preciso decir que la estrategia de pasar revisión a productos clave de la cocina que esta autora hace es un recurso muy a la Novo. Por último, la serie *Historia de la vida cotidiana en México* en su primer volumen *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España* al abordar el tema de la comida prehispánica apuntala su discurso con otro tipo de fuentes, códices y cronistas.⁹

Más recientemente está ausente en los once documentos de la colección *Recetarios Antiguos* que salieron en el periodo

1999-2003 de CONACULTA y de la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, esto en contraste con los 32 tomos de cocina regional de la colección *Comida familiar* de Barrural que se dio a conocer en 1987 en los que se citaba *Cocina mexicana* en la bibliografía dando la impresión de que leyéndola se podría comprender la cocina de cualquier parte de la República.

Un aspecto que es crucial para lograr que madure el tema de la historia de la cocina mexicana y de mejores frutos es proponer nuevas ideas. Ciertamente que la influencia de Novo se va debilitando, pero también es verdad que no han salido a luz trabajos críticos sobre lo que él escribió. Simplemente se le hace a un lado como para evitar confrontación con uno de los grandes escritores del siglo XX.

Tenemos que terminar de aceptar que la historia de la cocina mexicana es de altibajos y de posiciones encontradas sobre todo debido a su factor autóctono. Por mucho tiempo se consi-

deró indecente y grosero servir especialidades mexicanas en las mesas finas. Esta situación únicamente comenzó a modificarse hasta lograr una aceptación en los tiempos posrevolucionarios cuando comer a la mexicana con maíz, chile y frijol, se volvió parte importante de la cultura y nació nuestro nacionalismo culinario. Tal dinámica se dio precisamente en los años en que Novo comenzaba su adolescencia y se nutría de ideas que posteriormente ensamblaría, pero en un nivel primario. Es necesario hacer una revisión profunda de su trabajo sobre la cocina, así como se hace ahora, por ejemplo, con su colección de sofisticados anillos vistos a la distancia como símbolos de trasgresión y emblema de la libertad de su controvertida personalidad.¹⁰ Está pendiente escribir una historia de la cocina mexicana científica y que no esté atada a viejos modelos para así sustituir el discurso que se le ha hecho durante largo tiempo que aunque bello no corresponde al avance del conocimiento.



La escultura del niño Fidencio al que llegan miles de fieles. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

⁹ "Cocina prehispánica. Recetario", Textos y recetas de Cristina Barros y Marco Buenrostro en *Arqueología Mexicana*, núm. 12, México, Raíces, noviembre de 2002; Sophie D. Coe. *Las primeras cocinas de América*. México, FCE, 2004; Pablo Escalante Gonzalbo "La comida" en *Historia de la vida cotidiana en México*. 1 Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España, México, FCE, 2004, pp. 234-238.

¹⁰ Alfonso Miranda Márquez "Salvador Novo: el Oscar Wilde mexicano" en *Museo Soumaya*, México, diciembre de 2006, pp. 3-6.

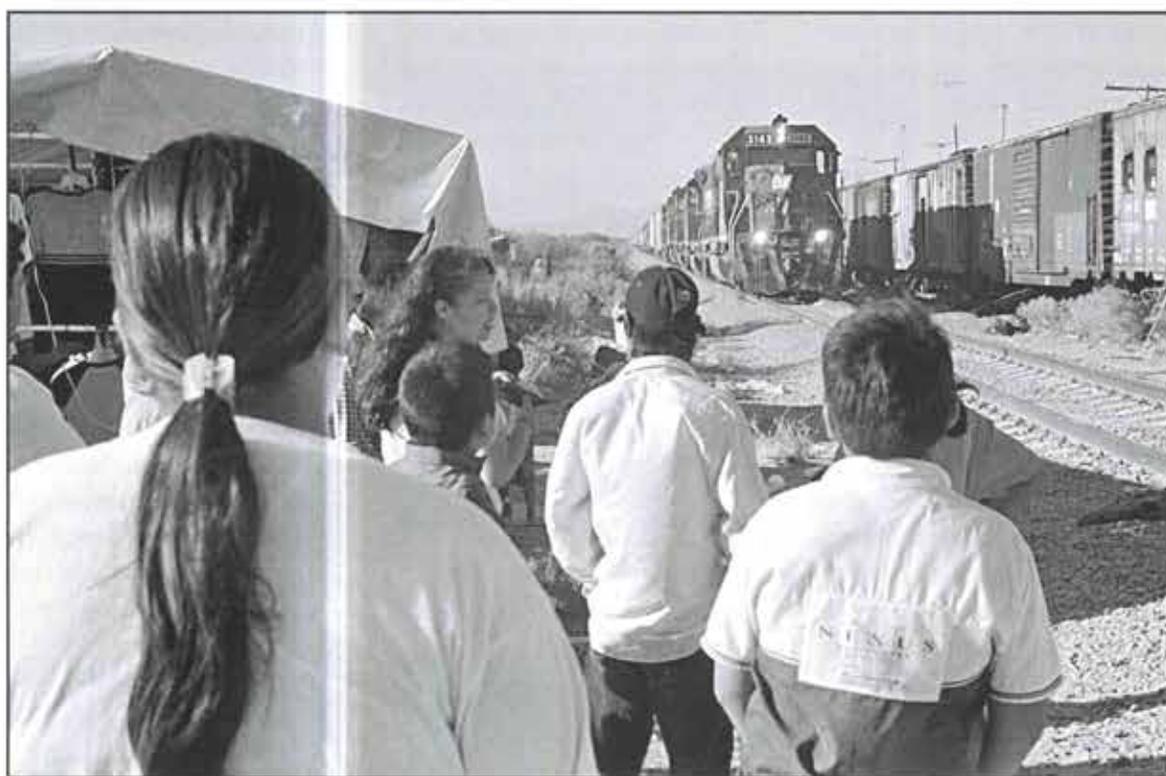
Proyecto: 50 años de adquisición de colecciones en el Museo Nacional de Historia

La colección Fernando Iglesias Calderón

Hist. María Hernández Ramírez

Museo Nacional de Historia

merami55@hotmail.com



El tren en Espinazo, Mina, NL. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

El 27 de mayo de 1942 un periódico de la ciudad de México insertó en sus contenidos la esquila del deceso del señor Fernando Iglesias Calderón, historiador e hijo del político y escritor liberal José María Iglesias y de doña Juana Calderón.¹ En menos de tres semanas el Director del Museo Nacional de Historia recibió un comunicado del licenciado Antonio Álvarez Cortina, Albacea, en el que le informaba que existía un legado a favor del "Museo Nacional de México".

Cinco años antes, cuando había alcanzado las ocho décadas de edad, sabiéndose solo, sin descendencia y poseedor de objetos relacionados con personajes destacados en la historia de México, don Fernando había tomado las debidas precauciones respecto a sus bienes, por lo que decidió donar a la Delegación de Tacubaya su biblioteca formada por 10 mil volúmenes² y al Archivo General de la Nación los papeles de familia. Asimismo, acudió ante el Notario número 26 de la Ciudad de México

¹El Universal, 27 de mayo de 1942.



Señora enferma llegando a Espinaza a curarse. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

con el fin de hacer testamento de diversas piezas de carácter histórico, cuyo beneficiario sería el Museo Nacional.

Es preciso mencionar que al ocurrir el fallecimiento del autor de *Las supuestas traiciones de Juárez*, al Castillo de Chapultepec todavía se le estaban realizando obras de adaptación para ser convertido en Museo, según la disposición emitida por el presidente Lázaro Cárdenas, quien lo había inaugurado -aunque simbólicamente- el 25 de noviembre de 1940, tan sólo unos días antes de concluir su gestión. Los arreglos al edificio, así como el traslado de las colecciones y la instalación museográfica, no impidieron que la donación fuera gestionada para la nueva institución, no obstante que el trámite de su adquisición legalmente aceptada llevó casi dos años, según se explicará a continuación.

Volviendo a la carta con que el Albacea comunicó al Director

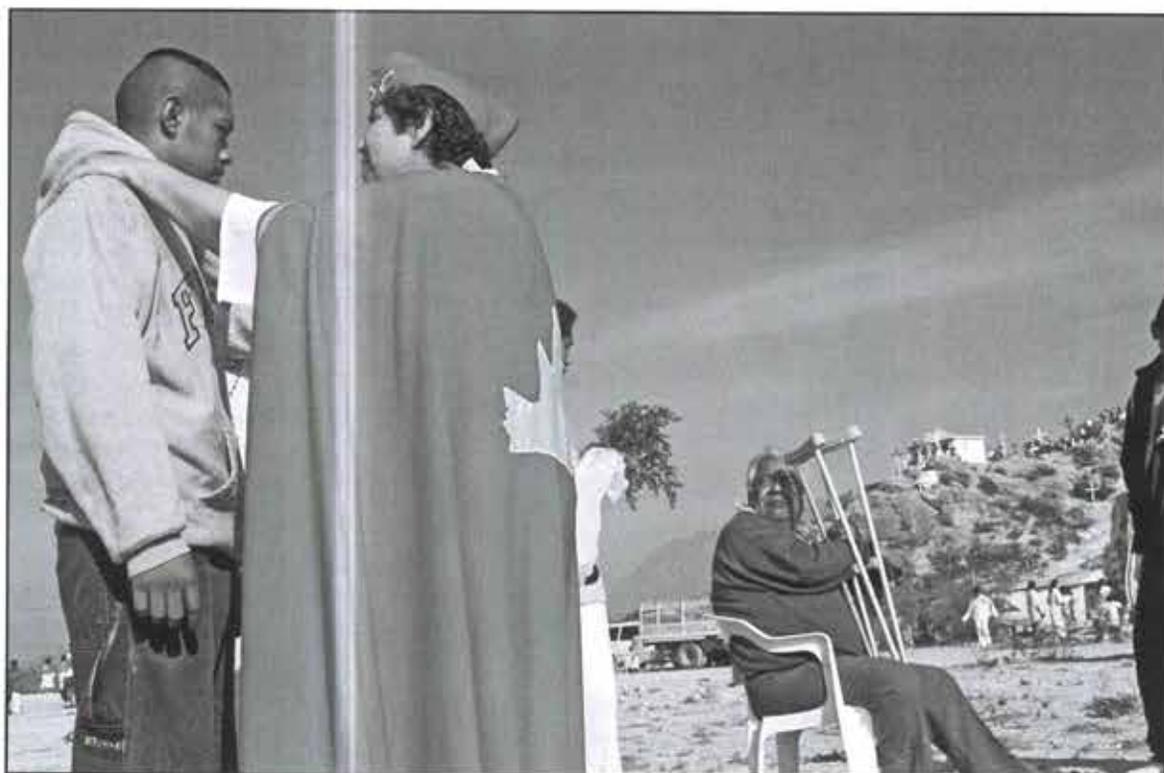
del Museo Nacional de Historia sobre esta donación, observamos que en ella se dijo en qué consistía el legado testamentario y se parafraseó al finado, quien aseguró que las piezas eran:

...los retratos al óleo de mis quintos abuelos don Agustín de Iglesias y Castillo, doña Anna Christina Pablo Fernández; el de mi padre; el de mis hermanos Pepe y Julia, cuando eran niños y el mío, así como los litográficos y fotográficos de mis padres, hermanos, abuelo materno, tíos carnales y primos hermanos, y el de mi tío José Calderón, hecho a lápiz por Melchor Álvarez; y además el álbum de mi madre, su aderezo, reloj y broche regencia, todos de oro con esmalte azul; las bandas de Coronel, de Brigadier y de General de División de mi abuelo materno, así como las águilas (sic) de su uniforme y sus pistoleras de gala; el estandarte del Primer Regimiento de Caballería mandado

por mi tío el señor don José Calderón en su famosa carga de la batalla de Salamanca, en la que perdió heroicamente la vida: las mancuernas de mi padre con el águila (sic) Nacional en camafeo y su bastón de marfil; y mi cruz de Comendador de la Orden Chilena 'al mérito' con su correspondiente diploma; así como el diploma del Jurado Superior de Reconcompensas en la Exposición Ibero-Americana de Sevilla concediéndome medalla de oro, por mis obras históricas.

En dicho comunicado, el Albacea solicitaba también que fuera nombrado un representante del Museo Nacional para que acudiera "a la casa mortuoria" ubicada en Cerrada de la Paz número 11, Tacubaya, Distrito Federal, a fin de que los objetos fueran inspeccionados mientras se corrían los trámites judiciales. El Museo Nacional de Historia comisionó al historiador Jesús Romero Flores, Jefe del Departamento de Historia, quien después de presentarse en aquel domicilio, informó que al revisar los objetos en cuestión, se percató de que se encontraban todos los mencionados por el Albacea, menos un aderezo de oro esmaltado, y que según este último, éste había sido "enajenado" hacía algún tiempo por el mismo señor Iglesias Calderón. Además, el historiador comisionado dijo que en ese momento el señor Álvarez Cortina había ofrecido donar al Museo "...una rica colección de retratos y otros objetos de importancia que no figuraban en el inventario."

² Iglesias, José María, (Coord. Antonia Pi-Suñer Llorens), *El estudio de la Historia*, primera edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 37. Dicho acervo bibliográfico se encuentra bajo custodia y uso de la Biblioteca de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, a la cual hizo entrega el Instituto Panamericano de Geografía e Historia que la conservó por mucho tiempo hasta el año de 2003.



Una cajita o *materia* curando a una persona. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

Al día siguiente de que el señor Jesús Romero Flores rindiera este informe, el señor José L. Herrerías, en ausencia del Director del Museo, el historiador José de Jesús Núñez y Domínguez, hizo este asunto del conocimiento del Director del Instituto Nacional de Antropología e Historia, quien enseguida instruyó se le avisara la fecha en que los objetos serían entregados a fin de comisionar al licenciado Alfonso Ortega, Abogado Consultor del INAH, para que los recibiera con las formalidades legales.

Así, el 6 de julio de 1942, se levantó el acta de entrega, en la cual participaron el licenciado Antonio Álvarez Cortina, en su calidad de Albacea, el licenciado Alfonso Ortega M. Representante legal del Instituto y el profesor Jesús Romero Flores, historiador del Museo. Cabe aclarar que esta operación se hizo con carácter

de depósito, en vista de que el estado del juicio sucesorio aún no permitía hacerla definitiva. Y como se deduce, la lista de piezas recibidas fueron las mismas que don Fernando hizo anotar en su testamento, sólo faltó el adezeo a que el historiador Romero Flores se refirió en su informe y desde luego que la "...rica colección de retratos y otros objetos de importancia que no figuraban en el inventario", prometida por el Albacea, no fueron incluidos. A continuación el director del Museo Nacional de Historia extendió al INAH el recibo correspondiente a esta donación, sólo que como la operación ameritaba el pago de un impuesto, su conclusión se dio hasta el 18 de enero de 1944, cuando el representante legal del INAH comunicó al licenciado Raúl Godoy -quien tramitaba la testamentaria del señor Iglesias Calderón- que según lo

estipulado en la ley orgánica de la institución, ésta no debía pagar impuesto, de acuerdo con su artículo 17, el cual establecía que "los bienes que el Instituto adquiera de instituciones y personas particulares o de gobiernos extranjeros, estarán exentos de toda clase de contribuciones, impuestos o derechos".³

Enseguida describimos las piezas según la lista que se hizo en el acta de entrega y que como se verá, resultaron ser un número mayor que las descritas en la carta dirigida por el Albacea referido:

- 1) Retrato al óleo de los "quintos abuelos" del donante, don Agustín de Iglesias y Castillo, doña Anna Christina Pablo Fernández
- 2) Retrato de José María Iglesias
- 3) Retrato de los niños Pepe y Julia
- 4) Retrato de Fernando Iglesias Calderón

³ AHMNH, 10-476115.85

- 5) Retrato litográfico (o fotográfico) de José María Iglesias y Juana Calderón
- 6) Retrato de sus hermanos, el del abuelo materno, sus tíos carnales y primos hermanos
- 7) Retrato de José Calderón, hecho a lápiz por Melchor Álvarez
- 8) Álbum de la madre del donante, señora Juana Calderón
- 9) "Relox y broche regencia, todos de oro con esmalte azul"
- 10) Bandas de coronel, de Brigadier y de General de División del abuelo materno del donante, el general José María Calderón
- 11) Águilas del uniforme del general José María Calderón
- 12) Pistoleras de gala del general José María Calderón
- 13) Estandarte del Primer Regimiento de Caballería "mandado" por el tío del donante, señor don José Calderón en la batalla de Salamanca, en la que perdió la vida.
- 14) Manguernas de José María Iglesias, "con el águila nacional en camafeo..."
- 15) Bastón de marfil de José María Iglesias
- 16) Cruz de Comendador de la Orden Chilena al mérito, recibida por Fernando Iglesias Calderón
- 17) Diploma correspondiente a la cruz anterior
- 18) Diploma del Jurado Superior de Recompensas en la Exposición Iberoamericana de Sevilla otorgado a Fernando Iglesias Calderón, concediéndole medalla de oro por sus obras históricas

Como se desprende de la lista, el legado testamentario benefició a la institución con casi cincuenta objetos relacionados con diversos miembros de la familia Iglesias Calderón y ascendientes.

Y es probable que el Museo haya tenido en cuenta no sólo que el historiador donante había sido hijo, como ya se mencionó, de José María Iglesias (1823-1891) y de doña Juana Calderón Tapia (1822-1897)⁴, sino que esta última a su vez había sido hija del general José María Calderón (1780-1834), y hermana del Coronel del mismo nombre. El primero fue soldado realista que participó en la guerra de Independencia, habiendo llegado a Coronel del Regimiento de Milicias de Tlaxcala en 1818; Comandante de la Provincia de Puebla en 1822, con el grado de General de Brigada. También fue Diputado al Constituyente de ese Estado en 1824; gobernador interino de Puebla desde el 3 de enero de 1825 y primer gobernador constitucional del mismo estado desde el primero de diciembre de igual año.⁵ Por su parte, el coronel constitucionalista José Calderón participó en la Batalla de Salamanca, considerada como el primer encuentro formal entre los liberales y conservadores en la llamada Guerra de Reforma; en esa contienda del 10 de marzo de 1858, el coronel Calderón murió.⁶

En los meses subsecuentes los trámites continuaron por lo que el director en turno del Museo Nacional de Historia, licenciado José de Jesús Núñez y Domínguez, fue citado a comparecer a las oficinas del licenciado Raúl Godoy. Y a fin de formalizar el trámite, el director del INAH, licenciado Alfonso Caso tuvo que comunicar al Juez Décimo Primero de lo Civil, que el licen-

ciado Alfonso Ortega Martínez, Jefe de la Oficina Legal del INAH, era el representante jurídico del mismo, y que con ese carácter comparecería en la sucesión instaurada por el señor Fernando Iglesias Calderón y en la cual el Museo Nacional de Historia, dependiente del INAH, tenía la calidad de heredero.

A pesar de lo anterior, el licenciado Núñez y Domínguez se vio en la necesidad de establecer contacto con el director del INAH, para comunicarle que el licenciado Godoy se había dirigido al Museo Nacional de Historia suplicándole que se confirmara ante el Juzgado Onceavo de lo Civil, la aceptación del legado, pues, según afirmaba, la sucesión estaba paralizada porque no se había presentado aún ningún representante de la Institución, lo cual hacía que el procedimiento se estuviera demorando. Y por fin, el 3 de octubre de 1942 fue dictado el auto por el que el licenciado Ortega fue reconocido como representante jurídico del INAH, dependencia que entonces tenía sus oficinas en la calle de Zacatecas número 218 y a continuación el Agente del Ministerio Público, Adolfo Sesma, solicitó que se hiciera la declaración de herederos y legatario.

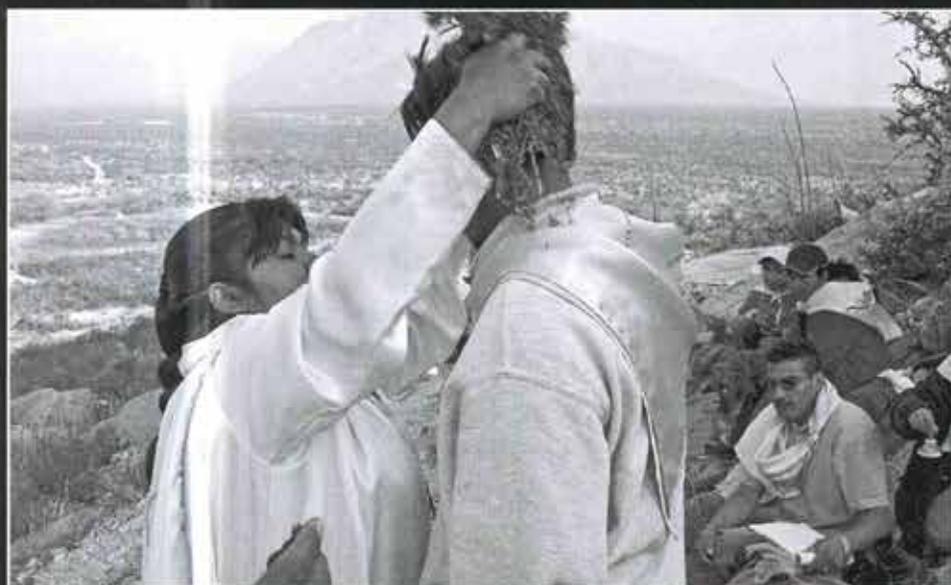
Y es así como a partir de entonces los objetos mencionados permanecieron en el Museo Nacional de Historia, hasta que al conformarse el Museo Nacional de las Intervenciones, varias de estas piezas fueron trasladadas a esa institución.⁷

⁴Sefchovich, Sara, *La suerte de la consorte*, México, Océano de México, p. 151-152.

⁵*Diccionario Porrúa de Historia, Biografía y Geografía de México*, quinta edición, México, Porrúa, 1986, vol.1, p. 437.

⁶Riva Palacio, Vicente, *México a través de los siglos*, México, Editorial Cumbre, 16ª. ed., t. V, 1980, p. 287; *Diccionario Porrúa de Historia, Biografía y Geografía de México*, 5ª. ed., México, 1986, vol.1, p. 437.

⁷Estas piezas se pueden localizar en las Curadurías de: Indumentaria y Accesorios; Pintura, Escultura, Dibujo, Grabado y Estampa; Enseñas, Documentos y Filatelia; Tecnología y Armas; así como en la de Numismática.



En el cerro de la Campana. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com



- Internadas de Chalco. Los efectos del poder en el cuerpo 34
 Josefina Ramirez Velásquez
- Chichén Itzá en la era de la mercantilización mediática 42
 Jesús Antonio Machuca
- Y continúa la polémica. Unidad y diversidad en Mesoamérica 50
 Saúl Millán
- Modus operandi...* o de cómo los etnógrafos recurren
 a la historia y los historiadores a la etnografía 54
 Marina Alonso Bolaños
- Trabajo agrícola y ritualidad: Notas para una reflexión
 sobre la unidad y la diversidad en Mesoamérica 60
 Andrés Medina
- El canon prehispánico 70
 Pedro Pitarch



En el cerro de la Campana, miles de fieles. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com



Besando la cruz. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

Internadas de Chalco. Los efectos del poder en el cuerpo

Josefina Ramírez Velásquez*

El debate sobre el estudio del cuerpo desde la mirada antropológica ha traído, desde hace varias décadas, un renovado interés por su redefinición en virtud de dos cuestiones fundamentales. Por una parte, el cuestionamiento que al interior de la antropología médica se ha generado sobre la manera como hemos aprendido científicamente el *cuerpo* como entidad fija; material sujeto a las reglas empíricas de la ciencia biológica, con existencia anterior y caracterizado por necesidades internas invariables. Ante este postulado que configura el pensamiento erudito de la biomedicina se ha impuesto, como segunda cuestión importante a destacar, una poderosa reflexión que demanda comprender al cuerpo como "una noción problemática" (Vernant, 1989:20) que siguiendo a Foucault (1976, 1977) hoy se reconoce como una entidad con historia. Desde esta perspectiva, una nueva noción de cuerpo, que se viene construyendo en ciencias antropológicas y sociales (Csordas, 1994; Featherstone, *et al*, 1991;

Lock 1993; Scheper-Hughes y Lock, 1987), destaca que éste ya no puede ser considerado como un hecho natural universal, objetivado y desprovisto de intencionalidad e intersubjetividad, en virtud de que estas consideraciones han servido para enmascarar las realidades políticas y económicas que habitan los cuerpos.

Numerosos hechos sociales y culturales ponen de manifiesto cómo el cuerpo vivido, representado y experimentado en una variedad de expresiones como enfermedad, dolor, presencia de diversos trastornos, sujeción y violencia, entre otras, es alterado no sólo en el orden biológico, sino también en el social y en su libertad de ser. Porque las transformaciones que experimenta el cuerpo se generan también en la persona y en el yo, así como en las relaciones sociales, culturales e ideológicas en las que se encuentran inmersos y en una relación dialéctica.

* La doctora Josefina Ramírez Velásquez es investigadora de la Dirección de Antropología Física del INAH.
josefinaram@prodigy.net.mx

La nueva teorización sobre el cuerpo conduce a interpretarlo como *asiento de subjetividad*, lo cual constituye un desafío a las teorías de la cultura en las que mente/sujeto/cultura se despliegan en paralelo y en contraste con el cuerpo/objeto/biología. En este sentido, la resignificación del *cuerpo* también requiere una redefinición de *cultura* que más allá de comprenderla desde una perspectiva semiótica y significativa, de la cual el ser humano es comprendido como productor de sentido, es menester destacar que la cultura no es simplemente un tejido de significados que da identidad a los grupos, sino que también se conforma como *ideología* ya que a menudo las realidades sociopolíticas y económicas se ocultan en pos de ciertas creencias culturales.

En la actualidad el *cuerpo* del cual da cuenta la antropología médica crítica no es más un objeto, es un sujeto con agencia, es decir, que tiene la capacidad de pensar y de actuar negociando y renegociando su realidad. Esta noción construida en el marco del debate generado en la antropología cultural norteamericana que puso en cuestionamiento las representaciones profundamente etnocéntricas que los etnógrafos produjeron sobre las formas de pensar, actuar y nominar que los "otros" hacen sobre sus condiciones corporales, ha conducido al planteamiento sobre el cuerpo múltiple, polisémico, espacio en el cual no sólo se inscribe la cultura y se expresa la sociedad, sino mucho más. Derivado de

ello se comprende como un producto histórico, social, cultural e ideológico, de múltiples ocurrencias, es decir, tiene uso, función, significación y se vive y transforma en la creatividad y en la negación, en la enfermedad, el dolor, la violencia, las emociones y la muerte.

En la antropología norteamericana la noción de cuerpo múltiple es abordada por diversos autores, no obstante, desde mi perspectiva son Lock y Sheper-Huges (1986), quienes delineando el paradigma crítico-interpretivo desde el cual destacan al cuerpo como centro de análisis en tres dimensiones (individual, social, política), aciertan al afirmar que todo conocimiento que relaciona al cuerpo con la salud, enfermedad y sus formas de atención es producto cultural que sufre una renegociación constante.

Reconozco que esta propuesta trae una nueva luz a la comprensión de un cuerpo vivido desde la experiencia, socialmente representado a través de diferentes lenguajes simbólicos y metafóricos y como centro de regulación, disciplina y control.

Desde estos linderos en los que para fines de mi propia reflexión concibo al *cuerpo como un campo de experiencia perceptual de interacciones afectivas y sensibles, por medio del cual los actores construyen su mundo e interactúan produciendo significados, metáforas y, negociando y renegociando sus situaciones en un proceso dinámico*, encuentro potencialmente fértil la noción de cuerpo en su triple dimensión, pues permite explicar las múltiples res-



Ante la tumba de Fidencio. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

puestas que dan los cuerpos ante la cultura como disciplina que mantiene códigos y contratos sociales que domestican el cuerpo individual conforme lo requiere un orden social y político determinado. Adicionalmente posibilita la comprensión de la enfermedad como constructo sociocultural, es decir, como metáfora codificada que constituye el lenguaje del cuerpo y, a éste, como el terreno más inmediato donde se expresan el poder, el sufrimiento y las contradicciones sociales, así como el sitio de resistencia personal y social.

El cuerpo imbuido en los significados sociales, está ahora históricamente situado, y se vuelve no sólo un significado de pertenencia y orden sino también un espacio activo para la expresión de la inconformidad y la pérdida, que desde la perspectiva hegemónica son atribuidas tan sólo al dominio individual.

En consecuencia, desde este discurso no se puede soslayar la manera en que la biomedicina, psiquiatría y psicología intervienen para etiquetar, diagnosticar y controlar, expresiones como nerviosismo, irritabilidad, agotamiento e inseguridad, que pueden explicarse con categorías clínicas como estrés, síndrome premenstrual (PMS), desorden de estrés postraumático (PTSD), desorden de déficit de atención (ADD), trastornos psicogénicos, por citar algunas. De manera tal que la irritación femenina, la hiperactividad infantil o la fobia a la escuela, se formulan, desde la perspectiva hegemónica, como patologías individuales y "síntomas" descontextualizados, que contribuyen a naturalizar y psicologizar las relaciones socioculturales.

Los anteriores lineamientos que he venido poniendo a prueba para explicar el cuerpo inmerso en relaciones de poder (Ramírez, 2002) y el estrés como metáfora que utilizan operadoras telefónicas para explicarse diversos procesos de cambio tecnológico (Ramírez, 2006) me impiden evadir una mínima reflexión crítica sobre un hecho que recientemente ha mostrado en su crudeza como las condiciones de pobreza, sujeción, disciplina y control económico del cuerpo, de sus fluidos y necesidades, pueden manifestarse como un "raro malestar" en cientos de niñas internadas en una institución de educación sin fines de lucro y con espíritu caritativo.

¿Qué hay atrás de lo que en diversos medios de comunicación se ha dado a conocer como el caso de la *Villa de las Niñas*, en Chalco, Estado de México? ¿Cuáles son las razones por las cuales cerca de 600 internas han presentado desmayos, mareos, fiebres, vómitos y dificultad para caminar y hablar? ¿Por qué después de emitirse el diagnóstico de *trastorno psicogénico de la marcha*, simplemente se cierra el caso?

Descripción de los efectos del poder en el cuerpo
Hasta octubre del año pasado la información que se conocía sobre la *Villa de las Niñas*, provenía de la Arquidiócesis de México, promocionándola como institución educativa, localizada en el kilómetro dos de la carretera rural Chalco-Mixquic y dirigida por la madre coreana Margie Cheong de la congregación de religiosas *Hermanas de María*, cuyo objetivo es brindar educación secundaria técnica, bachillerato y algunos oficios a más de tres mil alumnas de entre 12 y 17 años, que deben tener como características ser de escasos recursos, provenir de lugares marginales y pobres e incluso de grupos indígenas.

En febrero del presente año, se vivió una situación que las religiosas se empeñaron en atender a



La única sobreviviente que asistía al Niño Fidencio, aún sigue curando....

su manera y ocultar durante varios meses, ocurrió que numerosas alumnas fueron cayendo enfermas y los síntomas que presentaban eran desmayos, mareos, fiebres, vómitos, dolores de cabeza y de articulaciones y además dificultad para caminar y hablar. Sin embargo, algunos profesores extrañaron que en sus clases cada vez fuera mayor la ausencia de alumnas sin que tuvieran información alguna por parte de las religiosas, de manera que estas inquietudes se dieron a conocer a través de diversos medios de comunicación.

Pese a la disciplina, excesiva vigilancia que existe en la institución y al ocultamiento que hicieron de las enfermas, alumnas y profesores preocupados por lo que estaba sucediendo pudieron advertir que aquellas aquejadas por el "raro mal" eran ocultadas en el sexto piso de cada uno de los edificios y otras más habían salido en ambulancias durante algunas noches.

El problema rebasó los límites de la institución cuando la cantidad de alumnas enfermas lejos de controlarse aumentaba hasta llegar a 600, llamando poderosamente la atención que éstas no podían sostenerse en pie por sí solas. No obstante, tal parece que esta condición y el número de casos no fue la cuestión que lleva a las religiosas a solicitar la intervención de autoridades médicas, sino más bien, el cuestionamiento de algunos profesores sobre los hechos y su posterior inconformidad y denuncia, a diversos medios de comunicación, sobre las formas de trato que daban a las alumnas, tipo de alimentación (escasa y en mal estado) condiciones de disciplina y control excesivo sobre su cuerpo, sus relaciones afectivas y sobre el tipo de activida-

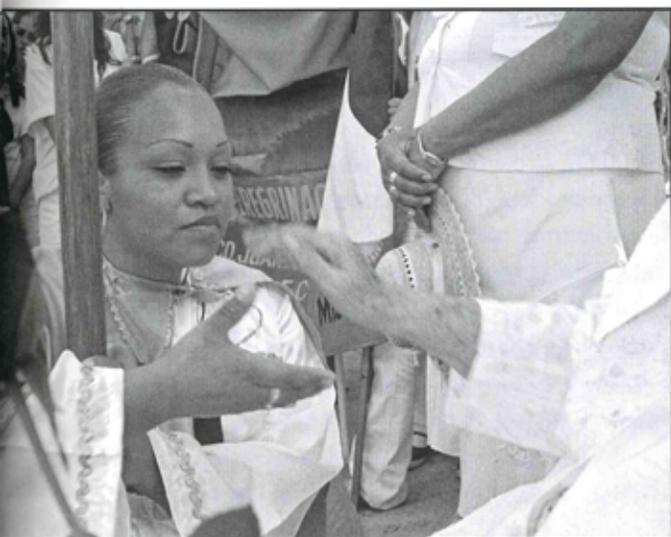


Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

des (físicas, de limpieza de áreas comunes, manualidades), que deben realizar más allá de estudiar.

Ante la sensación de amenaza de la propia situación en aumento, la falta de diagnóstico certero, y la posible revelación de información por parte de los profesores, la directora coreana los despidió aduciendo que ellos eran los causantes de una posible "histeria colectiva".¹

De febrero a la fecha diversos medios de comunicación dieron seguimiento a numerosas personas

involucradas buscando explicaciones, acciones y respuestas.

Los primeros días de marzo, médicos y especialistas de diversas instituciones de salud intervinieron realizando revisiones clínicas y estudios de laboratorio (biometrías hemáticas, químicas sanguíneas, coproparasitoscópico), en busca de un agente biológico, dado que en un primer momento las propias autoridades religiosas y administrativas manifestaron preocupación por considerar la enfermedad como infecto-contagiosa. Sin embargo, el temor de que en efecto el problema pudiera ser generado por una bacteria, llevó a la directora del plantel a desechar en el tiradero municipal de Temamatla, Estado de México, cientos de miles de sobres de *Kin-light*, polvo comercializado por la empresa Coca-Cola para elaborar bebidas sin calorías y caducado en 2003. Preocupada por ser considerada responsable de la enfermedad de las alumnas, la directora se fue inclinando más por una cuestión psicológica generada, en primer lugar, por "rumores malintencionados" de profesores disidentes y medios de comunicación. Aunque más tarde elabora una explicación más amplia que puso atención exclusivamente en la miseria, carencias afectivas y violencia intrafamiliar de los lugares de origen de las estudiantes.

En virtud de la inexistencia de un dato objetivo (virus, bacteria) de acuerdo con los diversos análisis de laboratorio, la mirada se volvió de lleno hacia una posible afección psicológica y mental, por lo cual el 18 de abril se inician estudios con especialistas en psiquiatría infantil de instituciones públicas que aplicaron más de dos mil cuestionarios a las internas para detectar posibles riesgos de afectaciones mentales. Para entonces diversos interesados de manera extraoficial consideraban que el "raro mal" podía definirse como "*trastorno psicogénico de la marcha*" o "*histeria de conversión*".

Entre tanto, de los diversos lugares de origen de las internas se aproximaron numerosos padres de familia, quienes esperaron en la puerta del internado para saber si sus hijas estaban afectadas y cuándo se las podían llevar. Las imágenes de diversos diarios y medios de comunicación mostraron a niñas y adolescentes que salían de la institución cargadas por sus familiares. En algunas se podía observar con

¹ Las razones del despido de profesores se dieron a conocer en *La Jornada* (06/04/2007) a partir de declaraciones hechas por la Directora Margie Cheong en las que destaca que los profesores indujeron a las alumnas a hablar sobre las condiciones en las que vivían creando con ello la supuesta "histeria colectiva". En respuesta a tales declaraciones, los profesores despedidos ("*El Correo Ilustrado*" de *La Jornada* 08/04/2007) se deslindan de la responsabilidad adjudicada y exigen la intervención de alguna institución de salud pública.

claridad la debilidad de sus piernas, pero curiosamente, los rostros sin pena. Este dato, advertido no sólo por mí que he seguido el rastro de todo medio informativo que ha dado cuenta del problema, sino por los propios comentaristas de noticias, hizo posible que algunos de ellos minimizaran el problema señalando el aspecto "psicológico" como si esto pudiese ser algo que sólo se maneja desde la voluntad personal. De esta manera se entiende el comentario de la suplente de Carmen Aristegui en su programa matutino, cuando aquellos días de las vacaciones de abril, al ver salir a las niñas medio caminando, indicó "que curioso hasta parece que se hacen las enfermas". Médicos que atendieron a algunas niñas en diferentes hospitales advirtieron sorprendidos que fuera del internado los síntomas desaparecían prácticamente.

Pero el problema encierra aún numerosas incógnitas y además ha tenido repercusiones desfavorables para muchas de las adolescentes que fueron llevadas a sus lugares de origen, ya que, debido a la mala información, a los rumores o, a la manera en que los grupos sociales responden ante conductas "extrañas" o el temor al contagio, algunas de las niñas enfermas fueron marginadas y etiquetadas como "histéricas" sufriendo el rechazo en sus comunidades. Ante ello los padres con sus hijas tuvieron que volver a solicitar el reingreso a la institución.

De acuerdo con la Secretaría de Salud fueron entre 280 y 300 las niñas que abandonaron el plan-

tel, cifra que no coincide con la que da la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México que afirma que fueron 1600 las que salieron de la institución y 500 las que han regresado.

En este proceso, en el que las alumnas afectadas fueron recogidas por sus familiares y llevadas a sus lugares de origen, hubo reacciones diversas. Algunas decidieron dejar el internado y sólo volver por sus documentos, otras pensando en acabar sus estudios solicitaron su reingreso aún cuando no estaban conformes con las reglas de la institución y el tipo de trato recibido por las monjas. Pero las autoridades de la *Villa* decidieron a quienes impedir la entrada, sin ningún criterio establecido.

Y dado que alguna parte de la sociedad se interesa por las injusticias sociales, por el maltrato a los infantes, a las mujeres, por la falta de democracia y los efectos del poder en las grandes masas sin poder, hubo quienes dimos seguimiento al caso y pudimos expresar nuestra indignación gestada desde el primer día en que se dijo que la epidemia era resultado de una cuestión psicológica de las niñas, imputable al cuerpo individual, empobrecido y violentado desde su cuna de origen.

El informe oficial emitido por la Secretaría de Salud el 18 de junio confirma que las niñas fueron diagnosticadas con "*Trastorno Psicogénico de la Marcha*". Trastorno según dijo Victor Manuel Torres, Subdirector de Epidemiología de la Secretaría de Salud del Estado de México puede ser desencadena-



En el píruel, entrando a Espinazo, un *cajita* o *materia cura* a un niño mientras los músicos tocan. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com



Un cajita o materia curando a un niño. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

do por un estrés común, no es contagioso, ni es provocado por maltrato físico o por intoxicación. Esto quiere decir, como se apresuró a destacar el presidente del Colegio de Abogados Católicos de México, Armando Martínez Gómez,² que en el informe final del caso del internado *Villa de las Niñas*, las autoridades quedan libres de cualquier responsabilidad en el problema de salud que éstas presentaron. Con ello, como señalaron diversos medios de comunicación, se cierra el caso y lo único que queda es un diagnóstico que posiblemente traiga como resultado la medicalización, o tal vez el estigma, la exclusión, el castigo o una mayor vigilancia de los cuerpos aunque no para el bienestar sino para el control.

Pero intentando responder qué hay detrás de este diagnóstico en el que el saber de la biomedicina y sus especialidades se pone al servicio del poder de la institución, para exonerarla de toda responsabilidad, y ocultar la manera en que tras la bondadosa idea de brindar educación a pobres desposeídas, y desde creencias religiosas que buscan conducir por el camino del *bien a las niñas*, lo que hemos visto apenas son pequeños indicios de los efectos del poder en el cuerpo.

Gracias al "*trastorno psicogénico de la marcha*", que desde mi perspectiva es un lenguaje del cuerpo, hoy estamos conociendo pequeñas revelaciones de niñas, cuyas piernas temblorosas e imposibilidad para hablar, les permitió salir del encierro, mirar el exterior, ser atendidas por médicos, ser escuchadas y abrazadas por sus familiares. Afuera ellas han hablado, sobre todo aquellas que no quisieron volver por decisión propia y las que fueron excluidas, según la directora, por haber desprestigiado al internado al hablar con la prensa sobre sus problemas.

Hoy conocemos revelaciones de aquella niña que escribía cartas que tiraba al exterior del internado con el fin de pedir ayuda, su negativa a volver se funda en las presiones, los castigos y el hambre que dijo sufrir.³ Me pregunto ¿por qué? si a decir de las autoridades todo está bien ahí adentro.

Sabemos que algunas alumnas que presentaron los síntomas del hoy diagnosticado "*trastorno psicogénico de la marcha*" y ya no fueron aceptadas en la institución, destaparon lo que de alguna manera muchos suponíamos que se encerraba en las paredes del internado, pero no había elementos para hablar de ello. Las jóvenes denunciaron a la pren-

² *La Jornada* 15/06/2007, "Exoneran a Hermanas de María, en caso Villa de las Niñas".

³ *Excélsior* 01/04/2007, "Enfermas de histeria y soledad".

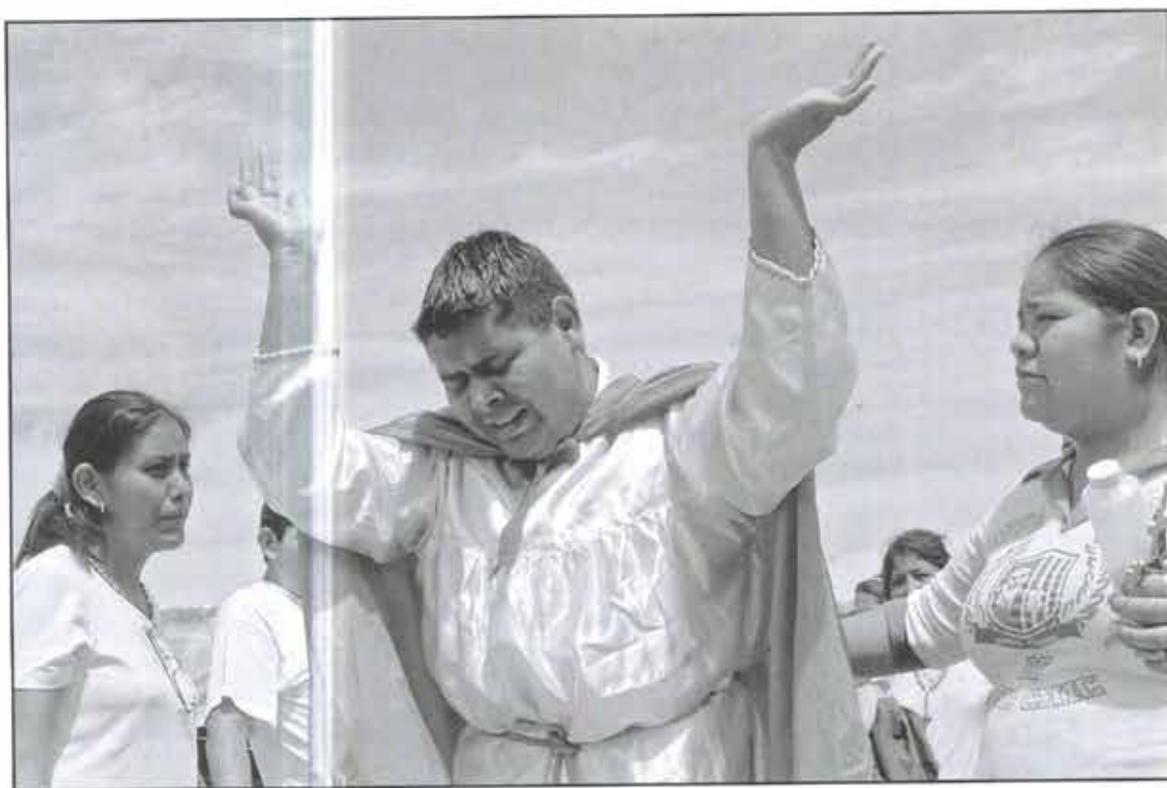
sa⁴ que eran obligadas a realizar largas jornadas de trabajo maquilando prendas de vestir, desde sus propios uniformes, hasta ropa deportiva y de bebé, toallas, tarjetas, bordados, tejidos y diademas. Todo ello se vendía por las religiosas y las alumnas sin recibir algún pago. ¿Podemos pensar que esta es una explotación velada, o que para dar gracias a Dios y a las monjas ellas deben trabajar exculpando de esta manera su condición de pobres?

También se han manifestado profesores, algunos tan sólo mencionando la rigidez de la institución y la extrañeza de algunos sucesos. Un ex profesor ha proporcionado su mirada⁵ destacando que el internado es peor que una cárcel ya que las alumnas viven en un completo aislamiento, no tienen contacto con sus familiares por teléfono y su correspondencia es revisada por las monjas. Los temas de estudio son censurados si tienen contenidos políticos o si refieren a la desnudez del cuerpo. A través de su mirada, sabemos que no hay maltrato físico expreso, pero sí una vigilancia extrema sobre el cuerpo, se controlan los afectos y se impide el contacto cercano entre alumnas y entre profesores y alumnas. No

obstante, la necesidad de explicarse ciertas condiciones corporales llevó a algunas alumnas a acercarse a sus maestras para preguntar por la ausencia de su periodo menstrual. El profesor conjetura que las monjas les daban algún brebaje o medicamento coreano para que dejaran de menstruar.

Después de leer tal información, me pregunté varios días ¿por qué les impiden menstruar? Intenté una explicación foucaultiana al pensar en la represión de la sexualidad, e incluso en la creencia católica de los fluidos pecaminosos que el cuerpo femenino debe ocultar, pero al pensar en la ausencia de la menstruación como economía, consideré inmediatamente que la amenorrea resuelve el problema económico que resulta al tener que atender a una población de más de tres mil alumnas con dotaciones de toallas sanitarias. Entonces me indigné, por la mezquindad de aquellas que pregonan la caridad y el amor al prójimo.

¿Cómo podemos descifrar la solicitud de ayuda escrita en una carta que nunca encuentra destinatario? ¿Cómo debemos entender las violaciones al cuerpo? ¿Cómo podemos explicarnos que la confi-



Un cajita o materia en trance recibe la fuerza del niño Fidencio. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

⁴ *La Jornada* 21/07/2007, "Al amparo de Marta Fox: Monjas en explotación infantil. Ex alumnas de Villa de las Niñas denuncian explotación".

⁵ *La Jornada* 11/04/2007, "Villa de las Niñas, en manos de 'fanáticos': ex profesor".



Pidiéndole algo a Fidencio. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

guración del cuerpo ideal que busca la institución (estudioso, productivo, dócil, útil) homogeneizado, o más bien despersonalizado; figura que parece repetirse, que a fuerza de las mismas características, mismo uniforme, mismo corte de pelo, pierde toda posibilidad de expresión individual, pero gana a través de la enfermedad, una expresión colectiva?

¿Es posible interpretar el trastorno psicogénico de la marcha, como parte de una compleja negociación de la realidad en la que las alumnas afectadas están reaccionando corporalmente ante la férrea disciplina de la institución?

De la crítica a la producción de etnografías

El trastorno psicogénico de la marcha puede comprenderse como lo ha postulado Young (1982:275) como un objeto deshistorizado y descontextualizado ya que pareciera que desde el punto de vista de la epidemiología como mirada hegemónica, el fin último es el diagnóstico y la medicalización, e incluso la culpabilización de la propia víctima, una vez que el diagnóstico se asume como producto de la *psique* y exime de toda responsabilidad a las autoridades y en consecuencia aparece sin contexto.

Desde la antropología médica se ha criticado severamente cómo el saber hegemónico sobre la enfermedad y sus causas, termina sólo por patologizar las relaciones sociales y no se interesa por explicar los significados culturales específicos, ni la manera en que se produce la enfermedad. En la actualidad al lado de este planteamiento se cuestiona también que los antropólogos se queden en la crítica teórica y no actúen ante las realidades conflictivas que habitan los cuerpos. Es decir, es necesario aplicar esa mirada crítica en situaciones específicas generando etnografías que permiten entender la complejidad de los fenómenos.

Investigar los determinantes del padecimiento y su consecuente constitución como epidemia psicogénica implica describir y analizar la *Villa de las Niñas* como una institución total (Goffman, 1994), que viola los límites personales que el individuo ha trazado entre su ser y el contexto, pero además, exige recuperar el punto de vista de las enfermas para comprender la manera en que el poder penetra los cuerpos (Foucault, 1978) a través de los discursos, normas, exigencias, que se proyectan desde una jerarquía institucional que adiestra, vigila y sanciona pero, al mismo tiempo, crea puntos de resistencia que corren por minúsculos circuitos de comunicación entre las alumnas y se representa finalmente como lenguaje del cuerpo.

Bibliografía:

- CSORDAS, T. J., *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge University Press, 1994.
- FEATHERSTONE, M., M., Hepworth, and B. S. Turner, *The Body: Social Process and Cultural Theory*. London, Sage Publications, 1991.
- FOUCAULT, M., *Vigilar y Castigar*, México, Siglo XXI, Ed., 1976.
- _____, *La Historia de la Sexualidad. La Voluntad de Saber*, México, Siglo XXI, Ed., 1997.
- _____, *La Microfísica del Poder*, España, Ediciones La Piqueta, 1978.
- GOFFMAN, E., *Internados. Ensayos sobre situación social de enfermos mentales*, Amorrortu Edit., 1994.
- LOCK, M., "Cultivating the body: anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge", en *Annual Review of Anthropology*, 1993, pp. 22:133-55.
- LOCK, M y Sheper-Hughes, N., A "Critical Interpretative Approach in Medical Anthropology: Rituals and Routines of Discipline and Dissent", in C. Sargent and T. Johnson (eds.) *Medical Anthropology: a Handbook of Theory and Method*. Greenwood Press, London, pp. 47-72, 1996.
- RAMÍREZ, J., "El Cuerpo como campo de análisis antropológico" en *Diario de Campo*, No. 47, México, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, septiembre de 2002, pp. 28-29.
- _____, El estrés como metáfora. Apuntes y resultados de un estudio antropológico con un grupo de operadoras telefónicas. *Diario de Campo. Cuaderno No. 4, Ritos de Paso*, México, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, julio, 2006.
- SCHAPER-HUGHES, N y Lock, M., "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work" in *Medical Anthropology. Medical Anthropology Quarterly*. 1: 6-41, 1987.
- VERNANT, Jean-Pierre, "Dim Body, Dazzling Body", in Michel Feher, ed., *Fragments for a History of the Human Body, Part I*, New York Zone, pp. 18-47, 1989.
- YOUNG, A., "The Anthropology of Illness and Sickness" *Ann, Review of Anthropology*, 11: 257:85, 1982.



Ante la tumba en trance. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

Chichén Itzá en la era de la mercantilización mediática

Jesús Antonio Machuca*

¿Una nueva forma de patrimonializar?

La campaña del suizo-canadiense Bernard Weber, que ha promovido las nuevas *Siete Maravillas del Mundo* y ha provocado las reacciones más encontradas (que van desde el entusiasmo publicitario hasta la crítica, pasando por la subestimación de la importancia de esta empresa), no pasaría de ser el capricho de un multimillonario excéntrico, si no fuese porque es el que se encarga de emprender una estrategia del capital internacional (que ve en el desarrollo del turismo su modalidad más adecuada como sector privilegiado para la orientación de las inversiones), con el propósito de incorporar el patrimonio mundial en su esfera, asegurándolo como fuente de ganancia.

Ello da cuenta también de la concepción que los sectores dominantes internacionales, nacionales y regionales se han formado de la riqueza cultural del mundo. El objetivo, ha sido ocasión para lograr alianzas inhabituales entre corporaciones multinacionales (Televisa, Coca Cola, entre otros) y gobiernos (inclu-

yendo China y Brasil), así como el de México abiertamente comprometido como promotor incondicional de esta empresa. Se ha logrado además la articulación de los sectores de la economía de servicios y la comunicación, el sector mediático, agencias turísticas, de viajes, empresas hoteleras y aéreas.

Desde luego, también nos muestra la naturaleza y orientación de estas empresas, instituciones y sectores de gobierno. Para estas fuerzas, el patrimonio cultural representa ante todo un recurso susceptible de ser explotado; un conjunto de bienes en los que el *prestigio simbólico* y la *utilidad comercial* se confunden. En efecto, a nivel social se imbrican y fusionan de manera que no se puede distinguir uno de la otra.

Esta campaña presenta además ciertas características, cuyo significado va más allá de lo que hasta ahora se habría atrevido -en un sentido puramente económico- el sector empresarial en relación con el patrimonio cultural, además de que descubre un hecho que no deja de ser inquietante.

*El maestro Jesús Antonio Machuca Ramírez es investigador de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH.

Ciertamente, según el enfoque del análisis histórico social, el proceso mediante el cual una parte de los valores culturales producidos por la humanidad, pasa a ser considerada como un objeto de admiración, así como altamente representativa, supone un complicado proceso de luchas y confrontaciones entre clases sociales con sus respectivas visiones, a través del cual se da una depuración y decantación por la que ciertos bienes adquieren un valor simbólico especial. Al consolidarse ciertas formas de hegemonía, estos bienes son reconocidos y consagrados como representativos de la nación y a veces de la humanidad, cuando su valor es reconocido universalmente.

A su vez, los propios estados nacionales han intervenido en la *selección* y decisión para que determinados bienes pasen a formar parte del legado cultural representativo de un país. Ello es especialmente notorio en la etapa de los nacionalismos. Durante ese período, se ha considerado al patrimonio como la garantía y la imagen misma de la nación, por ello es que el propio Estado ha buscado revestirse de su forma prestigiosa.

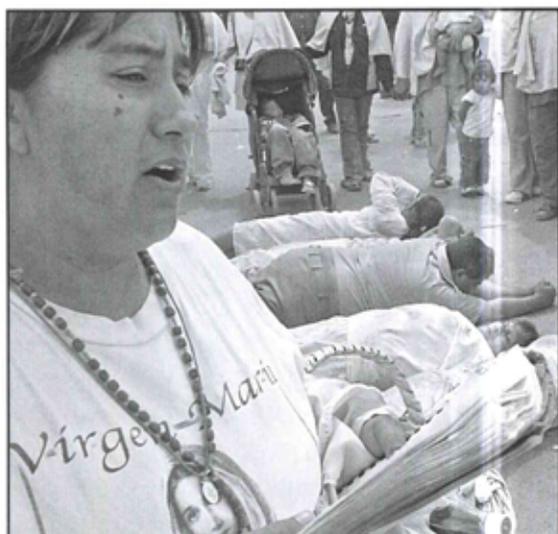
Todo lo anterior da cuenta de que el proceso mediante el cual un bien cultural pasa a convertirse en un exponente emblemático, constituye un fenómeno complejo en el que interviene una multiplicidad de factores. Sin embargo, en la actualidad, podemos advertir que se ha operado un cambio sustancial. Ante todo, en primer lugar se pone de

manifiesto un fenómeno de *patrimonialización* consistente en una proliferación de sitios, colecciones, monumentos, a los que -de manera inaugural- se dota de un carácter especial en un contexto de renovada significación e incluso de aprovechamiento económico para una comunidad, como pueden ser ciertas plazas públicas, centros históricos, incluso islas como la de Taquile en Perú y hasta ciertas regiones asociadas a la producción tradicional como el paisaje del agave en el estado de Jalisco, la promoción de la cultura otomí-chichimeca en el estado de Querétaro, la plaza de Marruecos o la región de la "lavanda" en Francia. Todo ello ocurre de manera paradójica y como respuesta a tendencias uniformizadoras de la globalización mercantil y urbana.

En segundo lugar, podemos ver cómo la disponibilidad de la oferta que prevalece en el mercado, particularmente ante la diversificación de los bienes, se ha traspuesto al ámbito de la cultura. Algunos programas ofrecen el patrimonio cultural como una especie de presentación *a la carta* y en determinados casos las agencias de turismo *recrean* rituales con fines comerciales. O bien, como sucede ahora, se confiere un rango especial a ciertos monumentos por parte de los grupos de interés del turismo mundial que representa Bernard Weber, valiéndose de una *votación* promovida desde los centros empresariales mundiales, para decidir sobre aquello que ha representado un proceso histórico complejo de producción simbólica en las sociedades.



En la puerta de la casa donde descansan los restos del niño Fidencio. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com



La patrimonialización a la que se asiste en Chichén Itzá, promovida desde fuera del contexto cultural nacional, aunque secundada incondicionalmente por el gobierno y los grupos del poder económico y político estatal, tiene un carácter espurio y difiere radicalmente de la construcción sociorepresentacional y la conciencia histórica que ha hecho posible la apropiación identitaria de este espacio por los habitantes.

Un sondeo de opinión global para patrimonializar
La campaña de Bernard Weber, tiene la característica adicional de incursionar en el delicado terreno del ejercicio de la democracia, haciendo aparecer una votación fortuita como si fuese una decisión democrática de tipo global. De este modo, los grupos plutocráticos pueden -gracias a la prestidigitación de los modernos medios masivos y los acuerdos privados entre ciertos gobiernos y sectores empresariales- recurrir a procedimientos de amplia participación que pasan por democráticos para legitimar sus objetivos. La ciencia política ha definido a la hegemonía como la combinación de consenso y represión. Aquí, en cambio la fórmula de legitimación de la campaña que dio lugar al otorgamiento del título de Chichén Itzá como maravilla del mundo, ha sido la de: poder económico más consenso mediático.

Lo anterior hace que nos preguntemos ¿por qué los promotores de la campaña de las "Siete Maravillas" establecen que una decisión tan importante -que debía haber presidido o antecedido un organismo ampliamente reconocido como UNESCO- se lleve cabo mediante un voto mediático y no un proceso por lo menos de consulta razonada entre amplios sectores de la población mundial, incluso para decidir si ello vale la pena o no?

Y en segundo lugar, ¿quién lo acredita para decidir que un determinado porcentaje de los recursos que se recaben, tiene que invertirse -según lo ha declarado- en la restauración de los budas de Bamián?

De cualquier manera no podemos soslayar el fenómeno eminentemente sociológico por el cual una iniciativa supuestamente personal, ha permitido convocar a cerca de cien millones de electores de todo el mundo. Con ello, el propio fenómeno de patrimonialización, ha tomado un derrotero y forma inesperados en el sucedáneo de la publicidad.

Las "Siete Maravillas" de la Antigüedad definidas por Herodoto, fueron consideradas mucho tiempo como un hecho, algo dado que no se cuestionaba, ya que parecían hacerse reconocer por su propia evidencia. De ello, la nueva iniciativa se desprende de esa representación sin ruptura de continuidad aparente. No obstante establece un parteaguas por la manera como ahora se constituye al nuevo símbolo (una vieja forma de selección para un nuevo fin mercantil). No deja sin embargo de sorprender que la convocatoria calcada sobre el molde de un viejo esquema de consagración, haya entusiasmado tanto.

Lo anterior no tendría mayor interés que el de una mera curiosidad, de no ser porque a partir de ello se ha suscitado el entusiasmo y expectativa de amplios sectores de la población, enfrascados en una especie de competencia que compromete incluso el orgullo nacional. Lo insólito es que alguien que se presenta desde una posición aparentemente neutral, haya asumido la posición arbitral en la contienda que él mismo ha suscitado, para decidir que una votación es lo que va a consagrar la excelencia que le será conferida a tales bienes.

Por otra parte, esta votación sería sólo la confirmación de algo decidido de antemano (ya que únicamente sancionaría cuáles serán los monumentos que ocuparán el lugar privilegiado), no así la selección de las candidaturas y la excelencia conferida a tales bienes por encima de otros. No fue tampoco por votación que se propusieron nuevas maravillas.

Ello da cuenta de que -pese al aparato de opinión montado para generar la impresión de un consenso mundial- los agentes del mercado y la publicidad pretenden establecer hoy las reglas, procedimientos y criterios de validación sobre lo que -a su juicio- es lo importante culturalmente para la humanidad y se erigen *de facto* en autoridad suprema para decidirlo.

Un rasgo distintivo de esta campaña, es que sus promotores han recurrido a disponer de un procedimiento propio de la vida política, como es el de la votación, con el fin de legitimar la acción empresarial sobre la cultura y establecer un nivel de su cotización.

Ante lo insólito de este hecho, se nos ha ocurrido imaginar que algo así hubiera podido ser un experimento que tuviese como fin el de desmascarar ciertas apariencias y demostrar que la población mundial se halla dispuesta a aceptar sin reserva cualquier oferta de ilusión que se le presente; una prueba de ello, habría sido la de hacerla votar en una especie de plebiscito mediático global en torno de una estrategia de mercado, pero que carece de consistencia tratándose de valores identitarios genuinos. Asimismo, demostrar que un procedimiento mediático -como el inaugurado- puede llegar a sustituir formas democráticas de decisión, evitando sus inconvenientes.

De hecho, dicha campaña demuestra que efectivamente se puede manejar mediáticamente a una especie de electorado en el plano mundial para potenciar y legitimar ciertas estrategias de mercado. Ahora vemos que una votación que se presenta como si fuese la apelación a un consenso universal (algo tan anhelado a lo largo de la historia por causas más dignas), se hace por motivos del negocio de unos cuantos.

Lo cierto, sin embargo, es que la campaña de Bernard Weber ha tocado una fibra sensible de la gente, al ofrecer como posibilidad el ilusorio encumbramiento de un bien nacional a maravilla universal. Se quiere en fin, hacer valer este procedimiento, como el medio para dar por hecho que la

población mundial ha decidido efectivamente consagrar las siete obras que son más importantes para la humanidad.

Lo que prefigura esta réplica burda de escrutinio universal (la cual ahora se pretende imitar a escala nacional para decidir sobre trece *nuevas maravillas*), es el anuncio de algo más inquietante: en primer lugar, la posibilidad de que mediante el mismo procedimiento por el cual se mide el *rating* de un programa televisivo se puede inducir una decisión de alcance mundial, sin haber pasado por un debate ni reflexión previos; en segundo lugar, que se puede hacer tomar esa decisión aún si la población realmente no lo ha querido y que se puede consumir en función de los propósitos más frívolos.

La mercantilización a partir del prestigio

Millones de personas han acudido a votar, motivadas por el orgullo nacional y la ilusión de grandeza, sin añadir algo nuevo, más que retomar una vieja forma de selección de las obras de la humanidad con fines que, desde luego son de naturaleza netamente mercantil. El otorgamiento de un *certificado* concebido desde fuera de los países (y recibido sin objetar en el caso de México por el propio titular del INAH), forma parte de un conjunto de acciones en las que se han comprometidos los propios gobiernos.

Si el prestigio que suponía el reconocimiento de Chichén Itzá por parte de la UNESCO como Patrimo-



Haciendo penitencia después de viajar decenas de kilómetros. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

nio de la Humanidad ya tenía implicaciones turísticas, la estrategia de la campaña de las *Siete Maravillas* es directa, abierta y descaradamente lucrativa; pretende rodear de una cualidad singular a un bien que, sin embargo no ha sufrido cambio alguno que lo motive. Resulta claro que el reconocimiento de la UNESCO no ha sido suficiente para lo que se espera de su puesta en valor, por lo que la estrategia de los sectores transnacionales ha tomado un cariz más agresivo, ideando una fórmula de supremacía y excelencia a la medida de las expectativas económicas puestas en estas creaciones.

La idea de relanzar los monumentos representativos que ya se han puesto en valor, hacia una competencia por la optimización de rangos de prestigio, parece responder a la intención de mostrar que *el patrimonio* (en este caso el monumental) es una fuente de utilidades que no se agota, o no se ha aprovechado todo lo que puede dar de sí. El propósito de la campaña, supone ante todo una intensificación de la afluencia turística ante el redimensionamiento de los monumentos. Esta es la forma mediante la cual son incorporados plenamente en

la lógica del mercado: se amplían, multiplican e intensifican los usos (físicos y mediáticos) de producción imagen y objetos-mercancía, así como de actividades que incluyen la dimensión del espectáculo.

Un ejemplo de ello es la ampliación de los horarios de visita a recorridos nocturnos. Dadas las limitaciones de capacidad de la zona, las medidas que se toman para canalizar los flujos masivos de visitantes, ocasionan su alteración, como se ha hecho patente en el caso de Tulum, convertido en una zona literalmente acosada y cercada por la codicia de los hoteleros que buscan anular el decreto de área de protegida.

Con la proclamación de Chichén Itzá, los sectores de la política y el empresariado, ocuparon la zona para celebrar como si fuera nacional un triunfo que es el menos nacional de los logros. Políticos, funcionarios y empresarios ven en el patrimonio cultural un nuevo objeto de codicia. Ya puede columbrarse de forma inducida, como una promoción, la avalancha de un turismo masivo, cuyo significado inmediato es el monto de los ingresos monetarios que arroja.



Una forma de pagar una manda es arrastrándose. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

¹ Lash Scott y Urry John, "Economías de Signos y Espacio" (sobre el capitalismo de la posorganización), Buenos Aires, Argentina, Edit. Amorrortu, 1998, pp. 33, 173 y p. 370.



La gobernadora de Yucatán se ha propuesto lograr una marca (a manera de un récord *Guinness*) de tres millones y medio de visitantes a Chichén Itzá, siendo que con poco más de un millón anual llega a un nivel de afluencia preocupante. Sin embargo, las autoridades encargadas de la zona, no ven la necesidad de establecer su límite.

Es factible que, como sucede con todo fenómeno de flujo de inversiones de capital, la promoción de las Siete Maravillas suscite una considerable afluencia de visitantes en una etapa inicial y luego se *normalice* al descender su nivel. Sin embargo, ciertos impactos sobre las zonas pueden ser irreversibles.

Macchu Picchu; Petra; la Gran Muralla China; el Taj Majal; el Cristo de Río; el Coliseo de Roma y Chichén Itzá, han sido investidos de un rango mayor de prestigio; de un valor publicitario inducido, cuyo correlato es el de un valor económico acrecentado a expensa suya, con el deterioro que puede ocasionar. Aún si la actitud de los visitantes hacia estos sitios fuese de reverencia, cuando la frecuentación masiva se convierte en un factor económico, el fenómeno adquiere otro carácter. En estos casos, quienes lo promueven, *buscan obtener en el prestigio, una fuente de ganancia extraordinaria.*

La preocupación por los impactos no es injustificada. Macchu Picchu, por ejemplo estaría recibiendo por lo menos más de medio millón de visi-

tantes (ascendiendo a cinco mil diarios) de los que actualmente recibe Chichén Itzá. Presentando además una mayor vulnerabilidad debido a su ubicación (tanto del sitio como ambiental).

Se trata sin duda de una medida publicitaria de gran alcance, cuya promoción global se sustenta irónicamente en el imaginario nacional patrimonial. Ya lo ha dicho Tía Viering, la portavoz de Bernard Weber: "Hay algunos grupos que expresaron su preocupación por la competencia, pero no existe una mala publicidad" y agregó que "el peor destino para un monumento histórico sería que fuera olvidado". Quizá quiso decir con ello que quedar fuera del grupo elegido no es el peor destino para un monumento, como el de quedar fuera de la esfera publicitaria.

La "marca" como privatización a partir de la imagen

La imagen del templo de Kukulcán, se ha proliferado en los medios y los iconos de camisetas y latas de Coca Cola, lo cual indica que se ha registrado la *propiedad intelectual* de la imagen de Chichén Itzá como una *marca* comercial y un *valor de signo* por el cual se *adhieren imágenes a bienes*.¹ Su *diversificación*, da cuenta de un objeto que trasciende a su propia materialidad y con ello de su grado de aprovechamiento mercantil. La imagen de Chichén Itzá se multiplica, difunde y adquiere una existencia independiente en una multiplicidad de advocaciones mercantiles, por lo que desborda la capacidad de las estipulaciones legales para limitar el uso de la imagen.

Ya no hay distancia crítica entre lo que acepta el visitante como auténtico y lo que se le ofrece. Pensamos que a pesar de todo, Chichén Itzá sigue interesando como tal, sin embargo toda vez que la zona es revestida y aderezada de luces de colores y efectos de sombra prefabricados, nos preguntamos si lo que finalmente logra encontrar el turista en este espacio al que finalmente ha logrado acceder, es el de un monumento que se ha convertido en imagen de sí mismo.

Resulta significativo advertir que, siendo Chichén Itzá una zona integral (que abarca 1,547 has), cuyo valor reside en su unidad como conjunto arquitectónico, arqueológico e histórico, se convierta a su vez en objeto de una *selección* que se concentra de hecho y metonímicamente en el templo de Kukulcan. Este proceso de reducción en lo emblemático, es creemos, lo que caracteriza a la semiotización del capitalismo actual (*op.cit.1*), denota la vigencia de una economía del signo, que reduce - para su eficacia de mercado- a los significantes hasta el máximo posible. El mercantilismo mediático procede por lo tanto a su vez, mediante una economía simbólica.

Acentuación del fetichismo de la cultura como mercancía, debido a su carácter simbólico

El carácter aparentemente autónomo, e inherente a sus propias cualidades, que adquieren las mercancías, y que en realidad se debe a las relaciones sociales que son su soporte, se acentúa en el caso de los bienes simbólicos y culturales que ingresan en el ámbito mercantil, ya que a la transfiguración que adquieren los bienes de mercado, se añade la mistificación de la que suelen ser objeto los bienes culturales en virtud de su naturaleza simbólica y ello repercute a su vez en su valor económico. En concomitancia, el carácter simbólico de los bienes culturales, contribuye a reforzar a su vez el sentido en que -ya de por sí- aparecen tales bienes como mercancías.

La visión pedestre que se tiene del patrimonio cultural (convertido en un *atractivo*) como objeto de las estrategias de mercado y rentabilidad, contrasta profundamente con la pretensión que tienen los mismos promotores de regenerar y dotar de un *aura* particular a los monumentos. Esta cualidad en todo caso, es un aspecto de su capacidad para generar beneficios económicos. En efecto, las relaciones basadas en el mercado impelen a una particular *secularización*.

Esta desacralización del patrimonio inducida por el cálculo del margen de utilidad, no es capaz de producir un sustituto duradero del imaginario social, histórico y cultural que ha venido a reemplazar. Ello resulta especialmente notorio cuando se le compara con la representación sublimada que fomentó el nacionalismo en relación con estos vestigios, durante la primera mitad del siglo XX. El nacionalis-

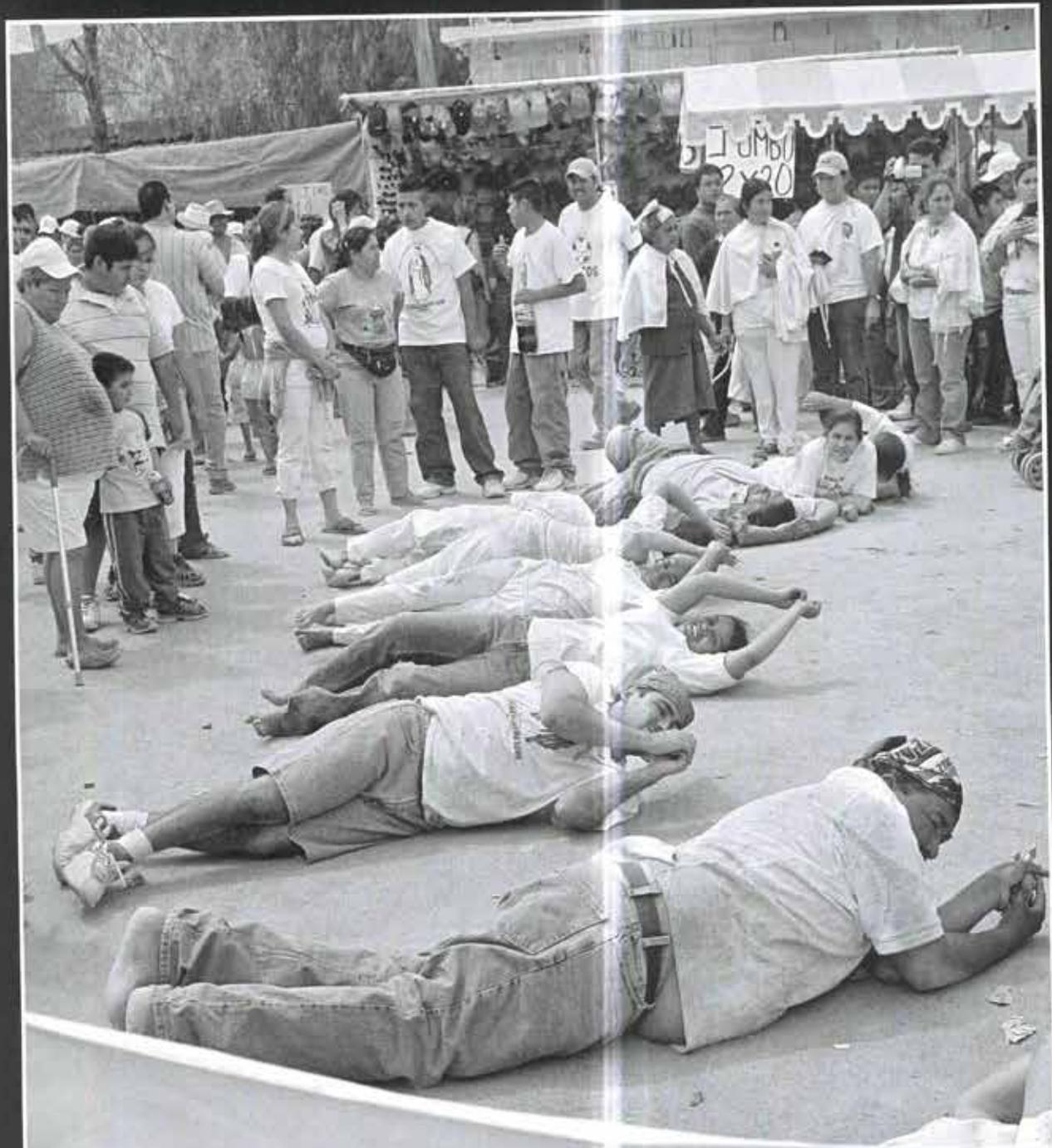
mo, transfiguró lo histórico en ideológico. La forma estereotipada que en cambio presenta actualmente Chichén Itzá, se manifiesta como sobreabundancia; exceso de promoción y abuso de la imagen, para lo cual no requiere de ideología ni de historia.

Hoy en día, la *identidad* que se preservaba en ese núcleo, no puede recomponerse con facilidad si no es a partir de la posibilidad de un magno esfuerzo colectivo dirigido a reconstruir el vínculo social que ha dado cuerpo a la nación y que difícilmente puede asumir el Estado nación en su modalidad actual. Tal vez haya que apelar a una nueva socialidad en el esfuerzo de reanudar y recomponer una unidad de nuevo tipo a partir de todos los niveles de participación, de identidades y propósitos que hacen a la nación de hoy, toda vez que las instancias *representativas* convencionales han dejado de serlo.

El maridaje entre cultura y turismo se ha forjado con la modernidad y de eso han sabido sacar ventaja las fuerzas que impulsan la economía capitalista, al grado de que actualmente, es a partir de una singular fusión entre ambas, como se vislumbran sus tendencias más innovadoras. Para Chichén Itzá será necesario instrumentar un *plan de manejo* basado en una política institucional que defina criterios claros en relación con el turismo, así como dirigida específicamente a la regulación del acceso de los visitantes a la zona; propositiva asimismo en cuanto a las formas de participación de los pobladores de Pisté y otras comunidades cercanas, pero que además cuente con una normatividad actualizada en relación con el usufructo mediático del patrimonio. El reto es grande.



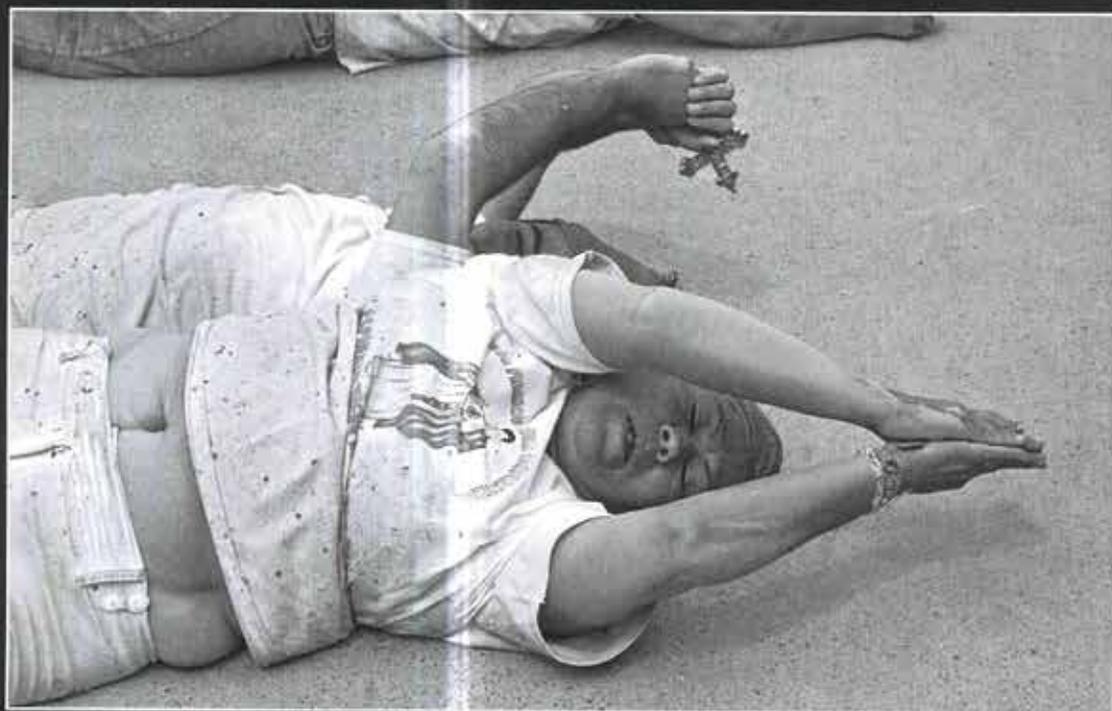
La penitencia de los peregrinos. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com



MISIONEROS DE NUEVO LAREDO



Desde muchas partes del país llegan a pagar sus mandas. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com



Rodando es una forma de pagar la manda. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

Y continúa la polémica. Unidad y diversidad en Mesoamérica

Saúl Millán*

Hacia mediados de noviembre, cuando Alfredo López Austin me propuso discutir algunas ideas que para entonces había expresado en distintos foros,¹ el debate parecía centrarse en un terreno común que interesa por igual a etnógrafos e historiadores. Acaso por comodidad intelectual, elegimos un tema vago y poco novedoso en el horizonte de la antropología mexicana, cuya trayectoria ha girado en parte sobre la posible unidad cultural de una región tan extensa y diversa como es Mesoamérica. Si bien era evidente que el asunto corría el riesgo de la reiteración, trayendo a cuento viejas polémicas que nunca llegaron a zanjarse plenamente, no por ello resultaba forzosamente ocioso. En la medida en que los cambios de paradigma implican a menudo la relectura de antiguas aproximaciones, las empresas antropológicas suelen estar sujetas a un desplazamiento de los centros de interés y a una transformación continua de sus problemáticas que les impide

ser simplemente acumulativas. De ahí que el interés inicial no consistiera en reproducir los términos de una polémica que ya había medido sus alcances entre arqueólogos e historiadores, acostumbrados a debatir el concepto de Mesoamérica y sus posibles fronteras, sino en examinar las posibilidades de dos disciplinas, como la historia y la etnografía, que se interesan por la unidad y la diferencia del mundo indígena que tienen a su alcance.

¿Cuál es, entonces, la naturaleza del nuevo debate? En primer lugar, es necesario coincidir con la observación que nos hace Pedro Pitarch desde las primeras líneas de su contribución, en el sentido de que una polémica de estas características lleva implícita "la percepción, cada vez más extendida, de que algunas de las dificultades que experimenta la etnografía mesoamericana guardan relación con la 'dependencia' que muestra ésta respecto de los estudios prehispánicos". Esa percepción, en efecto,

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

¹ Me refiero, en específico, a los trabajos titulados "Cuerpos y ofrendas: la dimensión simbólica de una jerarquía indígena" y "Sintaxis y semántica en los rituales indígenas contemporáneos", presentados en el 52 Congreso Internacional de Americanistas y el VI Coloquio Paul Kichhoff, respectivamente.

no es ilusoria. En buena medida, deriva de la inclinación que muestran algunos estudios etnográficos a subrayar la dependencia de las culturas indígenas hacia el mundo prehispánico, en detrimento de la descripción cultural y de la comprensión de los conceptos indígenas contemporáneos. Interesada en la continuidad, que constituye una de las modalidades de la concepción unitaria, la historia del mundo prehispánico parece ejercer un enorme esfuerzo de reducción sobre su objeto de estudio, a fin de estabilizar un "canon" cultural que la etnografía no reconoce como tal. El resultado, como advierte Pitarch, es una disciplina que tiende a producir versiones canónicas y se aleja en esa medida de la descripción etnográfica, acostumbrada por el contrario a la enorme inestabilidad de los materiales orales y a la dificultad de constituirse en el modelo canónico de sí misma.

En la contribución que hoy nos ofrece, Andrés Medina advierte con razón que el debate en curso abre nuevamente la discusión hacia las relaciones que se tienden entre la historia y la etnografía. Sin duda, esta es una de las múltiples aristas que encierra una polémica centrada en la unidad y la diversidad, ya que en ella se juega "la explicación de los cambios y de las continuidades en la cultura de los pueblos indios", como anota Medina. No puedo dejar de señalar, sin embargo, que hay algo paradójico en el hecho de que una disciplina como la historia, abocada tradicionalmente a examinar los cambios y las transformaciones, tome en este caso el partido de las semejanzas y las continuidades, mientras su contraparte etnográfica se encuentre por el contrario interesada en las rupturas y las discontinuidades. En otro escenario, sin duda, los papeles estarían invertidos. Pero, a pesar de las mejores intenciones de todos aquellos que empleamos el término por comodidad analítica, es necesario reconocer que la construcción de Mesoamérica como objeto de estudio no puede ser ajena a esa vocación nacionalista que caracterizó a la antropología de principios de siglo. No se trata, en este caso, de la contribución ciega a una política nacionalista que resulta actualmente inexistente, sino del peso absoluto o relativo que el discurso unitario imprimió en la antropología nacional, enfocando su óptica hacia temas o problemáticas que respondieron en su momento a una política de Estado. De ahí que resulte conveniente aclarar, a fin de evitar malentendidos, que el actual debate no se libra en términos de una alternativa

que opone a la etnografía y a la historia como si estas fueran disciplinas antagónicas, sino entre dos disciplinas que comienzan a deshacerse de la camisa de fuerza impuesta por la visión unitaria del nacionalismo. "Las formas posibles de hacer historia nos dice Marina Alonso en el artículo que incluimos no pasan por la búsqueda de continuidades, porque ésta siempre termina bajo una prospección ideológica, relacionada con el poder, que no produce conocimiento en la medida que yuxtapone el pasado y el presente. Así se crean los anacronismos".

Al reconocer que un acontecimiento es una relación entre algo que pasa y una pauta de significación que le es subyacente, la historia ha aprendido de la etnografía el valor analítico del término *cultura*. Pero este aprendizaje debería de llevar a su vez el reconocimiento implícito de que una cultura sólo



Rodando en el suelo rumbo a la tumba de Fidencio.
Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

² Chance, John K., *La conquista de la sierra: españoles e indígenas en la época de la Colonia*, México, Instituto de Cultura Oaxaqueño, 1998, p. 76.



Los zapatos de los que entran en el *charquito*. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

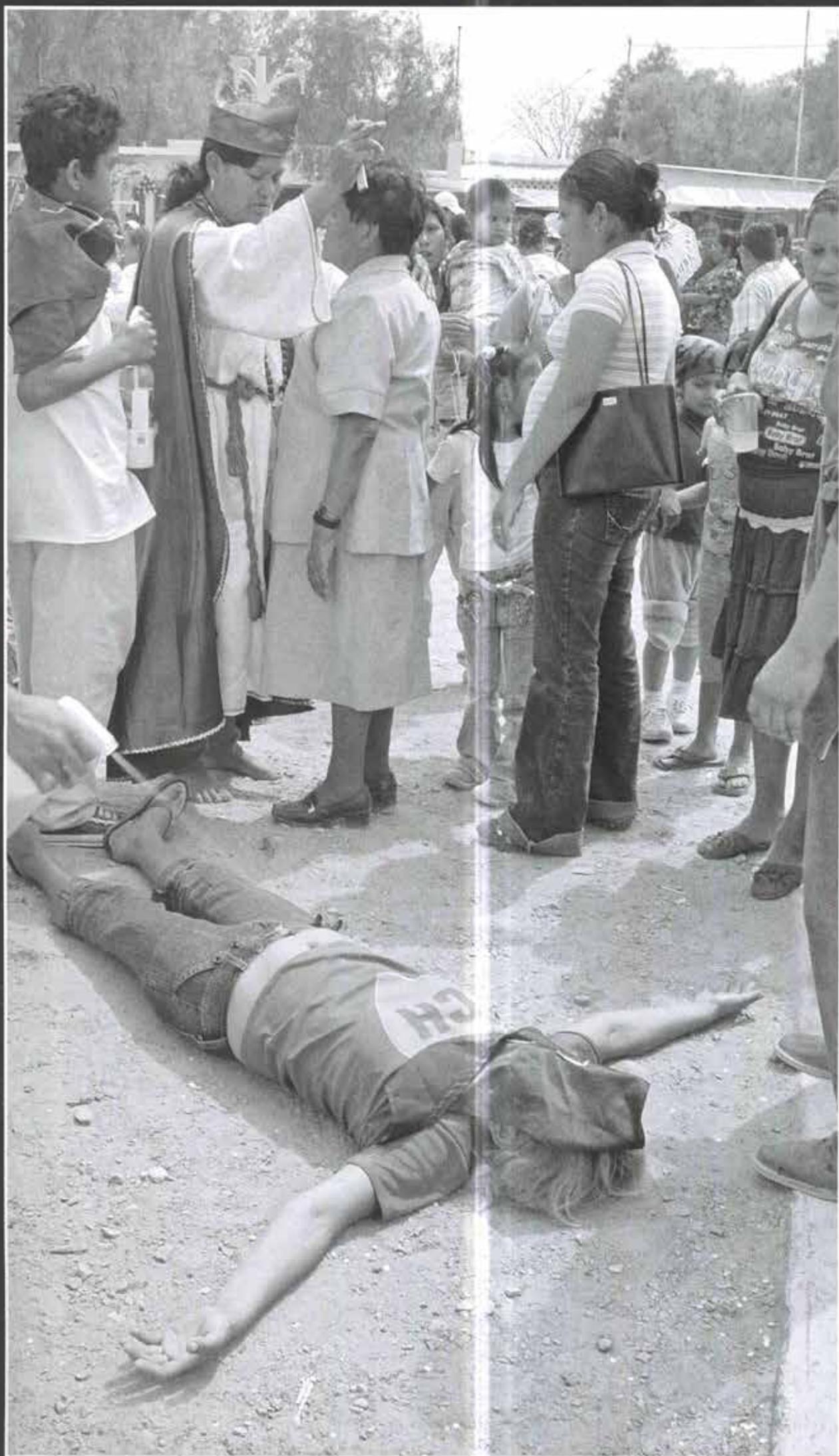
se cristaliza cuando se distingue de otra. Tal vez, lo que el etnógrafo exija del historiador no sea otra cosa que un respeto más acentuado hacia las formaciones diversas, lejos a los cánones unitarios, donde el devenir encuentra nuevas maneras de ramificarse. En su último trabajo sobre Oaxaca, por ejemplo, John Chance señala que una de las cosas más importantes que han aprendido los historiadores de Mesoamérica en los últimos años ha sido la de tener un enorme respeto a la diversidad: "incluso en regiones que anteriormente fueron tratadas como culturalmente homogéneas, se ha vuelto evidente que los patrones de una comunidad pueden no ser aplicables a otras localidades que se ubican a poca distancia".² Aunque ha sido formulado por un historiador, este precepto podría ser asumido plenamente por los etnógrafos contemporáneos, quienes se enfrentan constantemente a pueblos y sociedades que abogan por su singularidad y encuentran en la diferencia un valor sociológico importante.

No he pretendido aquí agotar las salidas de un debate que, en la medida en que se incorporen nuevas contribuciones, habrá de trazar nuevas rutas de reflexión hacia temas y problemáticas que le son inherentes. Creo, sin embargo, que los trabajos de Pedro Pitarch, Marina Alonso y Andrés Medina, obligan a pensar sobre una de sus salidas posibles, como es la relación entre la etnografía y la historia. El lector advertirá que otras aristas, otras ópticas y otros ángulos, están a vez presentes en sus valiosas contribuciones. Todas ellas demuestran que el

valor intelectual de un argumento no depende solamente de su validez, sino también de la diferencia que propone frente a las unidades conceptuales de antaño.



Una valla para los que pagan sus mandas. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com



La *materia* o *cajita* cura mientras una persona en proceso de sanación. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com



Esperando a los clientes bajo la sombra de un pirul. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

Modus operandi... o de cómo los etnógrafos recurren a la historia y los historiadores a la etnografía

Marina Alonso Bolaños*

Si bien es cierto que la impugnación o reificación de las bases teóricas y epistemológicas del concepto de Mesoamérica, así como la denuncia de su ideologización han sido expresadas en numerosas ocasiones y en diversos foros académicos (Medina, 2007), el presente debate posee un perfil particular que radica en que dicho concepto, ampliamente difundido en la antropología mexicana, sea cuestionado ahora desde la etnología y no a partir de la arqueología. De manera que considero que las aseveraciones hechas por los arqueólogos con respecto a la vigencia o no del concepto no nos ayudan mucho en este momento. No obstante, estoy consciente de que la discusión sobre la "Unidad y diversidad en Mesoamérica" debe plantearse, como señala Johannes Neurath, en términos de una epistemología crítica de las ciencias histórico-antropológicas, (Neurath, 2007), porque precisamente, uno de los aspectos fundamentales que subyacen a este

diálogo es la vieja polémica de la relación entre historia y etnología.

En el proceso de conformación de las denominadas ciencias histórico-sociales —o *ciencias del espíritu*, de acuerdo con Dilthey—, se ha observado una preocupación constante: la búsqueda de un método que les permita configurar su propia especificidad. Para Dilthey, la escuela histórica de la primera mitad del siglo XIX no había logrado resolver sus limitaciones internas debido a la falta de conexión con el análisis de los hechos de la conciencia porque carecía de un fundamento filosófico. (Dilthey, 1978:5) Más aún, la aplicación de los principios y métodos de las ciencias naturales al mundo histórico que hicieron otros pensadores, condujo a Dilthey a pronunciarse por una fundamentación de las "ciencias del espíritu" independiente de las naturales y cuyo centro habían de ser los hechos de la conciencia. La razón de esta separación tenía que

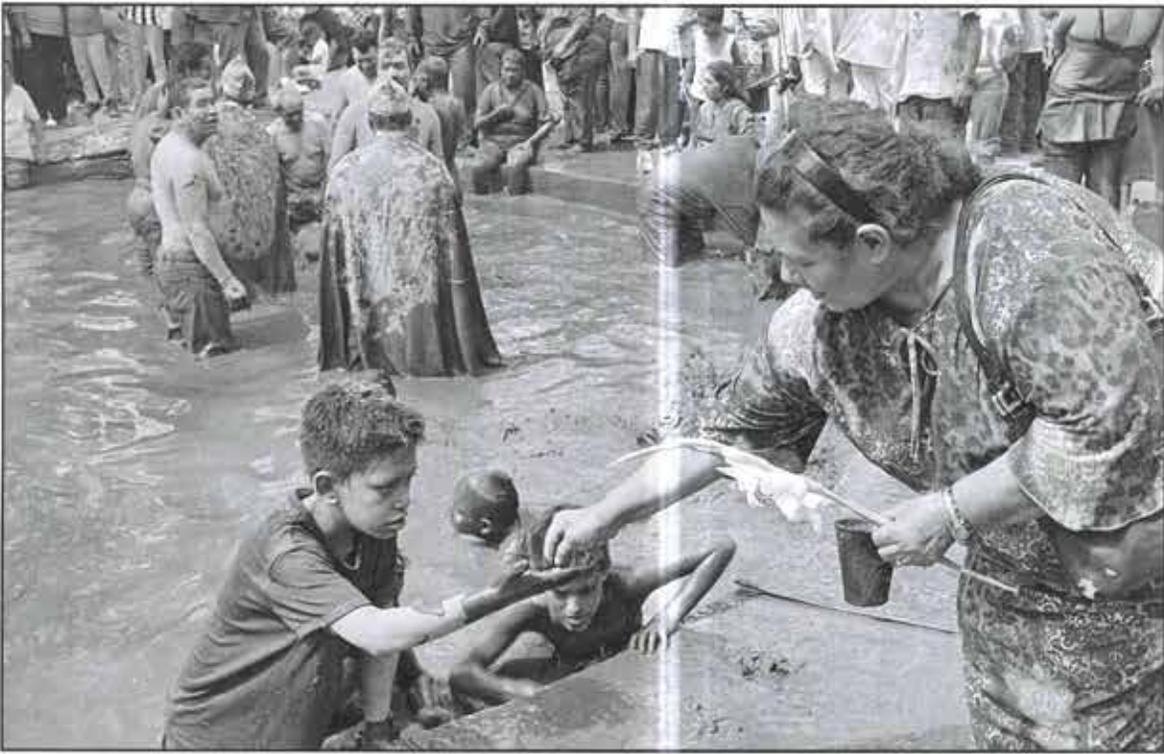
* La maestra Marina Alonso es investigadora de la Fonoteca del INAH.

tencia real de una autoconciencia humana, esto es, una soberanía de la voluntad "en contraposición con el curso mecánico de los cambios naturales".¹ (Dilthey, 1978:15) Así, la diferencia entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu estaría dada fundamentalmente en el campo metodológico con respecto a los puntos de partida encaminados hacia la comprensión de los hechos histórico-sociales.²

A diferencia de la ciencia galileana las disciplinas cualitativas como la historia y la antropología no poseen un grado de reiterabilidad porque no pueden hacer uso del método experimental. En tanto que los indicios o señales de eventos históricos no son directamente experimentables por el observador, permiten considerar la parte por el todo o el efecto por la causa, y con ello la posibilidad de descifrar o reconstruir. (Ginzburg, 1989:67) Por ello, la historia se caracteriza por construir el conocimiento a través de un paradigma indiciario, es indirecta y conjetural (Ginzburg, 1989:72), y por tanto, presenta un margen de aleatoriedad.

Por su parte, la antropología como ciencia que explica al ser humano en su multiplicidad fenoménica (Llobera, 1996) utiliza un método dialógico en el cual no se contempla el objeto (epistemológico) y se habla sobre él sino que un ser humano no es estudiado como *cosa* porque no puede *permanecer sin voz*, es decir, se trata de un interlocutor en el proceso de investigación. (Bajtín, 1989:383) Todo lo que el antropólogo vive con sus interlocutores forma parte de su investigación, por lo que su actividad es un ejercicio de escritura de la experiencia. De ahí la importancia del trabajo etnográfico.

Entonces, considerando lo anterior, el diálogo entre historiadores y etnólogos conlleva sus dificultades y el problema de la construcción del dato pareciera ser uno de los puntos cruciales. Los métodos y fuentes de historiadores y etnólogos/ etnógrafos se encuentran en terrenos desiguales. Si bien las nuevas formas de hacer antropología e historia se distinguen por la riqueza en el uso de diversas fuentes, pero fundamentalmente por el planteamiento de nuevas interrogantes a éstas, hay que decir que



Propina para los niños que sacan el lodo para el recuerdo. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

¹ Lo cual no quería decir para este autor que el hombre fuese únicamente un ser espiritual sino que en tanto constituía una unidad de vida, existía una interconexión con el mundo natural.

² Es interesante que la lectura de la obra de Dilthey haya sido introducida a México por los refugiados españoles que se habían formado en Alemania.

los historiadores no pueden construir sus propias fuentes. No aprehenden un fenómeno de manera directa y lo perciben de forma incompleta a través de documentos y testimonios; así, se conoce el pasado por una actividad que no pasa a través de la vivencia de los actores como sería en el caso del etnólogo/ etnógrafo, lo cual no necesariamente hace que las fuentes de este último, en la medida en que él mismo las ha construido, sean más confiables como lo asegura Neurath. (Neurath, 2007) Al igual que el historiador, el etnógrafo elige un problema que no precisamente coincide con el *cogito* de sus protagonistas.³ De hecho, los buenos historiadores desarrollan una tarea fundamental de la cual deberíamos de aprender más: la crítica de fuentes. Con ello, "reconocen que sus afirmaciones son falibles, que pueden ser desechadas a la vista de nuevos datos y están conscientes de que por tanto, no existen verdades únicas." (Viqueira, 2002). Muchos etnógrafos se abrazan a veces de una sola interpretación pretendiendo que su perspectiva sea la única. O peor aún: el conocimiento "corre el riesgo de convertirse en la simple reproducción" de aquél que los habitantes de un lugar tienen sobre ellos mismos. (Todorov, 1991:391).

Frente a algunas de las diferencias y semejanzas entre historia y etnología podemos señalar que, lejos de ser un impedimento de diálogo académico debieran ser enriquecedoras como sin duda han existido ejemplos de ello. Sin embargo, coincidiendo con Saúl Millán, este vínculo también "han conducido con demasiada frecuencia a la búsqueda frenética de elementos prehispánicos que pueden permanecer escondidos en las culturas indígenas contemporáneas", (Millán, 2007) donde se aplica la "metodología del rompecabezas" (Neurath, 2007) en la que se hacen embonar las piezas del pasado y el presente, del norte y el sur, de los murales de Bonampak y los textiles tzotziles. O bien, se niega el cambio o se le concibe como pérdida sobre la cual hay que incursionar para descubrir los restos de una tradición milenaria.

Al observar mujeres chamulas en San Cristóbal de Las Casas elaborando novedosos diseños textiles con técnicas de cera —al mismo tiempo que realizan el bordado tradicional tzotzil— muchos investigadores han pensado que se está frente a un fenómeno de "pérdida" de identidad, entre otras razones, debido al gusto y las demandas de consumo turístico, al sistema de libre mercado, a la vida



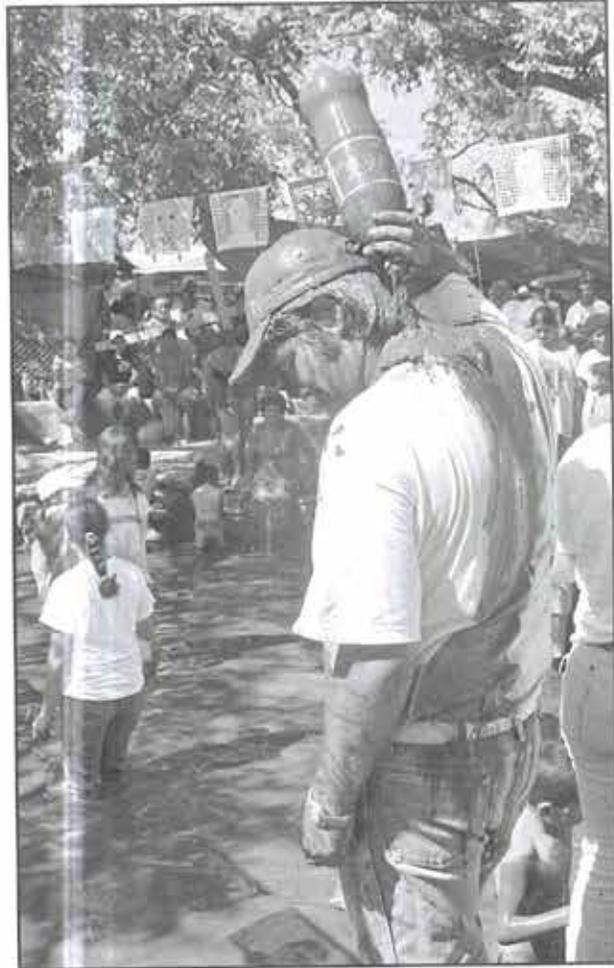
Un *cajita* o *materla* entra al charco para hacer curaciones. El charquito tiene poderes curativos que el niño Fidencio usó.
Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

³A esto se agrega el hecho de que haya etnografías buenas y etnografías malas, como bien afirma Catharine Good.

⁴Sobre este tema están las investigaciones del antropólogo Gaspar Morquecho.

urbana, a la migración, a la modernidad, o a otros factores habitualmente considerados embates de la globalización contra el patrimonio cultural de los indígenas. Sin embargo, la existencia de este tipo de textiles responde a una situación social y económica menos simplista y que requeriría de un estudio detallado: en 1995, un grupo de personas expulsado por diversos motivos de San Juan Chamula, que se había adscrito inicialmente al protestantismo, se convirtió al Islam, adquiriendo con ello, una serie de prácticas culturales del mundo musulmán tales como el estampado de telas con cera.⁴ Como este ejemplo muchos otros nos indican que la búsqueda de elementos prehispánicos encarna las nociones de unidad y continuidad cuando no necesariamente se trata de problemas históricos ni antropológicos. Esto es, las formas posibles de hacer historia no pasan por la búsqueda de continuidades, porque ésta siempre termina bajo una prospección ideológica, relacionada con el poder, que no produce conocimiento en la medida que yuxtapone el pasado y el presente. Así se crean los anacronismos. Tampoco se trata de una reflexión antropológica si no se problematiza, sino se plantean nuevos argumentos e interrogantes acerca de lo que creemos que cambia o que no cambia.⁵ Es decir, para ser un tema antropológico, debe ser construido como problema, debe entrar en debate con otros textos que abordan el mismo objeto de estudio o casos semejantes, cuestionar las categorías usadas por otros autores, y proponer nuevos enfoques.

Por otro lado, la continuidad del canon mesoamericano sin más, se ha aplicado por etnógrafos y etnohistoriadores basándose en los planteamientos —apabullantes por su lógica y contundencia— de Alfredo López Austin. La obra de este autor ha construido modelos de análisis que sin proponérselo, se han concretado —como toda obra monumental— en exploraciones e investigaciones de gran envergadura, pero también, en muchos casos por desgracia, su recepción ha sido acrítica y repetida incansablemente, en reiteradas ocasiones sin siquiera haber sido leída. David Robichaux lo dice muy bien: “no se trata de una doctrina, sino de una propuesta para la investigación”. (Robichaux, 2007) Empero, el hecho de que dichos modelos sean “aplicados” a cualquier realidad indígena, haciendo una alegoría exaltada



Un baño de lodo no cae mal dentro del *charquito*.
Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

de lo prehispánico es desconcertante. Por lo general se ha creído que la difusión de un fenómeno, documentado en muchos casos de manera fragmentaria, puede ser considerada como un indicador de su importancia histórica o de su continuidad, y de ahí que muchos investigadores se aboquen a la clasificación de rasgos que “aparecen” en todas las sociedades mesoamericanas, atendiendo más a lo que aparentemente se asemeja a su pasado que a lo que actualmente es observable.

En este tipo de estudios no se piensa a los diversos pueblos como realidades insertas en la larga duración que no constituyen antecedentes ni continuidades de las presentes y que además se modifican a distinto ritmos. De hecho, no todo presente es producto de un pasado. Aunque la afirmación

⁵ Al respecto, Catharine Good ha insistido en que la noción de reproducción cultural señala que las tradiciones no continúan automáticamente, sino que la característica esencial de la transmisión cultural consiste en que aquello que se transmite cambia; estas posturas discutieron y se apoyaron al mismo tiempo de los planteamientos sociológicos de P. Bourdieu y de la llamada historia cultural y antropología histórica: Peter Burke; Michel De Certeau; Roger Chartier, entre otros. (Good, 2007).

anterior pareciera un tanto obvia, encierra una mayor complejidad porque el investigador considera equivocadamente que la profundidad histórica corresponde únicamente a señalar "los antecedentes" de una situación actual (sin mencionar el asunto de lo sincrónico y lo diacrónico que no ha sido más que impedimento para la construcción del saber histórico-antropológico). En efecto, el pasado no funciona como "antecedente" porque no existen historias lineales de causas y efectos, sino que el devenir de los grupos indígenas precisa de ser visto como procesos de múltiples historias entrelazadas. Sólo de esta manera podrán observarse en su amplitud a las sociedades indígenas actuales. En consecuencia, no estaría tan segura de que pueda llamarse historia a aquella narración que algunos etnólogos hacen para tratar la dimensión temporal de una sociedad dada, porque los procesos a que hacen referencia los emplea como un recurso retórico para simular la profundidad histórica, cuando en realidad su planteamiento es completamente ahistórico. De igual forma, muchos historiadores o etnohistoriadores recurren a una etnografía simplista, de fácil alcance que los hacen llegar a conclusiones menores.⁶

Los párrafos anteriores nos remiten a una historia que ya conocemos: me refiero a la historia de la antropología mexicana. Sabemos bien como el pasado prehispánico puede reinterpretarse y adaptarse a las circunstancias,⁷ y sin restarle ningún valor, ahora más que nunca interesa tener una postura crítica frente a historia de nuestra ciencia, pues sus vestigios se han enraizados en el imaginario de los historiadores y etnólogo con respecto a los objetos y métodos de investigación.

No está por demás recordar que la antropología mexicana proviene de una tradición intelectual romántica que ha coexistido con un interés ilustrado por el conocimiento en sí, en el cual, la búsqueda

de un vínculo del pasado prehispánico con la nación moderna ha sido el *leitmotiv*. Esto ha sido ampliamente documentado, Luis González advirtió que la moda aztequista de los días de la Independencia y de los primeros años de la vida nacional confundió lo indio con lo mexicano,⁸ y el tema de las continuidades resulta crucial. De manera que no basta con hacer un recuento de autores y de sus aportes sino de distinguir de manera crítica las filiaciones y tradiciones intelectuales de la antropología mexicana y discutir con ellas en la medida de lo posible.

Finalmente, derivado de lo anterior, el tema del papel del científico social se antojaría pertinente para este debate puesto que la relación entre la ciencia y el compromiso político, como bien dice Alicia Barabas, puede no compartirse pero no puede ignorarse. (Barabas, 2007) Sin embargo, también hay que decir que el mundo cambia y con él muchas perspectivas políticas dejan de ser pertinentes, digamos, para lo que nos interesa aquí, ya no son prolíficas teóricamente. En contradicción a lo que probablemente se planteó, el paradigma de la antropología mesoamericanista contribuyó a legitimar la noción de *lo indio* que había prevalecido y sobre la cual se edificaba nuestro país, negando por consiguiente, la diversidad cultural. Hay que decirlo: la *continuidad* de la idea de *continuidad* ha contribuido a crear muchos estereotipos.⁹

No sólo las sociedades cambian sino que las exigencias científicas deberán modificarse con el transcurrir del tiempo. Los grupos indígenas actuales son irreductibles a su pasado prehispánico y, en esa medida, el empleo del concepto de Mesoamérica para la *praxis* actual de la etnología se ha tornado prácticamente insostenible. No se trata de hacer *tabula rasa*, sólo debemos asumir que estamos ante una nueva profesionalización de nuestras ciencias histórico-antropológicas.

⁶ Es preciso decir que varios etnohistoriadores -en el contexto del proyecto *Etnografía de las regiones indígenas de México en el Nuevo Milenio*- han escrito etnografías estupendas, mejores incluso que la de muchos etnólogos (v.g. Julieta Valle, Patricia Gallardo; Ulises Fierro, Carlos Heiras; Antonio Reyes; Eduardo Saucedo; Bardo Hernández; Israel Lazcarro; por mencionar unos cuantos).

⁷ Tenemos ejemplos hermosos como el de Juárez, quien manejó la ejecución de Maximiliano como la defensa de la antigua nación indígena y como una venganza a la muerte de Motecuhzoma y Cuauhtemoc, porque la invasión había constituido una agresión al Anáhuac y "a mi progenitor Cuatimocitzin". Citado en Florescano, 1997, p 436.

⁸ Los románticos creyeron que los indios eran diferentes del resto de la sociedad por derecho, mas no de hecho, por tanto, la proclamación de la igualdad ante la ley, terminaría por resolver el problema indígena. Así, los indios dejaron de ser indios en 1821 cuando se promulgó el Plan de Iguala. González y González, 1996, p 157-158

⁹ No podemos permitirnos esto porque tenemos un gran reto científico y social frente al futuro. Justo apenas hace unos días el comisionado para el desarrollo de los pueblos indígenas de México, Luis H. Álvarez, declaró que la tarea más importante para la institución que encabeza es la construcción de caminos y comunicaciones para que los indígenas logren acercarse a "la civilización".



Varios *cajitas* cura en el *charquito* a fieles seguidores de Fidencio. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

Bibliografía:

- BAJTÍN, Mijail, *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1999.
- BARABAS, Alicia, "Unidad y Diversidad en Mesoamérica: una discusión inacabada" en Gloria Artís (ed.) *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, CNAN INAH, 2007 (en prensa).
- BRODA, Johana, "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días" en Gloria Artís (ed.) *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, CNAN INAH, 2007 (en prensa).
- BURGUIÈRE, André, "La antropología histórica" en Jacques Le Goff, Roger Chartier y Jacques Revel (Coords.) *La nueva Historia*, Diccionarios del saber moderno, Ediciones Mensajero, España, s/f.
- BURKE, Peter, *Formas de hacer historia*, España, Alianza España, 1994.
- DILTHEY, Wilhem, *Introducción a las ciencias del espíritu*, México, FCE, 1978.
- Florescano, Enrique, *Etnia, estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Nuevo Siglo Aguilar, 1996.
- GINZBURG, Carlo, "Señales. Raíces de un paradigma indiciario" en *Crisis de la razón. Nuevos modelos en la relación entre saber y actividad humana*, México, Siglo XXI, 1983.
- GONZÁLEZ y González, Luis, *El indio en la era liberal*, México, Clio-El Colegio Nacional, 1996.
- GOOD, Catharine, "Mesoamérica, cultura y cambio: conceptos problemáticos en el estudio etnográfico de los pueblos indígenas" en Gloria Artís (ed.) *Diario de Cam-*
- po. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, México, CNAN, INAH, 2007 (en prensa).
- LLOBERA, Josep, *La identidad de la antropología*. Barcelona, España, Anagrama, 1990.
- LÓPEZ Austin, Alfredo, "Unidad y diversidad en el estudio etnográfico en México" en Gloria Artís, *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, México, mayo-junio 2007, CNAN, INAH, pp. 98-101.
- MEDINA, Andrés, "Introducción" en Gloria Artís (ed.) *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, México, mayo-junio 2007, CNAN, INAH, pp. 74-79.
- MILLÁN, Saúl, "Unidad y diversidad etnográfica en Mesoamérica: una polémica abierta" en Gloria Artís (ed.) *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, México, mayo-junio 2007, CNAN, INAH, pp. 88-97.
- NEURATH, Johannes, "Unidad y diversidad en Mesoamérica: una aproximación desde la antropología" en Gloria Artís (ed.), *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, México, mayo-junio 2007, CNAN, INAH, pp. 80-86.
- ROBICHAUX, David, en Gloria Artís (ed.), *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, México, 2007, CNAN, INAH, (en prensa).
- TREJO, Leopoldo, "Unidad y diversidad en los pueblos de tradición mesoamericana" en Gloria Artís (ed.), *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, México, mayo-junio 2007, CNAN, INAH, pp. 102-107.
- TODOROV, Tzvetan, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, Siglo XXI, México, 1991.



Una boda en el *charquito*. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

Trabajo agrícola y ritualidad: Notas para una reflexión sobre la unidad y la diversidad en Mesoamérica

Andrés Medina*

La discusión abierta sobre una de los grandes temas de la antropología mexicana --el de las diversas implicaciones de un concepto como Mesoamérica, que se erigió en un paradigma fundamental para la configuración teórica de las investigaciones antropológicas--, es una iniciativa auspiciada por Alfredo López Austin, a partir de la presentación de sendas ponencias por parte de Saúl Millán, Johannes Neurath, Leopoldo Trejo y el propio López Austin en el Seminario Permanente "Taller de signos" el 20 de abril del año en curso. El que la polémica tuviera como requerimiento la presentación de un texto de diez cuartillas nos ha permitido conocer de manera sintética los argumentos aducidos y participar en las reflexiones suscitadas; si a esto añadimos la publicación de dichos textos en las páginas de *Diario de Campo* y la apertura a la participación de otros estudiosos interesados, lo que tenemos como resul-

tado es una experiencia espléndida, novedosa, para dialogar y dejar el testimonio escrito de los diversos puntos de vista, lo que nos permitirá aproximarnos a las complejidades de una discusión en la que se entrecruzan posiciones políticas y teóricas.

Evidentemente el espacio concedido a cada participante es insuficiente para transmitir las densidades de las diferentes posiciones asumidas, pero por otro lado, esa misma brevedad nos permite abarcar la diversidad de las mismas y tener así una aproximación a la riqueza de la polémica; es asimismo una invitación para profundizar en los planteamientos esbozados.

Así pues, lo que presento aquí son, solamente, breves notas tomadas de la presentación hecha en el Seminario de Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH.

*El doctor Andrés Medina es investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Mesoamérica: una discusión teórica y política

La definición de Mesoamérica como un área cultural tiene como certificado de nacimiento la publicación del ensayo seminal de Paul Kirchhoff en las páginas de la revista *Acta Americana* que se publicaba en la ciudad de México. Sin embargo, tiene sus reconocidos antecedentes en la tradición etnológica fundada por Franz Boas en Estados Unidos y en las escuelas alemana y austriaca de etnografía, todas ellas respaldadas por diversas corrientes del historicismo alemán decimonónico. Kirchhoff une estas tradiciones en su trabajo de investigación en el proyecto auspiciado por el *Bureau of American Ethnology* y dirigido por Julian H. Steward, que se propone, como una primera etapa, resumir la información histórica, arqueológica y etnográfica de los pueblos indios sudamericanos (Steward, J.H., 1948). En la obra publicada en ocho volúmenes, el *Handbook of South American Indians*, el criterio básico para organizar la información es la definición de áreas culturales. El planteamiento teórico respectivo está en el libro publicado por el propio Steward, *Teoría y práctica del estudio de áreas*. Desde su llegada a México, en 1937, Kirchhoff se incorpora al proyecto de Steward y organiza a un grupo de alumnos y profesores del Departamento de Antropología, en el Instituto Politécnico Nacional (IPN) para realizar las investigaciones bibliográficas sobre diversas áreas sudamericanas (como nos lo informa Barbro Dahlgren, entonces estudiante de la primera generación, 1996:39).

El texto de Kirchhoff en el que define Mesoamérica tiene un carácter preliminar, esquemático, en el que establece los límites y composición a partir de rasgos que considera diagnósticos. La propuesta es tomada de inmediato como paradigma por los arqueólogos, principalmente, pues les permite configurar los parámetros espacio-temporales de sus comparaciones y generalizaciones. Las Mesas Redondas de la Sociedad Mexicana de Antropología se dedican, desde la primera, realizada en la ciudad de México en 1941, a sustanciar y definir las diversas regiones mesoamericanas. Así, en la primera Mesa Redonda se discute la identidad de la mítica *Tollan*, concluyéndose que corresponde a la ciudad de Tula, en el estado de Hidalgo, y no en Teotihuacan, como lo asumían muchos arqueólogos; la segunda Mesa, realizada en Tuxtla Gutiérrez, en 1942, abre la discusión sobre los olmecas; y así, en cada una de estas reuniones se continúa alimentando el paradigma mesoamericano, prácticamente hasta la XIX, cuando se abre la discusión sobre la utilidad del concepto.

Cuando la sociedad de alumnos de la ENAH publica en 1964 una nueva edición del artículo de Kirchhoff, lo antecede una breve nota del autor la-

mentando el que su propuesta haya sido tomada tal cual sin haber sido sometida a la crítica. Sobre todo porque el propio Kirchhoff había continuado trabajando en el tema y confrontado su posición con la propuesta de Alfred Kroeber sobre el carácter del área cultural al norte de Mesoamérica, lo que llamó Aridamérica y Oasis América. Aquí lo que resulta importante es como el propio Kirchhoff define el concepto de área cultural, no solamente como la distribución de rasgos, sino sobre todo como un proceso histórico (Kirchhoff, P., 1954). Hasta su muerte, en 1972, Kirchhoff continuó desarrollando sus ideas aplicándolas fundamentalmente al estudio del México Antiguo.

Es decir, circunscribir la discusión sobre Mesoamérica al ensayo de 1943 resulta no sólo injusto, sino grotesco también, pues la propuesta va a diversificarse en los distintos campos de la antropología mexicana.

Uno de los elementos que ha incidido poderosamente en la discusión es la coyuntura política en la que aparece la propuesta de Kirchhoff; por una parte, el contexto nacionalista del Estado mexicano y, por el otro, el proceso de expansión de los Estados Unidos hacia América Latina. Con respecto al na-



Los novios reciben la bendición de un *cajita* que los "casó".
Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

cionalismo mexicano, sus raíces se sitúan en el siglo XVIII, con los jesuitas nacionalistas, con Francisco Xavier Clavijero a la cabeza, que asumen el pasado mesoamericano como constituyente de la identidad nacional (véanse al respecto los trabajos de Luis Villoro, 1987, y David Brading, 1995). No es circunstancial que en 1990 se celebraran los 200 años de la arqueología mexicana, a partir del descubrimiento de las dos esculturas monumentales, ahora en el altar mayor del Museo Nacional de Antropología: la Piedra del Sol y la diosa Coatlicue.

En el corazón de ese nacionalismo que mira el esplendor del México Antiguo está la arqueología y la etnohistoria; es el que hará florecer, en el régimen de la Revolución Mexicana, ya en el siglo veinte, a la política indigenista y, tras ella, a la antropología social aplicada, como la llamaría Juan Comas en su libro clásico sobre la historia de la antropología (1964). Esta ideología encuentra su espacio fundamental, su sostén institucional y político, con la creación en 1939 del INAH, cuyo primer director es Alfonso Caso; de la ENAH, en 1942, así como de la Sociedad Mexicana de Antropología, asociación científica en la que se dan las más importantes discusiones teóricas hasta 1972.

A partir de los años setenta la antropología comienza a diversificarse y a tomar diferentes vertientes teóricas y temáticas, aunque el INAH, con la mayor comunidad de investigadores en el campo de la antropología, mantiene una continuidad con el paradigma mesoamericanista, lo que otorga una importancia fundamental a la discusión en torno a este concepto.

Con estos señalamientos generales trato de destacar la necesidad de considerar también el contexto teórico en todo el proceso de construcción teórica y hegemónica del planteamiento mesoamericanista; y la discusión adquiere mayor trascendencia en el marco del desmontaje de la ideología nacionalista a partir del establecimiento de la política neoliberal en México.

El trabajo agrícola y la ritualidad

Mesoamérica es fundamentalmente un espacio histórico constituido por diversas sociedades complejas, es decir, estatales que tienen en el cultivo del maíz el eje de su economía y de su concepción del mundo; se trata de un espacio articulado por alianzas políticas y guerras entre las sociedades componentes, por redes comerciales y centros de peregrinaje, por una concepción del tiempo y del espacio sintetizada en un sistema calendárico compartido por todas ellas, entre otras características. En el abigarrado conjunto de las sociedades mesoamericanas destacan aquellas que han tenido un papel hegemónico y desarrollaron complejos sistemas po-



Familias enteras después del baño curativo en el *charquito*.

líticos, elaboradas y diversas técnicas agrícolas, así como tradiciones históricas, sistemas de escritura y calendarios basados en lo que Johanna Broda (1995) ha llamado "observación exacta de la naturaleza", que alude a la astronomía, los cálculos matemáticos, la botánica y otros campos del conocimiento; tales son las que hablaron las lenguas amerindias mayoritarias en la actualidad (náhuatl, maya yucateco, zapoteco, mixteco y otomí), que incluye a casi el 60% de los hablantes de lenguas amerindias en México, de acuerdo con el censo del año 2000.

La base económica de estas sociedades era el cultivo del maíz y el sistema tributario que canalizaba los excedentes hacia la clase dominante, la nobleza. El trabajo agrícola en torno al maíz implica de hecho un complejo de cultígenos que proporcionaba la dieta básica para el mantenimiento y la reproducción social de estas sociedades. Sin embargo, poco sabemos de todas las implicaciones técnicas y rituales que rodean el ciclo agrícola. Las fuentes históricas, como las de los cronistas españoles y la nobleza de las sociedades de la Cuenca de México, han sido parcas al respecto, y no es sino hasta los años cincuenta, del siglo veinte, cuando



Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

comienza la investigación sistemática sobre las técnicas agrícolas, las formas variadas de irrigación, los instrumentos tradicionales de trabajo, las variedades de los cultígenos principales, así como sobre el manejo de los recursos ofrecidos por la diversidad ambiental.

Sin embargo, no era suficiente la elaborada información sobre los aspectos técnicos de la agricultura centrada en la milpa para acceder al conocimiento del carácter de las sociedades agrarias sostenidas por su producción agrícola, era necesario desplegar el espacio ritual del trabajo agrícola, el ceremonialismo desarrollado a lo largo de las diferentes etapas del cultivo. Una sugerente pista es propuesta por J. Broda a partir de sus investigaciones sobre la ritualidad agrícola de los pueblos de la Cuenca de México en el siglo XVI; apoyándose en las crónicas reconoce la importancia política de los rituales a los dioses de la lluvia, aquellos que regían sobre el trabajo y la suerte del cultivo del maíz, centro del culto de los campesinos, o sea, los *macehuales*. Una mirada a la condición contemporánea de los pueblos originarios de la Cuenca de México le permitió reconocer la vigencia de nume-

ros rituales mesoamericanos, aunque entramados con un catolicismo que asumía muy diversas formas, pero que, por otro lado, revelaba la vitalidad de una concepción del mundo con profundas referencias a la tradición religiosa mesoamericana, como la ha denominado A. López Austin (Broda, J 1971, López Austin, A. 1998).

Desde muy temprano J. Broda centró sus investigaciones en los rituales relacionados con la petición de lluvias, que abre el periodo de trabajo intenso en las milpas, los que tienen como un referente temporal el periodo que va de la fiesta de San Marcos, el 25 de abril, a la de San Isidro Labrador, el 15 de mayo, pero que tiene como su eje principal en la gran fiesta de la Santa Cruz. Esto le condujo al reconocimiento del culto a los cerros y a la base astronómica de los sistemas calendáricos, lo que le permitió establecer una muy sugerente comparación de los datos históricos con aquellos de la etnografía y encontrar así sorprendentes continuidades. El campo que se abre a la reflexión y a la discusión es entonces el de las relaciones entre la historia y la etnografía, es decir, el de la explicación de los cambios y de las continuidades en la cultura de los pueblos indios.

El planteamiento, sin embargo, merece una mayor elaboración; hasta ahora tenemos ya algunas muy buenas descripciones, y análisis desde diferentes perspectivas teóricas, de los rituales de petición de lluvias, pero muy pocas del ciclo ritual completo, que va de la preparación del terreno al levantamiento de la cosecha.

Un hecho fundamental para entender la especificidad del trabajo agrícola en la tradición mesoamericana, es decir, aquella relacionada con el complejo agrícola que rodea al maíz. A diferencia de la tradición cristiana occidental, en la que el trabajo es un castigo divino, en la concepción mesoamericana el trabajo agrícola es un diálogo intenso con las entidades que inciden en el crecimiento y maduración del cereal; ello implica una concepción del mundo que otorga un carácter vital a las fuerzas de la naturaleza. La lluvia, los vientos, la tierra, los cerros, tienen una condición que encarna a dioses con los cuales se establece una compleja relación de reciprocidad; los hombres necesitan de esas entidades para producir sus alimentos y los bienes necesarios a su existencia; sin embargo, como se expresa en la mitología y en los rituales respectivos, tales entidades necesitan también de los hombres, para ser alimentados con los rezos, con las esencias vitales contenidas en las ofrendas, los cantos y las danzas, en el esfuerzo desplegado para organizar los rituales mismos. Esta concepción ha sido investigada a profundidad en los trabajos de Catherine Good, particularmente en las nocio-

nes que rodean al término *tequitl*, entre los nahuas de la cuenca del Balsas, en el estado de Guerrero (Good, C., 2001, 2004)

Hay otra concepción compleja que incide en el trabajo agrícola, la de sacrificio. La roza y quema de las plantas silvestres, la penetración de la tierra con el palo sembrador, que es relacionada con el acto sexual, son una agresión a las entidades implicadas, básicamente la tierra, que requiere un ritual para pedir autorización, pero sobre todo exige un sacrificio, cuyo componente más valioso es la sangre, lo que constituye el "supremo acto nutricional", como lo llama Sybille de Pury (1994). En las "peleas de tigres" que se realizan en los pueblos nahuas de la Montaña de Guerrero, se ofrece la sangre derramada por los combatientes en el ritual de petición de lluvias, pero también se sacrifica a guajolotes y gallinas en la cima de los cerros sagrados, escurriendo la sangre sobre las piedras que marcan el sitio y en la tierra misma, en un hoyo excavada específicamente para tal fin (Díaz Vázquez, R., 2000).

El acto mismo de sembrar los granos en la tierra implica un ritual, dirigiéndose a la tierra, a los granos mismos, a las herramientas de trabajo, con elaboradas metáforas y respetuosos gestos. De hecho el día de la siembra, a la que se convoca a amigos y parientes, se realiza un complejo ceremonial que influye ofrendas y peticiones, hechas en un altar situado en el centro de la milpa, y que se extiende a las cuatro esquinas. Al final se realiza un banquete y se consumen diversas bebidas embriagantes.

Así, cada etapa del trabajo agrícola esta marcada por muy diversos rituales. Desafortunadamente tenemos muy poca información al respecto, por lo que resultan altamente iluminadores los datos que nos ofrecen algunas investigaciones, como los de C. Good y los de Arturo Gómez (con los nahuas del Balsas y los de la Huasteca respectivamente) sobre los rituales relacionados con las primicias y con la llegada de las primeras mazorcas a la casa; pero todavía es mucho lo que nos falta saber de otras regiones del país sobre este respecto.

En cambio sobre la fiesta de los muertos tenemos muy ricas descripciones, la suntuosidad desplegada en la mayor parte de los pueblos indios, muestran una gran diversidad de bienes procedentes de los campos de cultivo. Es una fiesta de la cosecha que se ha desarrollado en complejidad en la segunda mitad del siglo veinte, y se le ha creado un vínculo muy fuerte con el nacionalismo; sin embargo, mantiene los elementos básicos de la tradición religiosa mesoamericana.

El ámbito del trabajo agrícola y de los rituales con los que se articula constituye el referente fundamental en el proceso de producción y en el de la reproducción social y cultural; es el espacio a partir del cual se establece lo que N. Poulantzas llamó la matriz espacio-temporal, es decir, los ejes estructurantes de la cosmovisión. Es a partir del trabajo agrícola, de la experiencia cotidiana y de la incertidumbre sobre el logro del esfuerzo desplegado por la acción de las entidades que inciden en el resultado final, como se aguza el sentido y se exploran los cielos, los vientos, los ritmos de las lluvias, el movimiento del sol, y se genera un conocimiento estrechamente entramado con la ritualidad correspondiente. No existe el conocimiento fuera del contexto social y cultural en el que emerge, y en las condiciones del trabajo en el campo se articula en los discursos diversos constituyentes de la ritualidad.

El trabajo agrícola es también una experiencia social de gran intensidad; en un primer plano implica al grupo familiar participante, pero esto se muestra con mayor contundencia en el plano del trabajo comunitario, como el *tequio*, donde a la par que se desarrolla una actividad práctica se sociali-



Lodo para el recuerdo de la visita a Espinazo, NL.
Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com



Desde pequeños recibiendo el baño curativo. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

zan experiencia en un ambiente festivo, estimulado por la comida y las bebidas embriagantes.

Junto con la actividad práctica y ritual que implica el ciclo de trabajo agrícola, destaca la importancia de la reproducción social, el campo de las relaciones de parentesco, en el cual adquieren vigencia las relaciones formales de filiación, que en las sociedades cerealeras como las mesoamericanas se establecen por línea masculina, es decir, patrilinealmente; esto a su vez, otorga una importancia estratégica, por sus repercusiones en la política y las nociones locales de poder, a las alianzas familiares entre las unidades implicadas en los acuerdos matrimoniales; el ritual de bodas, como lo ha registrado la etnografía, es una larga y elaborada negociación que adquiere una rica expresión simbólica.

Es en el seno de las relaciones familiares donde se instituyen los procesos que sientan las bases de las nociones locales de persona; en este sentido los pueblos mesoamericanos han elaborado sus concepciones sobre la persona a partir de la experiencia agrícola, pues no sólo su "sangre es el maíz", y la creación misma del hombre tiene como ingrediente básico la masa de maíz, sino el ciclo de vida humano y el del maíz son descritos con las mismas metáforas (en este sentido son muy ricas las contribuciones de A. Lupu y de Pury Toumi, 1997). Finalmente, como lo han mostrado elocuentemente A. López Austin para los nahuas del siglo XVI y J. Galinier para los pueblos otomíes de la Huasteca, el cuerpo humano es el modelo del universo, y ello ha conducido al reconocimiento de las nociones frío/

calor, y otras más, como fundamentales para la cosmovisión (López Austin, A. 1980, Galinier, J. 1990).

Es decir, la tradición religiosa mesoamericana se mantiene y reproduce en las comunidades agrarias que continúan realizando el trabajo y la ritualidad en torno al maíz. Sin embargo, las manifestaciones contemporáneas de esta experiencia están mediadas por la religiosidad cristiana y la organización política impuestas por la colonización española. Aquí es donde ingresamos al estratégico campo del cambio social y cultural, en donde las concepciones teóricas vigentes comienzan a descascararse y a mostrar grietas. Veamos dos ejemplos bastante ilustrativos de la situación.

Sistemas de cargos y sincretismo

La temática del gobierno y el poder en las comunidades indígenas ha sido central en la política indigenista desarrollada a partir del gobierno cardenista, cuando se plantea la cuestión de la representatividad de la población indígena, en cuyo contexto emerge el Consejo Supremo de la Raza Tarahumara; si bien la posición que se define es la negación de tal posibilidad, en la práctica se comienzan a construir los mecanismos políticos de control sobre la población indígena, dando paso a formas nuevas de caciquismo (como lo ha mostrado J. Rus en relación con el pueblo de San Juan Chamula, y H. Favre con Erasto Urbina en la región de los Altos de Chiapas). El mejor trabajo, sin duda, es el libro de G. Aguirre Beltrán, un clásico en este campo, *Formas de gobierno indígena*, publicado originalmente en 1953. En este texto, y apoyándose en las investigaciones



Después de un baño pensando en el milagro. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

de Alfonso Villa Rojas en Oxchuc y de Ricardo Pozas en Chamula, muestra dos espacios significativos en la política comunitaria, el del llamado Ayuntamiento regional, que corresponde a la presencia de la estructura política colonial, en la que se articulan estrechamente las autoridades políticas y religiosas, y, por otro lado, el Ayuntamiento constitucional, impuesto por las autoridades federales y amparado por el Art. 115 de la Constitución vigente. Los conflictos entre ambas instancias son una situación ampliamente generalizada.

Sin embargo, lo que me interesa subrayar aquí es todo el proceso histórico por el cual la imposición del ayuntamiento castellano para fundar las Repúblicas de Indios en la sociedad colonial se transforma gradualmente hasta convertirse en una institución fundamental en el mantenimiento y reproducción de la población indígena de raíz mesoamericana. El Cabildo es la institución representativa de los derechos de los pueblos indios ante la corona española; incluso la condición e identidad de indio se remiten a la pertenencia a una comunidad que cuenta con tal representación.

Durante los años aciagos del siglo XIX, si no es que desde la imposición de las reformas borbónicas en el siglo anterior, la comunidad indígena y su cabildo se convierten en espacio de resistencia ante la política etnocida desplegada por los liberales; el despojo de las tierras comunales y el desconocimiento legal de las autoridades comunitarias, lanzan a la clandestinidad a las autoridades tradicionales. La reforma agraria impulsada por el

gobierno de la Revolución Mexicana, particularmente en la fase del sexenio cardenista, afecta profundamente a los pueblos indios, pues el reparto de la tierra abre paso a una etapa de reconstitución de las comunidades a partir de su tradición mesoamericana, se introducen entonces las formas de organización relacionadas con el manejo de la propiedad agraria —la mesa directiva con presidente, tesorero, vocales y otros puestos— que se incorporan al escalafón tradicional. Esta situación impone la hegemonía política del gobierno federal, pero por otro lado permite la transformación social y cultural de las comunidades. De hecho, la propia acción indigenista y la creciente experiencia de los pueblos indios en sus relaciones con los centros urbanos, da pie a la configuración de una nueva dirigencia en los pueblos indios que reivindica sus derechos políticos y comienza a recuperar una memoria histórica que se articula a la milenaria de los pueblos mesoamericanos.

El proceso desemboca, en la actualidad, en los reclamos de autonomía y en la construcción de la misma en la práctica, ante la cerrazón de las autoridades gubernamentales; la experiencia de los "caracoles" entre los zapatistas chiapanecos y la organización de policías comunitarias, entre otras iniciativas orientadas en la misma dirección, nos muestran la importancia capital de este espacio político, la creatividad desde una tradición política colonial que se ha convertido en un instrumento de lucha y de negociación de importancia estratégica para la continuidad de una antigua concepción del

mundo diseñada en la experiencia del trabajo en torno al maíz.

Finalmente, con respecto a las diversas explicaciones sobre la religiosidad de las comunidades indígenas, no es difícil reconocer la densa impronta impuesta por el catolicismo y el etnocentrismo europeo. Como parte del lenguaje usado desde la intolerancia religiosa que ve en las formas que no se apegan a la ortodoxia impuestas formas impuras que deben ser eliminadas, aparecen diversas calificaciones marcadas también por el racismo; y la mejor expresión de ello es el esquema evolucionista del desarrollo de la humanidad. Gradualmente se han ido eliminando muchos de los términos impuestos por esta perspectiva teórica, en la que por cierto emerge el primer paradigma de la antropología. El concepto de "tribu" hace tiempo se ha desechado para calificar la organización tradicional de los pueblos indios, aunque las mismas implicaciones aparecen en el "grupo étnico", tan inasible teórica y políticamente.

El término sincretismo procede de la tradición católica para calificar a aquellas formas que considera impuras, "mezcladas", es un término que descalifica, y no permite establecer las diversas especificidades históricas y culturales. Una opción pragmática ha sido el de redefinirla en función de las situaciones a las que se aplica, retorciéndolo en muchas direcciones. Sin embargo, tiene una vidente carga etnocéntrica que hace más aconsejable, no tanto buscar un sinónimo, como en el caso de los "grupos étnicos", sino replantear la perspectiva desde la cual se analizan los fenómenos religiosos. Incluso la pesada influencia de la tradición católica nos obligan a reconsiderar el concepto mismo de

religión; así, por ejemplo, lo que se ha denominado, en esta línea de pensamiento, "religiosidad popular" para distinguirla de la ortodoxia, muestra esa ambigüedad y descalificación que impide asignar otros conceptos a las nuevas formas de organización y experiencia espiritual que se desarrollan en las comunidades indígenas contemporáneas.

Reflexión final

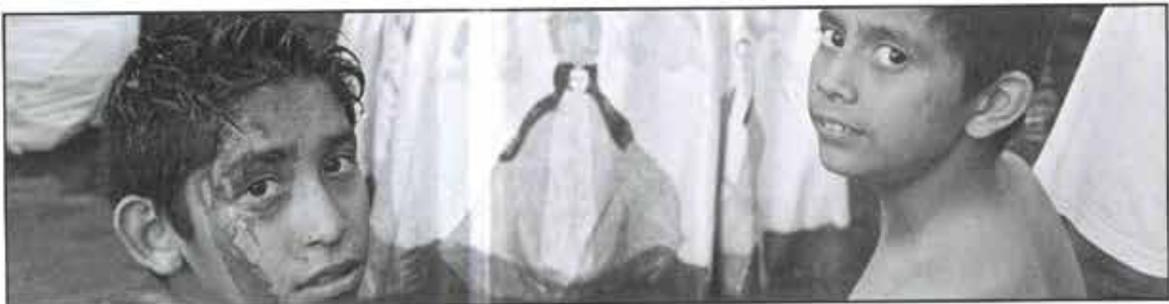
Con estas notas he tratado de referirme a algunos de los problemas de orden teórico y metodológico que encuentro en mi propio trabajo de investigación; intento también contribuir a la discusión abierta con puntos de vista que han sido significativos en mi experiencia personal. Me parece que los señalamientos de C. Good en la presentación del segundo grupo de propuestas son fundamentales para decantar los más importantes problemas implicados, particularmente aquellos que tienen que ver con las perspectivas teóricas puestas en juego. Hay un hecho evidente, la crisis de la perspectiva teórica y política construida por el nacionalismo mexicano en torno a Mesoamérica; en ello tiene que ver, por supuesto, la crisis misma del nacionalismo. Sin embargo, no podemos enfrentar esta situación cerrando los ojos y pretender que es posible comenzar desde cero; la compleja tradición académica y teórica que se ha establecido en la segunda mitad del siglo veinte tiene que ser confrontada a través de un conocimiento profundo y honesto de sus propuestas; la descalificación, la negación o, peor aun, esquematizar y distorsionar los datos impiden aquello que nos hemos propuesto desde el comienzo de la polémica: establecer un diálogo abierto.



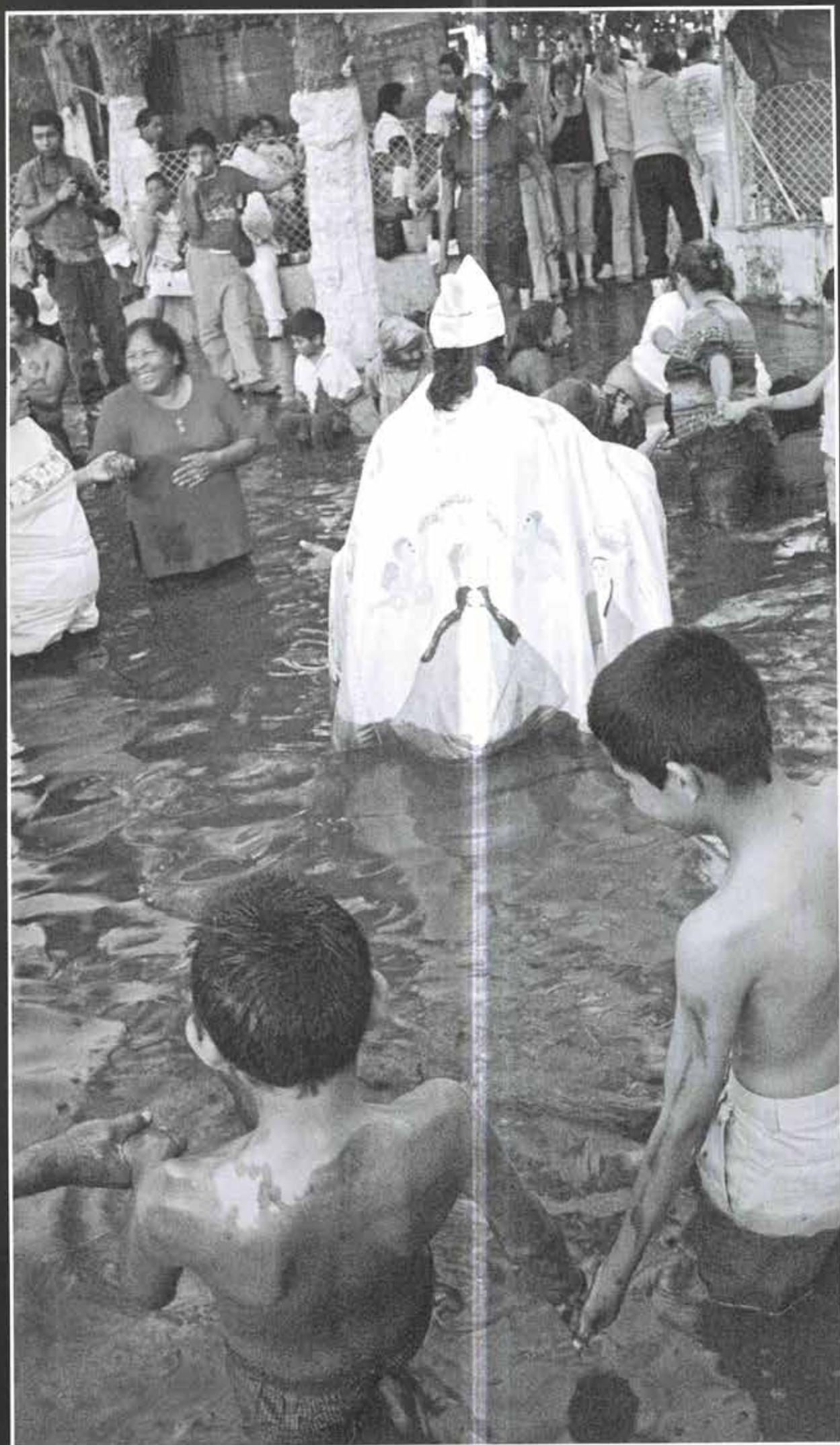
Viejos, jóvenes, en el charquito la fe lo puede todo. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

Bibliografía:

- AGUIRRE Beltrán, Gonzalo, *Formas de gobierno indígena*. México, Universidad Veracruzana/ Instituto Nacional Indigenista/ Gobierno del Estado de Veracruz/ Fondo de Cultura Económica, 1981.
- BRADING, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México, Ediciones Era, 1995.
- BRODA, Johanna, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, Vol. 6:245-327.
-, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en Broda, J., S. Iwaniszewski y L. Maupomé (editores), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, pp 461-500, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1991.
-, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Broda, J. y Félix Báez-Jorge (Coordinadores), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp 165-238, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- COMAS, Juan, *La Antropología Social Aplicada en México*. México, Instituto Indigenista Interamericano, 1964.
- DAHLGREN, Barbro, "El área Circuncaribe: antecedentes", en Medina, A. (coordinador), *El Coloquio Paul Kirchoff. La etnografía de Mesoamérica meridional y el Área Circuncaribe*, pp 38-39. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1996.
- DÍAZ Vásquez, Rosalía, *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres-tigre. Cambio socio-cultural en una comunidad náhuatl (Acatlán, Gro.1998-1999)*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2000. (Tesis de Licenciatura en Antropología Social).
- FAVRE, Henri, *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1984. Segunda edición.
- GALINIER, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México, UNAM/ CEMCA/ INI, 1990.
- GÓMEZ Martínez, Arturo, *Tlanetokilli: La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, México, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2002.
-, "El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la Huasteca Veracruzana", en Broda, J. y C. Good Eshelman (coordinadoras), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, pp 197-214, México, INAH/ UNAM, 2004a.
- GOOD, Catherine, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Broda, J. y F. Báez-Jorge (coordinadores), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp 239-297, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
-, "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en Broda, J. y C. Good Eshelman, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, pp. 153-176, México, INAH/UNAM, 2004.
- KIRCHHOFF, Paul, "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", *Acta Americana*, N° 1, 1943.
-, "The Caribbean Lowland Tribes. The Mosquito, Sumo, Paya, and Jicaque". En Steward. Julian H., Editor, *Handbook of South American Indians*. Vol. 4: 219-229. Washington, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, 1948.
-, "Gatherers and Farmers in the Greater Southwest: A Problem in Classification", *American Anthropologist*, Vol. 56: 529-560, 1954.
- LÓPEZ Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1980.
-, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1998.
- LUPO, Alessandro, *La tierra nos escucha; la cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, CONACULTA/ INI, 1995. (Colección Presencias).
-, "La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla", en Broda, J. y F. Báez-Jorge (coordinadores), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp. 335-389, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- POULANTZAS, Nicos, *Estado, poder y socialismo*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1979.
- PURY-TOUMI, Sybille, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*. México, CEMCA/ CONACULTA, 1997.
- RUS, Jan, "La Comunidad Revolucionaria Institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968", en Viqueira, Juan P. y Mario H. Ruz, compiladores, *Chiapas: los rumbos de la otra historia*, UNAM/ CIESAS/ CEMCA/ Universidad de Guadalajara, pp 251-277. 1995.
- STEWART, Julian H. (Editor), *Handbook of South American Indians*. Washington, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, 1948. 8 Vols.



La fe de los jóvenes en Espinazo, NL. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com



Un *cajita* cura a los fieles. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com



Cajita curando en el centro del charquito. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

El canon prehispánico¹

Pedro Pitarch*

No es fácil aventurarse a participar en un debate sin reconocer con cierta claridad cual es su tema. El título -Unidad y diversidad en Mesoamérica- resulta un poco vago. Quizá se trata de una vaguedad deliberada: es la carencia implícita lo que estimula el debate. En todo caso, mi impresión es que el verdadero tema del debate permanece implícito, más sobreentendido que directamente expresado o abordado (volveré más adelante sobre esto). Si entiendo bien, este no-tema puede formularse de la siguiente manera: la percepción, cada vez más extendida, de que algunas de las dificultades que experimenta la etnografía mesoamericana guardan relación con la "dependencia" que muestra ésta respecto de los estudios prehispánicos. La sombra

de la historia prehispánica impediría el desarrollo y la autonomía de la etnografía.

En su forma clásica (una postura a la cual me adhiero) la etnografía se interesa -no sólo, pero sí principalmente- por la diferencia cultural, la diferencia como parte de la diversidad. El interés de las culturas indígenas reside en su diferencia, su singularidad. No es raro, sin embargo, que en la práctica etnográfica la diferencia tienda a reducirse en favor de una identidad cultural mesoamericana. Existe una predisposición a subrayar el grado actual de semejanza y continuidad con el mundo indígena prehispánico, en detrimento de la descripción cultural en sí, incluyendo los propios conceptos indígenas. En efecto, en la etnografía de las culturas

*El doctor Pedro Pitarch es profesor-investigador de la Universidad Complutense de Madrid.

¹ Este texto corresponde al guión, un poco modificado, de una plática que di en el INAH en junio de 2007, como parte de un seminario más amplio. Agradezco a la Coordinación Nacional de Antropología del INAH y, muy especialmente, a Marina Alonso por su invitación a dar el seminario. El texto tiene un carácter más bien informal y carece del respaldo factual de un artículo convencional. He procurado, no obstante, incorporar y responder algunos de los comentarios que se hicieron a mi presentación, especialmente aquellos formulados por Catherine Good, Saúl Millán y Johannes Neurath, a quienes agradezco sus observaciones.

indígenas mesoamericanas se advierte una suerte de ansiedad por identificar aquellos aspectos que confirmen su carácter "indígena". En este contexto, lo indígena es lo prehispánico. (Por cierto que esta equivalencia -errada en mi opinión y que denota un punto de vista esencialista- también es postulada tácitamente por quienes adoptan la postura contraria: las culturas indígenas estarían tan modificadas por la historia de la dominación europea que considerarlas propiamente indígenas resultaría una mistificación). En la etnografía, los datos que remiten al mundo prehispánico, tranquilizan; los que aparentemente no lo hacen, incomodan. Tratamos de conjurar esta inseguridad mediante la remisión, casi inconsciente y cuanto más directa mejor, a algún dato precolombino. En ocasiones, la constatación supuesta de que una práctica, un objeto o una

idea aparecen ya "antiguamente" constituye en sí misma la explicación etnográfica. A veces, en lugar de contextualizar la información, reconocer su significado y establecer comparaciones controladas, se extrapolan datos aislados del periodo prehispánico para sustentar las exposiciones (como también sucede a la inversa). Más que una explicación, buscamos una constatación. Es como si mediante esa repetición nos quisiéramos convencer de algo de lo que estamos sólo semiconvencidos, que los indios son verdaderamente "indios".²

Tampoco debemos llevarnos por la exageración. En la actualidad los estudios etnográficos organizados en función exclusivamente de la continuidad con el pasado prehispánico son casi inexistentes. Ni siquiera las etnografías antiguas, por más que estuvieran permeadas por la retórica comparativa con



La fe en el charquito. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

² Una línea diferente de estudios indígenas -más reciente, y cada vez más vigorosa en la medida en que está muy influida por los estudios de las universidades estadounidenses- se interesa especialmente por cuestiones de política, política de la cultura. Se ocupa de los indígenas en tanto que sujetos políticos, más como grupos subordinados que como poblaciones culturalmente diferenciadas. Esta orientación se mueve en el paradigma de la dominación-resistencia: los indígenas como campesinos, mujeres, pobres, es decir, grupos subalternos. (Por supuesto, hay antropólogos que trabajan en ambos campos y algunos tratan de combinarlos. Pero aun así no son fáciles de combinar y tienden a permanecer conceptualmente diferenciados). Ahora bien, en esta perspectiva, la definición de lo indígena no es problemática; la diferencia cultural se da por sentada. Más exactamente, la "cultura" tiende a equipararse con aquello que los indígenas ponen en funcionamiento para proteger, resistir, adelantar (o hacer lo que sea que haga) la identidad y la autonomía. El estudio de las prácticas culturales, en todo caso, interesa en la medida en que son utilizadas para esos fines. Evidentemente, el tema de las relaciones entre el estudio de las culturas prehispánicas y contemporáneas es muy secundario, cuando no simplemente irrelevante a esta orientación de investigación.



Como parte de la ceremonia de curación, una mujer es zambullida varias veces en el charco. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

las civilizaciones prehispánicas -pienso incluso en casos extremos como los trabajos de Vogt en Chiapas y lo que denominó el "modelo filogenético"- se regían exclusivamente, ni siquiera principalmente, por este criterio. Por lo demás, el hecho de que trabajos relativamente tempranos como los de Judith Friedlander (aunque un poco exagerados, en mi opinión) denunciaran el aztequismo etnográfico demuestra que ésta no es una preocupación nueva.

Pero es cierto que, en conjunto, por así decir, el subconsciente de la etnografía indígena está asediado por el fantasma del déficit de "prehispanicidad". En este contexto, "prehispanicidad" equivale a "indianidad", y ésta a su vez a "integridad". Lo indígena es lo prehispánico, o lo que de lo prehispánico sobrevive en la actualidad. El mundo prehispánico representaría el máximo de integridad, la vara de medir de la indianidad. Un listón respecto del cual los indígenas contemporáneos ocuparían una posición ambivalente. Por un lado, atestiguarían que ese mundo no ha desaparecido por completo, pero, por otro, que también se ha mezclado, *confundido*, esto es, en cierto modo, degradado.

Dicho de otro modo, para la etnografía, las culturas prehispánicas representan el canon. Un mo-

delo considerado como perfecto e ideal: la cultura en muchos sentidos ideal que fraguaron para la posteridad los escritos de los cronistas europeos y que funciona como la norma culta. El valor de la etnografía contemporánea tiende a medirse, en consecuencia, por el grado de identidad que muestre respecto de este canon. Lo que debemos preguntarnos es por qué las culturas prehispánicas representan, han venido a constituirse, en el canon de la etnografía, y si en verdad debemos considerar el mundo prehispánico -o más exactamente, los estudios sobre el mundo prehispánico- como un modelo de comprensión y resultado para la etnografía. Comenzaré por la segunda cuestión.

Desde luego no soy especialista en los estudios prehispánicos, pero me parece difícil creer que podamos conocer mejor la cultura y el pensamiento indígena prehispánicos que los contemporáneos. Es una obviedad que a menudo olvidamos. La obviedad de que no es lo mismo tratar con los vivos que con los muertos. Por más extensas y fiables que sean las fuentes de que disponemos, es una información o bien culturalmente mediada o bien de la que carecemos la exégesis indígena, o ambas cosas. Con los vivos es otra cosa: podemos dialogar,

³ A lo largo de este texto estoy hablando, por supuesto, desde el punto de vista del etnógrafo. Me interesa el efecto que tiene la tendencia a la "canonización" del pasado prehispánico en la etnografía, no en la historiografía, que imagino se planteará sus propios problemas y discusiones, y entre los cuales ignoro si se encuentra éste.

conocer no sólo su *creencia*, sino su *opinión* -tanto mejor si es en lengua indígena. Podemos, interrogarles por el sentido de una acción, y si, como suele suceder, nos responde que no lo sabe o que "es la costumbre", esta repuesta será mucho más *significativa* que lo que nos pueda decir cualquier interpretación. Todo esto demasiado evidente. Pero si es así ¿Por qué confiamos entonces, implícita, a veces abiertamente, más en las fuentes históricas que en las actuales? ¿Por qué nos parecen aquellas más sólidas y coherentes? ¿Por qué, en fin, debiéramos conceder más crédito y valor a lo que escribió un tal Bernardino, del pueblo de Sahagún, en Castilla, que a las palabras dichas por un indígena otomí o quiché (por más que esas palabras hayan sido pronunciadas en un *Vips* de la Ciudad de México).³

La etnografía trabaja sobre un terreno movido. Los indígenas, como nos sucede al resto de los miembros de la especie, no siempre tienen las ideas claras, se contradicen, las opiniones varían. El conocimiento local elabora ciertos campos, no otros. Sobre todo, no es fácil reconocer qué problemas se plantean como tales las culturas indígenas, del mismo modo que los problemas que plantea nuestra cultura -más específicamente, nuestra pequeña cultura académica- no tienen por qué ser problemas para ellas. (Es dudoso, por ejemplo, que el tema de este debate represente mínimamente un problema para las culturas indígenas). Las ideas indígenas acerca de la naturaleza, de la sociedad, de la persona, de la política, etcétera. son tan distintas que nos obligan a tensar nuestra imaginación y forzar nuestros automatismos intelectuales y lingüísticos. Nos fuerzan a dudar continuamente (por ejemplo, ¿Qué es un cuerpo en cierta lengua indígena? ¿Cuántos cuerpos tiene una persona?, etcétera). Como resultado, la información de campo tiende a mostrar una in-



Ceremonia de sanación en el charquito.
Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

coherencia y ambigüedad incómodas. Sólo mediante un enorme esfuerzo de reducción y limado de aparentes contrasentidos nuestros escritos alcanzan un aire de coherencia mínima como para ser legibles. Pero, como cualquiera se mostrará de acuerdo, hay una buena dosis de infidelidad en todo ello.

En contraste, la historia prehispánica aparenta proporcionar esquemas mucho más coherentes. Un estado de la cultura tendencialmente ordenado, unánime, libre de discordancias. No hay opiniones, sólo creencias. Unos seres humanos con un grado de adhesión a los principios culturales inasequibles a las poblaciones indígenas coloniales o contemporáneas. Es posible que la historia, por su propia naturaleza, tienda a producir versiones canónicas. La historia -hasta donde se pueda hablar de una cosa tan vasta- aspira a ser positiva. Esto quizá guarde relación con el privilegio de la escritura, de su *autoritas*, con la posibilidad de fijar unas versiones y no otras, o producir síntesis abstraídas. La escritura produce ortodoxia. Por el contrario, la actividad etnográfica, que trabaja esencialmente con materiales orales, dificulta la estabilidad y la autoridad. La etnografía nos predispone, o al menos así debiera, a impedir la fijación de lo canónico, los imperativos prescriptivos. De ahí, quizá, la dificultad de la propia etnografía para establecerse como modelo canónico de sí misma.

Como quiera que sea, en el caso del estudio de las culturas prehispánicas, esta atracción por la "canonicidad" resulta de una intensidad particular. En mi opinión, sin embargo, esa apariencia de seguridad y "naturalidad" es ilusoria. Responde a la fabricación de un modelo *magistral*. Estoy convencido que si pudiéramos hacer trabajo de campo en una ciudad o una aldea prehispánica de Mesoamérica nos encontraríamos con las mismas dificultades



Varias veces entran y salen del agua para curarse.
Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com



Sanando en el charquito. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

de comprensión con que nos encontramos entre los indígenas contemporáneos. Tendríamos las mismas dificultades para entender las distinciones étnicas, las demarcaciones sociopolíticas, la clasificación de los géneros narrativos, o para mencionar algo que me queda más cercano, qué cosa son las "almas" y cuántas hay. En otras palabras, tendríamos la misma dificultad, si es que no más, para confeccionar una descripción cultural. Más aún, al igual que la etnografía actual, su estudio debiera conducirnos a la propia discusión de esos conceptos, de su pertinencia y posibilidad de traslación: "etnicidad", "socius", "mito", "persona". Basta con recordar el desconcierto e irritación que mostraban los españoles en el siglo XVI, acostumbrados como estaban a una sola versión canónica del pasado, la Biblia, al escuchar de los indígenas versiones tan distintas y contradictorias de su pasado -lo que llamamos ahora "mitos". La situación que refleja el trabajo de campo, en suma, no es resultado de la degradación de las culturas indígenas actuales, sino, muy por el contrario, el estado natural de las cosas. Nuestra comprensión de las culturas indígenas depende de un ingente esfuerzo de traducción que no sucumba ni a la reducción ni en la simple transposición. Y en este tipo de trabajo no hay diferencia entre el estudio del pasado y el presente indígena.

En definitiva, no hay razones científicas o factuales como para que la historia prehispánica funcione como precepto de la etnografía. Las razones por las cuales aquella se ha constituido en el canon de ésta son de otro tipo. En general, sabemos que la tradición occidental tiende a fabricar pasados ideales. Nada hay de extraño en ello: forma parte de la llamada "invención de la tradición". Como recuerda irónicamente Marshall Sahlins, en los siglos XV y XVI un grupo de intelectuales europeos se dedicaron a

formular un canon basado lejanamente, de manera selectiva y uniformitaria, en la antigüedad grecolatina. Lo conocemos como "Renacimiento". Casualmente surgió cuando los turcos estaban a las puertas de Europa. En el caso de México, el canon prehispánico es en parte resultado del propio desarrollo de la ideología nacionalista. Como observó hace ya tiempo Octavio Paz, la legitimación posrevolucionaria del Estado mexicano dependía de su vinculación con el pasado prehispánico. La Conquista pasó a representar una usurpación; la Independencia y, sobre todo, la Revolución, una restauración. No es casual, por supuesto, que el "canon prehispánico" etnográfico se base en las culturas del México central inmediatamente anterior a la conquista europea.

El penetrante comentario de Octavio Paz sobre el sentido ideológico del diseño de las salas del Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México es sumamente pertinente al tema del debate. Entrar en el Museo de Antropología -dice Paz- es penetrar en una arquitectura hecha de la materia solemne del Mito. Toda la organización de las salas de la historia prehispánica está dispuesta en función de la exaltación del antiguo México-Tenochtitlán. El Museo se convierte en un templo que da culto al origen, un origen que es la fuente de poder y legitimidad. Paz no hace mención del segundo piso del Museo, donde se encuentra la exposición de las culturas indígenas actuales, pero el lugar que ocupan éstas en la "arquitectura del Mito" se desprende fácilmente de su comentario. Su lugar es, por así decir, estratégicamente marginal. Los indígenas contemporáneos se encuentran justo encima de las culturas prehispánicas, sobrepuestos a ellas. (El Museo, por cierto, se ha tragado el piso intermedio del periodo virreinal y también del siglo XIX). Pero estar estratégicamente arriba es ocupar un lugar menor. Los pocos visitantes que después de un recorrido deslumbrante y agotador por la historia prehispánica se animan a subir a la sección etnográfica quedarán un poco decepcionados. Se trata de salas considerablemente menos lujosas, más pequeñas y de techos -esto es quizá lo más notable- más bajos. Por añadidura, las vitrinas exponen -al menos así era hasta hace algunos años cuando visité el Museo por última vez- unas culturas indígenas sin macula de modernización: no hay trastes de plástico, ni radios ni aparatos de televisión, ni mucho menos mujeres indígenas con el pelo teñido de rubio. La exposición recurre a un tipo de procedimiento mimético -lo que Kirshenblatt-Gimblett llama una aproximación *in situ*- que expande los límites del objeto etnográfico para incluir más de aquello que fue dejado atrás. En este caso, me parece, lo que fue dejado atrás no es sólo el contexto del que se han extraído los objetos, sino también las civiliza-

ciones prehispánicas que se encuentran justo debajo. El segundo piso es un reflejo del primero, pero un reflejo pálido. En realidad, excepto por el hecho mismo de su contigüidad espacial, no es fácil percibir la relación entre ambos. Pero desde el punto de vista de la función del Museo, es un reflejo necesario: el edificio estaría incompleto sin tratar de marcar la persistencia del pasado en el presente.

La investigación etnográfica en México -el estudio de las culturas indígenas- ha estado estrechamente vinculada a la acción gubernamental y, como parte de esta, a las formas ideológicas de legitimación del Estado. Todo esto es algo bien conocido. Pero debemos reconocer que las implicaciones que ha tenido esta condición para la etnografía en términos de su contenido científico es algo mucho menos pensado. Por una parte, no sabemos exactamente cuánto y en qué forma el conocimiento de las culturas indígenas de México es el resultado de esta subordinación instrumental. ¿Sería muy distinta la imagen que tenemos de las culturas indígenas si la etnografía hubiera dependido menos de la acción indigenista? Por otra parte, casi más significativo es

el escaso reconocimiento del hecho mismo, es decir, que el contenido científico de la etnografía ha sido determinado por su papel institucional. Tengo la impresión de que este ha sido un aspecto reprimido en las discusiones sobre la etnografía. Por los menos así ha sido hasta ahora, aunque probablemente esté comenzando a cambiar. En cierto artículo, Roberto Da Matta observa que aquello que cuando se trata en la etnografía de otras culturas es simplemente una *descripción*, cuando se trata en la propia se convierte en una *política*. Ciertos temas no son neutros; desatan emociones, sentimientos y actitudes, especialmente actitudes políticas. A menudo, por una suerte de censura inconsciente, es preferible mantenerlos fuera de discusión. Es por esto que los grandes centros de antropología de EU. y Europa tienden a inhibir los estudios de su propia cultura: demasiado discutibles, poco "científicos".

Entre las consecuencias que ha tenido para la etnografía mesoamericana su condición de instrumento de la ideología nacionalista (por supuesto, junto con el resto de las actividades culturales y científicas institucionalizadas), se encuentra la ela-



Una mirada milagrosa al fotógrafo. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

* También la etnografía estadounidense y hasta cierto punto la europea de las culturas indígenas mesoamericanas ha tendido a invocar un modelo prehispánico ideal. En este caso, no obstante, me parece que intervienen razones más bien de carácter romántico que propiamente institucionales (aunque sabemos que entre ambas también existe cierta relación. Podría resultar muy revelador pensar por qué los estadounidenses marcan como modelo la civilización maya, mientras que los mexicanos la de los "antiguos nahuas"). En todo caso, esto sugiere que el canon prehispánico no puede explicarse exclusivamente por razones de legitimación política, y que parecen existir razones más difusas que tienen que ver, como observaba antes, con un más general sentimiento de idealización del pasado. No obstante esto, también los etnógrafos extranjeros parecen haber sido con frecuencia abducidos por el indigenismo de las instituciones mexicanas. Por poner un ejemplo, Jan Rus ha mostrado cómo el lanzamiento del proyecto Harvard-Chiapas en los años cuarenta estuvo determinado, al menos en sus inicios, por las necesidades ideológicas del INI. De hecho, sino hubiera sido por el INI el proyecto no habría existido.



En pleno baño "milagroso" en el *charquito*. Foto: Pedro Vaitierra/cuartoscuro.com

boración de lo que vengo llamando el canon prehispánico. La idea de que una de las funciones implícitas de la etnografía indígena consiste en mostrar que el pasado existe en el presente. Que la "usurpación" no ha sido completa porque hay un núcleo oculto, subterráneo, que permanece en el México contemporáneo. Lo "indio" no sólo es pensado en los márgenes sino en la esencia de la nación, una esencia que en momentos de crisis sale a la superficie. El último episodio de esta condición (acaso el episodio final) fue el fantástico eco de la rebelión zapatista de Chiapas, cuando durante cierto tiempo la "cuestión indígena" pasó al primer plano del debate nacional como un espejo en que se miraba todo el país ("En ese espejo -dice Paz- no nos abismamos en nuestra imagen, sino que adoramos la imagen que nos aplasta"). Después, una vez pasada la crisis de identidad, el espejo fue nuevamente velado y la cuestión indígena desapareció del debate nacional. Ahora bien, el requisito para identificar una cultura indígena esencial a la nación y por tanto inmune a la transformación histórica, consiste precisamente en esencializarla. No es otra la función del canon prehispánico en etnografía: fijar y esencializar.⁴

Me parece, en fin, que la etnografía indígena se caracteriza no tanto, como suele decirse, por la preocupación de la continuidad cultural, como por el apuntalamiento del canon. El modelo prehispánico ofrece el respaldo de un mundo prestigioso. A cambio de reducir y "naturalizar" los conceptos indígenas, el canon ha ofrecido a la etnografía seguridad

y sentido. Pero la etnografía ha contribuido activamente a producir y mantener esa imagen preceptiva del pasado prehispánico. En cualquier caso, la aceptación de este modelo ideal deja a la etnografía cautiva en un círculo vicioso. La historia prehispánica produce un tipo de expectativa que la etnografía no puede alcanzar. Esto acrecienta la ansiedad por encontrar fragmentos de ese modelo en la actualidad, lo que a su vez fuerza a remitirse incesantemente a un pasado garante de la "corrección".

Ni qué decir tiene que esta crítica del canon no debe confundirse con un rechazo de la historia. Por el contrario, uno de los mayores privilegios de los estudios mesoamericanos, en relación con otras regiones etnográficas del mundo, es el de disponer una perspectiva temporal milenaria. Los etnógrafos podemos identificar continuidades y cambios en las culturas indígenas durante largos periodos de tiempo. Problemas de interés contemporáneo -pautas de consumo de alcohol, procesos de conversión religiosa, etcétera- pueden ser rastreados en el tiempo e iluminar los acontecimientos actuales. En esta perspectiva, las culturas indígenas representan momentos de un proceso en el tiempo. Desde hace tiempo, la etnografía histórica es el campo de estudio que probablemente ha hecho una mayor contribución a la transformación del objeto de la antropología y a la manera en que pensamos la cultura.

Pero es evidente que un verdadero desarrollo de la etnografía (incluida la etnografía histórica) no puede producirse bajo la férula de un modelo del pasado prescriptivo. Las convenciones del respeto

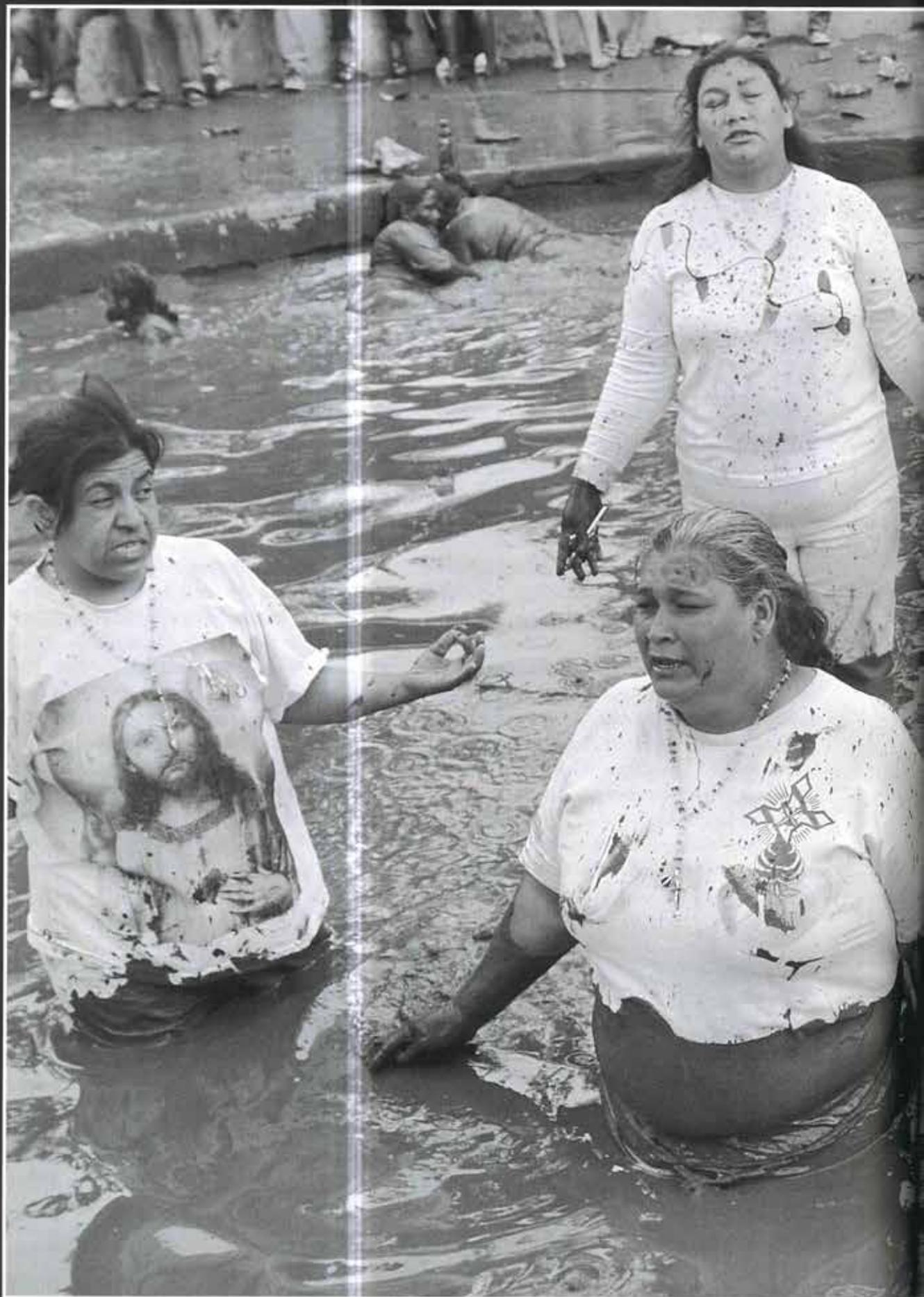
a lo canónico impiden el juego del cuestionamiento, de la impugnación, de la revisión, en definitiva, de la crítica, que es por supuesto el requisito principal del desarrollo del conocimiento. La creatividad de la duda y por tanto de la búsqueda queda ahogada por la conformidad a lo que deber ser. En última instancia, la sumisión al canon desemboca en la esterilidad intelectual. No es el caso de la etnografía mesoamericana. Pero tengo la impresión que este respeto por el modelo la ha circunscrito en unos márgenes de interpretación y consenso intelectual demasiado estrechos. Esta actitud tiene la ventaja de evitar la tontería de la novedad por la novedad, de la moda transitoria, que nos hace olvidar nuestras adquisiciones más valiosas, tal y como denunció Louis Dumont a propósito de la antropología estadounidense. Pero un peso excesivo de la convención produce también reiteración, falta de ligereza, una pesantez que impide arriesgarse e imaginar posibilidades y perspectivas distintas. La etnografía de regiones como las tierras bajas sudamericanas o Melanesia, que carecen de ese modelo autoritativo, parece encontrarse en un estado continuo de efervescencia intelectual, de prueba y error, lo que las convierte en áreas de referencia de la teoría etnológica. En la etnografía mesoamericana, en cambio, ciertos temas y problemas se reproducen durante décadas con monótona reiteración. Tengo la impresión de que a veces los temas se estudian simplemente porque es "lo que se supone que se debe estudiar". Sólo ahora estamos comenzando a superar la travesía del desierto de los estudios de la "identidad indígena".

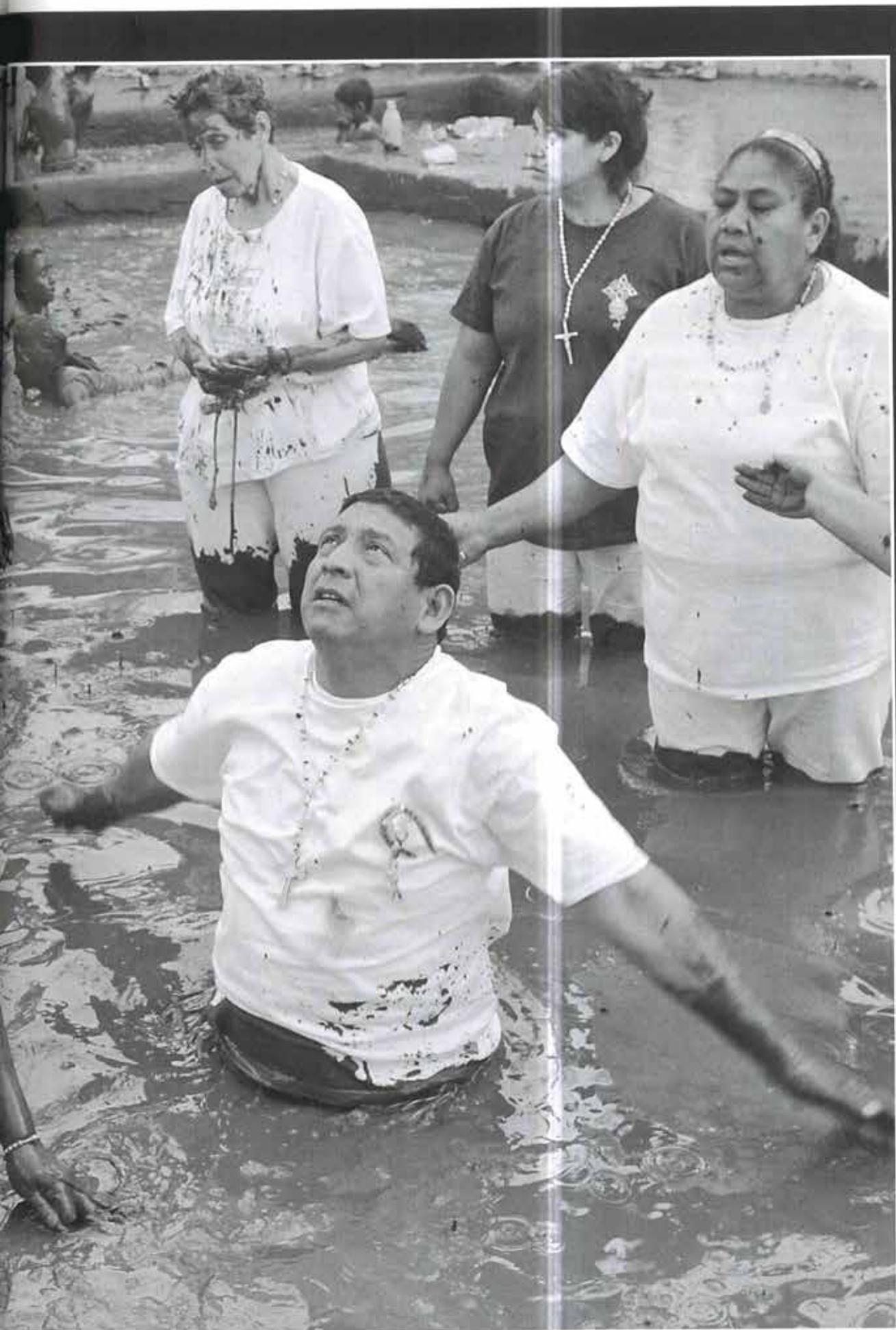
Durante décadas las culturas indígenas han representado un patrimonio cultural del nacionalismo

que el indigenismo, y con él la etnografía, debían gestionar. Pero los cambios en el Estado mexicano y en la propia lógica nacionalista están volviendo esta función innecesaria. En cierto modo, la etnografía, tal y como la conocemos, se está quedando desempleada. Pero esto permite deshacerse de esa carga instrumental que le fue asignada. Es probable que esto implique cierto grado de marginación de la disciplina en el espacio público: de estar en una posición relativamente central (aunque tampoco hay que exagerar), pasaría a una posición más, por así decir, académica. En compensación, la etnografía podría desembarazarse de la rigidez de la convención y explorar perspectivas y posibilidades de trabajo más estimulantes. En otras palabras, podemos rehusar la equivalencia tácita entre "indígena" y "prehispánico". Podemos pasar de considerar a las culturas indígenas como una cápsula del tiempo constituyendo la esencia o el basamento de la nación -fósiles culturales políticamente útiles- a formas culturales diferenciadas cuyo interés reside, entre otras cosas, en su propia diferencia. Toda la perspectiva etnográfica puede girar sobre sí misma. Puede cambiar, por ejemplo, la flecha del tiempo. En lugar de ser pensadas casi exclusivamente en relación con el pasado, podríamos pensarlas en relación con la modernidad ¿Qué dice la modernidad de las culturas indígenas? ¿Y qué dicen las culturas indígenas de la modernidad? ¿Cómo interpretan, domesticar, o -para tomar la expresión de Sahlins- "indigenizan" la modernidad? Este me parece un reto fascinante para una etnografía de las culturas indígenas que ya no dependa de la autoridad del pasado.



La fé cura. Una señora mayor es atendida por un *cajita* o *materia*. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com





PRIMER COLOQUIO: MENTE, CULTURA Y EVOLUCIÓN

El 12 y 13 de julio pasados, se celebró en Taxco, Guerrero, el *Primer coloquio: Mente, cultura y evolución*, organizado por el *Seminario permanente: Antropología y Evolución*, que se desarrolla en la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, el tercer miércoles de cada mes desde hace dos años y medio.

Con la participación de 23 ponentes de al menos 10 instituciones, se discutieron temas tales como la complejidad *sapiens-demens* del ser humano; la necesidad de reflexionar de las diversas áreas de la antropología sobre los avances recientes en teoría evolutiva; las flechas del tiempo en el mundo mesoamericano; la emergencia de la mente y la cultura; o las neuronas espejo, por citar sólo algunos.

Se acordó preparar un libro con una selección de los trabajos presentados, así como, a iniciativa del doctor Jorge Martínez Contreras de la UAM-Iztapalapa iniciar la organización colectiva de la conmemoración del bicentenario del nacimiento de Charles Darwin y del 150 aniversario de la publicación de *El origen de las especies*, todo ello en 2009. (José Luis Vera Cortés)

SEMINARIO PERMANENTE DE ETNOGRAFÍA MEXICANA

Con el tema *La mitología como la memoria colectiva y personal de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla* a cargo del doctor James Taggart, continuaron los días 28 y 29 de junio las actividades del Seminario Permanente de Etnografía Mexicana. Taggart presentó la teoría y la metodología que ha utilizado para la investigación del relato oral, con el fin de aproximarse a lo que es Mesoamérica hoy en día para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, para ello; parte de la tesis



La familia en pleno se baña en el lodo milagroso. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

que planteó es que los mitos contienen un discurso moral sobre el control o manejo de las emociones que se sienten en el cuerpo, en este sentido este código sanciona la vida de acuerdo con los requisitos de la cultura nahua misma que se basa en la producción comunal del maíz sembrado con la coa. La metodología que aplicó para el análisis de los relatos consistió en la recopilación de los cuentos de la tradición oral, la clasificación según el tipo a que cada variante corresponde, la identificación del prototipo y el punto de origen, así como el reconocimiento de las variantes, además de indagar el cómo y por qué varían según la historia, la cultura, y las condiciones de vida de los narradores.

Del análisis de los tres relatos o *niexicuitilmeh* (lección) que mostró a lo largo de los dos días Taggart concluyó que los nahuas contaban relatos que provenían de España a su manera y de acuerdo con su etnopsicología sobre el manejo de las emociones; está etnopsicología es diferente de la de los españoles y tiene algo en común con la de los nahuas antiguos del siglo XVI. En lo que

respecta al relato como memoria colectiva y memoria personal indicó que estas se muestran en las variantes de relatos narrados de una manera distinta en cada pueblo según su historia colectiva, y señaló que dentro de la Sierra Norte de Puebla, una variable histórica con mucha carga es la entrada de la "gente de razón". (Alain Giraud V.)

EL NIÑO FIDENCIO EN GUERRERO

Con el título *Fe y Fidencio*, se inauguró la exposición de la fotógrafa Patricia Méndez Obregón en la Sala de Exposiciones Temporales del Museo Regional de Guerrero de la ciudad de Chilpancingo. Dicha muestra da cuenta de los rituales de curación que se llevan a cabo durante el mes de octubre, año con año desde el inicio de la década de los 30 del siglo XX, en la comunidad de Espinazo, Nuevo León y sobre la que Pedro Valtierra comenta:

"...imágenes como las que nos muestra ahora Patricia Méndez, retratan la estela que el curandero considerado santo dejó a su

paso por Espinazo: se percibe a Fidencio a través de sus seguidores, de la materia que hoy se apodera del espíritu fidencista..."

Previamente a la inauguración de esta exposición, la maestra Olimpia Farfán, investigadora del Centro INAH Nuevo León, dictó una conferencia magistral en el auditorio de Los Gobernadores y que llevó como título *El niño Fidencio*.

En su disertación, la maestra Farfán hizo un recuento cronológico de la vida y obra del Niño Fidencio desde su salida del estado de Guanajuato, su llegada a una hacienda ganadera de la región de Espinazo y el inicio del mito de curación, que en su momento trascendió su ámbito local abarcando casi todo el territorio nacional e incluso, con una fuerte penetración hasta el sur de los Estados Unidos, donde aún existe grupos devotos fidencistas.

La exposición permanecerá abierta todo el mes de septiembre, trasladándose posteriormente a la ciudad de Taxco de Alarcón, donde se exhibirá en el marco de la Feria de la Plata. (Roberto Mejía)

SEMINARIO PERMANENTE DE ESTUDIOS SOBRE GUERRERO

Como ya es costumbre cada primer martes del mes tuvo lugar en la Sala Arturo Romano Pacheco de la Coordinación Nacional de Antropología la séptima sesión del Seminario efectuada el 3 de julio con la participación de la Arqueóloga Iliana Abril Miguel Fonseca, del Posgrado de Estudios Mesoamericanos de la UNAM y la Mtra. Elizabeth Jiménez del Centro INAH Guerrero. Iliana presentó la ponencia *Escultura antropomorfa prehispánica en el oriente de Guerrero*, en la que realizó un balance minucioso y extenso de la localización de piezas arqueológicas que se han encontrado en diferentes municipios de Guerrero (entre ellos Xalpatláhuac, Xochipala y Acatlán). Aunque en esta ponencia solamente dio cuenta de las figurillas que tienen características antropomorfas, señaló que la finalidad de su trabajo es conformar un catálogo de registro general que dé a conocer con precisión la riqueza arqueológica del estado, así como ubicar el lugar donde pueden ser localizadas

las piezas, bien sea en colecciones privadas o museos.

La ponencia de Elizabeth Jiménez *Dos códices de la Montaña de Guerrero elaborados en los siglos XVI y XVII* hace un análisis comparativo de los documentos Azoyú 1 y 20 *Mazorcas*; los resultados de esta comparación fueron polémicos ya que Elizabeth realiza una interpretación arriesgada acerca de las asociaciones geográficas que se representan en dichos documentos, y sostiene como una probabilidad que estos glifos de lugares se corresponden con ciertas comunidades actuales cercanas a los ríos Tlapaneco, Aquilpa, Igualita y Río Grande. (Lizbeth Rosel)

¿ES MESOAMÉRICA UN CANON PARA LA ANTROPOLOGÍA MEXICANA?

La polémica que desde el mes de abril sostienen distintos investigadores del Proyecto nacional *Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio* con académicos de los Institutos de Investigaciones Antropológicas e Históricas de la UNAM, así como de la Universidad Iberoamericana, ha tomado un giro interesante. Esto, a partir de la participación del doctor Pedro Pitarch, investigador de la Universidad Complutense de Madrid, quien el 15 de junio en el marco del *Seminario Permanente de Etnografía Mexicana* señaló que la relación entre historia y etnografía en la antropología mexicana se encuentra atravesada por un sesgo ideológico y político, de carácter nacionalista, visión que permea la antropología de la posrevolución.

¿Subyace a la relación historia y etnografía un problema epistemológico? o como sostuvo Pitarch, se trata de un falso problema académico, en la medida que la antropología mexicana resuelve las dificultades de las



De todas las edades llegan al *charquito*. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

incertidumbres y la complejidad de los datos etnográficos sometiendo su información a la comparación con el pasado prehispánico mesoamericano. Estos y otros matices se exploran en los artículos de Marina Alonso, Andrés Medina, Pedro Pitarch y la introducción de Saúl Millán y que se publican en la sección de "Reflexiones" de este *Diario de Campo*. (Juan José Atilano Flores)

ACTIVIDADES PARALELAS DE LA CÁTEDRA IGNACIO MANUEL ALTAMIRANO EN ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

La tarde del jueves 28 de junio se presentó en el Museo Nacional de Culturas Populares, el doctor en historia Peter Guardino, responsable del doctorado en Historia de la Universidad de Indiana. Invitado por la Coordinación Nacional de Antropología, el Centro INAH Guerrero y el Grupo Multidisciplinario de Estudios sobre Guerrero, para impartir una conferencia en el marco de la *Cátedra Altamirano*, Guardino expuso su trabajo: *Los afro-mexicanos de la Costa Grande de Guerrero y el nacimiento de la nación mexicana*. Ante unas 60 personas, el investigador, especialista en estudios históricos de la población negra para los siglos XVIII y XIX analizó el papel que dicho sector de la población cumplió en el proceso independentista al lado de José María Morelos y Pavón.

Sostuvo que la población de negros y mulatos, de la que formaba parte Morelos fue un importante actor social y político en la conformación del nacionalismo mexicano. Hay que decir que la postura de Guardino suscitó muchos cuestionamientos y desacuerdos entre los especialistas en población de origen africano y en historia que lo escucharon. (Gloria Artís)

VI SEMANA CULTURAL DE LA DIVERSIDAD SEXUAL

La sexta edición de la Semana Cultural de la Diversidad Sexual se llevó a cabo del 28 de mayo al 2 de junio de 2007, teniendo por sedes las ciudades de Manzanillo y Colima, Colima. Su lema fue "por una integración y sensibilización en diversidad sexual". El objetivo de este año fue que los servidores públicos de los sectores de salud, justicia y educación contaran con información que les permitiera ampliar sus conocimientos en el manejo de las problemáticas y situaciones asociadas a la diversidad sexual a fin de brindar un servicio al público con calidad y calidez, y de disminuir y prevenir la discriminación u omisión en el ejercicio laboral. Para ello, se generó un programa de 30 horas con 50 conferencistas que manejaron temas relacionados con cuerpo, género, sexo, identidades, diversidad sexual, derechos humanos, legislaciones, salud sexual y reproductiva, grupos en situación de vulnerabilidad, violencia de género y crímenes de odio por homofobia y feminicidios. En el marco de inauguración del evento el H. Gobernador Constitucional del Estado

de Colima, Lic. Jesús Silverio Cavazos, se adhirió al Acuerdo Nacional por la Igualdad y contra la Discriminación promovido por el CONAPRED y firmó, junto con el Lic. Gilberto Rincón Gallardo, un convenio específico entre dichas instancias. Dicho convenio permitirá desarrollar acciones e investigaciones concretas en contra de la discriminación y a favor de los derechos humanos, prestando especial interés a las problemáticas de la diversidad sexual. El acto se realizó en presencia de autoridades como la maestra Gloria Artís, Coordinadora Nacional de Antropología del INAH, el Secretario de Salud de Colima, Dr. José Salazar Aviña, y el Procurador de Justicia del Estado de Colima, Lic. Arturo Díaz Rivera.

Este logro es un ejemplo de que las Semanas Culturales de la Diversidad Sexual organizadas por la Dirección de Antropología Física del INAH, se han consolidado como un espacio académico-cultural itinerante, abierto al intercambio y reflexión sobre la problematización de la sexualidad humana en el contexto de la realidad mexicana. (Edith Yesenia Peña Sánchez)

En el marco de la "Cátedra Igna-



Niño zambullido en el lodo milagroso. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com



La fe del pueblo. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

RECIENTES HALLAZGOS EN LA PIRÁMIDE DE LA LUNA, TEOTIHUACÁN

cio Manuel Altamirano" el Museo Regional de Guerrero abre sus puertas para recibir a reconocidas figuras de la antropología. En esta ocasión tocó el turno al Arqueólogo Rubén Cabrera Castro, quien presentó una conferencia única, no sólo por el tema y la calidad del arqueólogo Cabrera como investigador, sino por las interesantes imágenes que acompañaron su presentación.

La conferencia dio inicio con una visión general sobre la importancia de la cultura teotihuacana en el marco de Mesoamérica; esbozó los objetivos de su proyecto, su metodología y habló sobre el sistema urbano de Teotihuacán en sus primeras fases de desarrollo. Al particularizar sobre los hallazgos realizados durante las últimas excavaciones en el interior de la Pirámide de Luna, el público asistente tuvo la oportunidad de viajar a través de espacios cerrados durante siglos que hoy salen a la luz gracias al trabajo tenaz de Rubén Cabrera y Saburo Sugiyama.

Después de describir la secuencia constructiva del edificio empezaron a develarse, una a una, imágenes de seis Entierros-

Ofrenda localizados a lo largo del eje norte-sur de la pirámide: numerosos esqueletos de personajes inmolados, asociados con esqueletos de felinos, aves, caninos y serpientes, además de gran cantidad de objetos suntuarios. Quizá el más impresionante fue el Entierro-Ofrenda 6 con doce individuos sacrificados, diez de ellos decapitados, pero indudablemente el más bello por su complejidad y estética es el 5, tres individuos en posición sedente asociados a piezas labradas en concha y piedra verde.

La imagen que despidió la noche fue de una máscara con características totalmente teotihuacanas proveniente de Malinaltepec, Guerrero. (Blanca Vilchis Flores)

VESTIGIOS ARQUEOLÓGICOS TAL VEZ CORRESPONDIENTES AL RECINTO SAGRADO Y TEMPLO MAYOR DE IZTAPALAPA

En febrero de 2006, la Delegación Iztapalapa presentó ante la Dirección de Estudios Arqueológicos (DEA) del INAH, una solicitud para efectuar estudios de mecánica de suelos en vista de

que se proyectaba la construcción de un estacionamiento subterráneo en la calle Aldama y la sede delegacional, el dictamen de dicho estudio determinó la inconveniencia de efectuar la obra debido a la presencia de un nivel de piso prehispánico que se extiende por toda el área, con la enorme posibilidad de estructuras en el entorno.

El 19 de junio del presente año, quien esto escribe se percató que la Delegación Iztapalapa efectuaba obras con maquinaria pesada en el centro de la demarcación territorial, en un amplio espacio integrado por el Jardín Cuitláhuac, la calle Aldama, la explanada de la sede delegacional y la explanada al poniente del jardín y la parroquia de San Lucas, el cual abarca aproximadamente 25 mil m² y al inspeccionar el área (que se encontraba cercada con malla de alambre y mamparas de madera) se observó el desarrollo de diversos trabajos de excavación, específicamente, la existencia de un enorme "pozo de tormenta" (concebido para la captación de agua pluvial) de 20 m por lado y cerca de 10 m de profundidad, situado en la explanada al lado poniente del Jardín Cuitláhuac, así como otra excavación, en este caso de un pozo de absorción, de 26 m por 6 m (en sentido norte sur y este oeste, respectivamente), con cerca de 8 m de profundidad y ubicado a 10 m al oriente del pozo anterior, ya sobre el espacio del Jardín Cuitláhuac.

De igual manera, la calle Aldama (situada entre el costado sur del jardín y el costado norte de la sede delegacional), se cerró el tránsito vehicular y peatonal y se había levantado la carpeta asfáltica, el adoquín y la guarnición y plancha de concreto de la acera de ambos costados de la calle y en su lugar se había colocado ya una carpeta de fluido de concreto, además de que se abrió

una zanja de 150 m de largo por 60 cm de ancho y hasta 80 cm de profundidad en el costado sur de la hasta entonces calle Aldama, y en ambas paredes de la zanja la estratigrafía dejaba ver la presencia de capas de tierra conteniendo gran cantidad de restos cerámicos prehispánicos.

Ante esta situación, el día 21 de junio, mediante Oficio núm. 401-7-1/384, por parte de la Dirección de Estudios Arqueológicos en conjunto con la Coordinación Nacional de Asuntos Jurídicos se procedió a notificar a los responsables de la obra, la suspensión de la misma.

Como resultado de lo antes dicho, la DEA comisionó a quien esto escribe la realización de los trabajos de peritaje arqueológico mediante excavaciones en diversos puntos para determinar si los elementos arqueológicos afectados correspondía a estructuras prehispánicas, su temporalidad y en lo posible, el grado de destrucción ocasionado a las mismas.

El resultado del peritaje permite afirmar que la excavación del pozo de tormenta destruyó parte del núcleo de una plataforma piramidal prehispánica, así como la fachada oeste de al menos tres etapas constructivas del edificio, en un largo de 20 m (cuyas dimensiones hasta el momento alcanzan 35 m lineales en sentido norte-sur y 26 m en sentido este-oeste). Sobre el piso de la tercera etapa, y cubierto por la cuarta etapa, se encuentran los desplantes de lo que puede ser el templo sur de la gran plataforma, que aún conserva restos de aplanado y estuco y cuyas dimensiones aproximadas deben ser 10 m (norte-sur) por 5 m.

Asimismo, se detectaron tres niveles de piso de una enorme plaza en la sección al frente del edificio piramidal. El piso de la cuarta etapa se ha detectado prácticamente en todos los po-



A la orilla del *charquito*, después de meterse al agua. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

zos de sondeo practicados y esto permite afirmar que se trata de monumentos arqueológicos por cuyas características arquitectónicas y dimensiones, debe tratarse del Templo Mayor y el Recinto Sagrado de Iztapalapa, cuyas etapas constructivas afectadas deben situarse entre los años 1200 y 1500 d.C.

La excavación del pozo de absorción, situado unos metros al este del pozo de tormenta afectó y dejó a la vista el núcleo correspondiente a la primera etapa constructiva de la plataforma piramidal señalada en el punto anterior, incluidos al menos dos niveles de piso prehispánico del propio edificio. Las exploraciones de peritaje permitieron detectar que este núcleo está revestido por un talud de piedra careada, cuyo desplante llega a 1.90 m de profundidad, talud que se extiende en sentido norte-sur y que a juzgar por los materiales cerámicos relacionados, debe corresponder a la etapa fundacional de Iztapalapa, que por el momento se ubica hacia el año 1200 dñe.

La excavación de la zanja de drenaje a todo lo largo del costado sur de la calle Aldama, permitió detectar al menos 60 m lineales de los vestigios del muro que con seguridad funcionaba como "*coatepantli*", es decir, el

elemento delimitante del Recinto Sagrado, aunque se encuentra sumamente destruido y las piedras de la fachada fueron saqueadas para construcciones del siglo XX.

En resumen, la plaza del Recinto Sagrado debe abarcar un espacio aproximado de 20 mil m² y el Templo Mayor no menos de 50 m de largo por 40 m de ancho. Asimismo, el posible muro delimitante de lado sur, se extiende por lo menos en 120 m en sentido este-oeste.

Con esta información se ha elaborado el *Proyecto Arqueológico Templo Mayor de Iztapalapa* (PATMI), que sólo espera la autorización del Consejo de Arqueología para iniciar la primera fase, denominada "Fase de definición", que en un lapso de seis meses, procurará determinar las dimensiones y estado de conservación de los monumentos hasta ahora detectados, a efectos de planear una segunda fase, con la cual se intentará la liberación de los 20 mil m² disponibles para obtener la información que permita la mejor explicación posible del proceso de fundación y desarrollo de la ciudad prehispánica de Iztapalapa. Vale decir que el PATMI será íntegramente financiado por la Delegación Iztapalapa. (Jesús E. Sánchez)

ALFAREROS DE VALLE, MOCORITO, SINALOA

En la actualidad en la localidad de Valle, Municipio de Mocorito, quedan únicamente dos alfareros en activo, la señora Juliana Zepeda y Don Manuel González Padilla. Antes, prácticamente todas las familias producían loza bruñida manufacturada por medio de una técnica mixta basada en el modelado, fundamentalmente ollas para el almacenamiento de agua o vajillas de mesa vidriadas con piezas hechas en torno.

Estos alfareros están orgullosos de sus habilidades y del trabajo que desarrollan fundamentalmente porque forma parte de sus raíces culturales, y no sólo por lo beneficios económicos que obtienen con esa actividad. A menudo acuden a Valle grupos de estudiantes de primaria y secundaria conducidos por sus maestros, para que observen el proceso de producción de esas lozas como si se tratara de una curiosidad. Un reclamo de estos

alfareros es la falta de apoyo de las autoridades municipales y gubernamentales para que adiestren a jóvenes y, así, les transmitan sus conocimientos de manera que se evite que la tradición cerámica desaparezca.

Según las definiciones de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) los conocimientos artesanales son una modalidad del patrimonio cultural intangible. Esas habilidades o saberes, junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales asociados que son parte del patrimonio cultural de grupos de alfareros y que se transmiten de generación en generación, infundiéndoles un sentimiento de identidad y de continuidad, como en el caso de los alfareros de Valle, son parte del patrimonio cultural inmaterial.

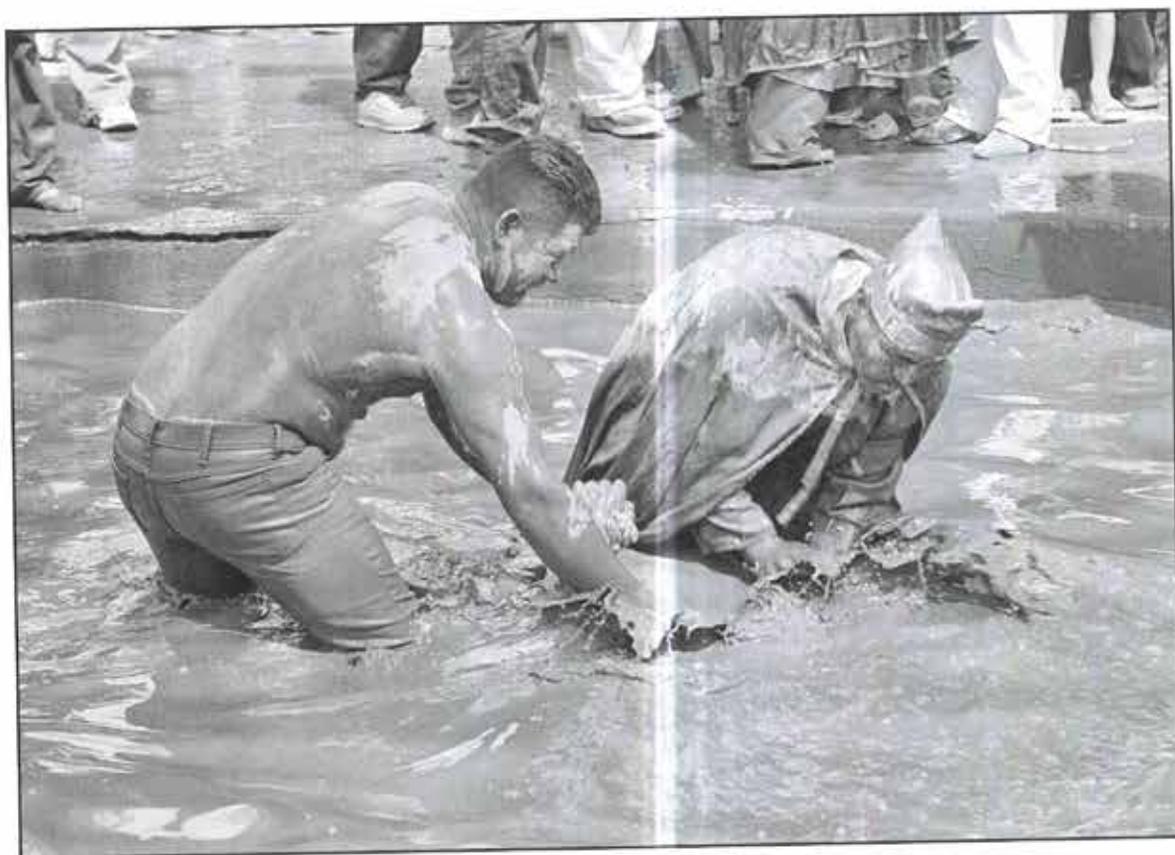
Aun cuando México ha suscrito los acuerdos de la UNESCO acerca del patrimonio intangible, *su salvaguardia es una tarea pen-*

diente y los saberes relacionados con la artesanía tradicional en Sinaloa que son una fuente arraigada en la historia de la identidad de grupos tanto mestizos como indígenas en el estado, requieren en definitiva tanto de su protección como de su difusión.

En definitiva debe prevenirse que se pierdan los conocimientos tecnológicos de los alfareros de Valle y de otras localidades donde aún se produce cerámica en Sinaloa, fomentando en el estado el aprecio y respeto por la diversidad cultural. (Patricia Fournier)

PRESENTACIÓN DEL VIDEO TIZAPÁN DE MIS RECUERDOS

El domingo 1 de julio se llevó a cabo en el auditorio Fray Andrés de San Miguel del Museo de El Carmen, en San Ángel, la presentación del video *Tizapán de mis Recuerdos*, trabajo que da cuenta del proceso de la exposición colectiva del mismo nombre, en



En medio del charquito una viejita es zambullida en el agua para sanar sus dolores. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

la que los adultos mayores tienen un papel fundamental en el rescate de la memoria colectiva. Además, de jugar un papel esencial y entusiasta en la recolección de fotografías y objetos, así como en la visita guiada que se hizo en dicha exposición. También se presentaron los avances de otro video basado en testimonios de algunas personas que participaron en la exposición; ambos forman parte de los productos del proyecto *Testimonios. Experiencia urbana de los inmigrantes indígenas y de los originarios de los pueblos de la Ciudad de México*, coordinado por la maestra Teresa Mora Vázquez.

La realización del video estuvo a cargo de Teresa Mora Vázquez y Esther Gallardo; la fotografía fue de Octavio Hernández Espejo y Óscar Ochoa Flores y la mezcla de audio de Marcelo Añes, Razorhead Music, NYC; además de la asesoría de Javier Sámano Chong y Octavio Hernández.

Antes de la hora señalada, el auditorio se encontraba lleno en su totalidad, por lo que fue necesario programar una segunda función, que tuvo un resultado similar. Al terminar la proyección, los comentarios de los asistentes fueron unánimes: que se hiciera otra exposición con más fotografías relacionadas con las fábricas de la zona y un catálogo iconográfico con todas esas imágenes. El señor Pedro Vargas, nativo de Tizapán, invitó a la comunidad a que prestara sus fotografías para los siguientes trabajos.

La señora Guadalupe Zamora tomó la palabra y señaló "...Para mí es una belleza porque ya Tizapán no es como en las fotografías y lo que vivimos nosotros, cuando yo estaba chiquilla que ahí estaba la cascada. Es impresionante ver todo este tipo de imágenes porque son recuerdos preciosos, tanto de las fábricas como de los campos, de los baños, el río, todo eso, de veras



En la fé no importa la edad. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

que se remonta uno a cuando era chamaco, ¡qué precioso es nuestro Tizapánj..."

Por su parte la Maestra Mora agradeció la participación, el entusiasmo y la compañía de la gente en la culminación de este trabajo. (Esther Gallardo González)

DESCUBREN OFRENDA PREHISPÁNICA EN APAN, HIDALGO

En la población de Apan, Hidalgo, en un predio del lugar conocido como San Miguel del Arco, se descubrió una ofrenda en un pozo de sondeo, la cual presentó desde ceniza y carbón hasta diversos fragmentos de huesos humanos quemados como un cráneo, cubitos, fémures, restos de vasijas de cerámica y una flauta sahumador, las cuales corresponden al periodo Posclásico medio y tardío. Estos materiales fueron depositados en conjunto con una punta de proyectil de sílex blanco, una punta de proyectil de obsidiana dorada, cinco puntas de proyectil de diferente tama-

ño en obsidiana verde, un bezote de obsidiana verde, una navajilla prismática también de esta materia prima, cuya procedencia es de la Sierra de las Navajas, que se localiza en Epazoyucan, también del actual estado de Hidalgo. La posibilidad de que este entierro sea de un personaje importante puede quedar como hipótesis de trabajo.

Este tipo de ofrendas, eran dedicadas para culto a los dioses, como Tláloc para pedir agua y a Ehécatl para el viento. Los materiales arqueológicos localizados, corresponden a grupos mexicas que seguramente se establecieron en ese lugar por diversas cuestiones, como un lugar astronómico, de asentamiento o vigía.

Posiblemente, este espacio fue reutilizado hacia la llegada de los españoles ya que depositaron de manera planeada diversos individuos (quizá lo realizaron algunos integrantes de los grupos que aún sobrevivían en ese momento).

Se observó *in situ* el hallazgo de 14 entierros en otro pozo de sondeo, el cual consistió en un patrón de entierro de los mismos. Algunos esqueletos conservan la forma en que fueron depositados, se encuentran en un eje WE, unos de ellos de manera "cristina", es decir, con brazos y pies cruzados, en la posición de decúbito dorsal extendido, otros estaban en la posición de decúbito lateral izquierdo y semiflexionados. Un individuo en particular presenta deformación craneana intencional, misma que se le conoce como "erecto tabular", la cual recordemos era símbolo de belleza en diferentes grupos culturales. Dichos individuos llamaron la atención por estar en lo que fueron muros tal vez de casa habitación (que estaban alterados por la deposición de los entierros), este lugar pudo ser probablemente una plataforma escalonada tanto de NS, como de EW, la cual mostró sus relleños constructivos como piedra, una fina capa de adobe, tepetate mezclado con cal, entre otros materiales. Esta construcción nos indica la porción media de lo que es el sitio arqueológico, porque hacia la parte NE, presenta aún visibles tres montículos, además de una construcción realizada sobre roca madre que fue adecuada como muros, el acabado sobre los muros consiste en finos recubrimientos de estuco. Otros rasgos arqueológicos, lo son la realización de pocitas artificiales para depósito de agua en diversas rocas.

De acuerdo con las evidencias arqueológicas hasta ahora encontradas, se puede considerar que este espacio fue el lugar de origen de los actuales habitantes de Apan, pues cabe recordar que cuando llegaron los evangelizadores, lo primero que realizaron fue bajar de "los cerros" a quienes integraban los diferentes grupos culturales. Pe-

ro algunas personas pedían que al morir fueran depositados sus restos en su lugar de origen, en algunos casos, les cumplían su deseo; las fuentes documentales y los restos materiales excavados permiten confirmar este hecho, además cabe la posibilidad de que este sitio no estuvo abandonado completamente.

Apan, fue un lugar de paso de Hernán Cortés, cuando se trasladaba a Veracruz. Esta misma población, también se encuentra entre las diversas rutas prehispánicas, y en la época del virreinato por estos rumbos también se crearon los llamados caminos reales. (Ma. Guadalupe Islas Monter)

La Coordinación Nacional de Antropología del INAH felicita al doctor Carlos Alberto Navarrete Cáceres, investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, quien recibió el *Doctorado Honoris Causa* el 20 de abril de 2007 por parte de la Universidad de San Carlos de Guatemala.



Junto a la tumba de Fidencio. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

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 Artís Mercadet
Coordinadora Nacional de Antropología

DIARIO DE CAMPO

Gloria Artís
Dirección editorial

Roberto Mejía
Subdirección editorial

Vicente Camacho
Responsable de edición

Olga Miranda
Corrección de estilo

Daniel Hurtado
Diseño y formación

Sandra Zamudio
Administración

Cipactli Díaz
Acopio informativo

Rafael Jardón
Apoyo Logístico

Juana Flores
Apoyo secretarial

Fidel Ambrosio • Juan Cabrera • Fidencio Castro
Envío zona metropolitana

Concepción Corona • Omar González
Graciela Moncada • Gilberto Pérez
Envío foráneos (oficialía de partes)

CONSEJO EDITORIAL

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



Todos tiene su fe en Fidencio.
Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

CIERRE DE LA EDICIÓN

La fecha límite para la recepción de colaboraciones que se publicarán en *Diario de Campo* número 95 será el 16 de septiembre 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

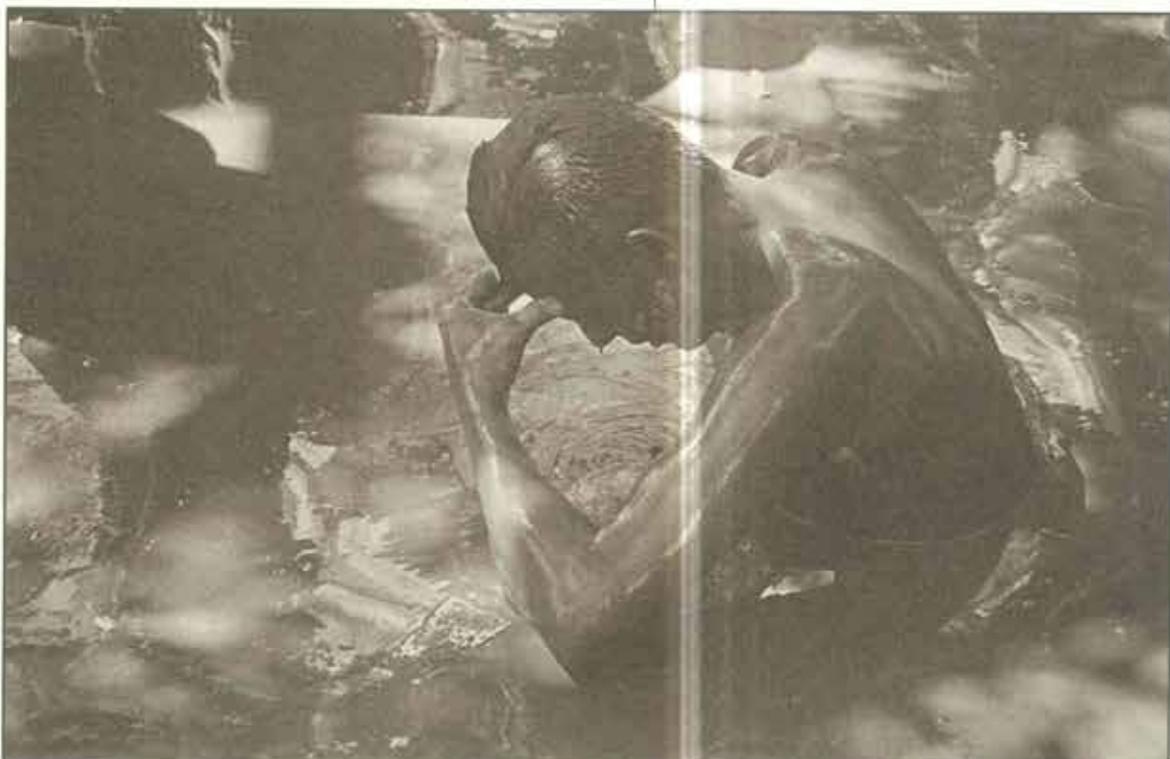
Consulte esta publicación en la siguiente dirección:
<http://www.antropologia.inah.gob.mx>

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

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

Las imágenes que ilustran este número, forman parte del acervo fotográfico de la Agencia de Noticias Cuartoscuro.com y fueron registradas por Pedro Valtierra en la comunidad de Espinazo, Nuevo León. Vaya para él y su equipo de colaboradores nuestro más sincero agradecimiento por su relevante colaboración.

Novedades editoriales	90
Revistas académicas	98
Reseñas	101
Actividades académicas y culturales	106
Diplomados, Cursos, Posgrados y Seminarios	112
Premios y otras convocatorias	119



Meditando después de una larga marcha. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

NOVEDADES INAH

Novedades Editoriales

Racismo y poder

La negación del indio en la prensa del siglo XIX
Horacio Hernández Casillas, Érika Vázquez Flores
CONACULTA-INAH, México, 2007, 445 páginas.

"Raza desgraciada carente de civilidad"; "refractaria al progreso"; en "el escalón más de la evolución social y cultural"; estos son los epítetos que utilizaron algunos diarios de -La Voz de Alianza, El Imperio, La Prensa, La Unión Liberal, Juan Panadero, La Voz de la Occidental y Diario de Jalisco- para referirse a la población indígena en la segunda mitad del siglo XIX. Si bien sobrevivieron a la conquista, los indígenas mesoamericanos y, en este caso, los de los intelectuales conservadores y el solapado consentimiento de los liberales.

Tras una revisión exhaustiva de la prensa escrita, apoyados en el análisis crítico del discurso (ACD) y la obra de Van Dijk, especialista europeo en minorías, los autores de esta obra denuncian los subterfugios retóricos con que los diarios pretendían ocultar las relaciones de poder y el menosprecio por la cultura indígena. (Cuarta de forros)



infito del co
Guadalajar
Patria. El
del siglo XIX,
del Altiplano, m
decimonónica

discurso (ACD)



Los que están benditos
El mitote comunal de los tepehuanes de Santa María de Ocotán
Antonio Reyes Valdez
CONACULTA-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2006, 247 páginas

Esta obra constituye un redescubrimiento de los tepehuanes del sur para la antropología mexicana que había pasado por alto la complejidad cultural de este grupo. Con base en un riguroso trabajo de campo, aquí se describen detalladamente los rituales autóctonos más emblemáticos de uno de los siete pueblos tepehuanes ancestrales: los mitotes o xiotalh de Santa María de Ocotán.

Alejándose de las obras monográficas y los meros estudios de comunidad, esta investigación se plantea desde una perspectiva regional y comparativa en la que, además de establecer las características particulares de los rituales tepehuanes, se tiende un puente para esclarecer el papel de este grupo en la cultura de la

región del Gran Nayar, en la que viven también mexicaneros, coras y huicholes.

Rituales, organización social y mitología son los temas que el lector podrá encontrar sobre el grupo indígena más numeroso y extendido del estado de Durango. (Cuarta de forros)

Culhua México

Una revisión arqueo-etnohistórica del imperio de los mexicas tenochca
José Fernando Robles Castellanos
CONACULTA-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2007, 432 páginas.

En marzo de 1519, Hernán Cortés fue informado de culúa y mexico. El conquistador pronto averiguó que ejercía en forma mancomunada el poder conquistado, cuyo líder era el hueytlatoani de Esta investigación contribuye al esclarecimiento, político en los procesos de formación del Estado en que ascendieron y se mantuvieron en el poder y pequeña techan (sede) de México Tenochtitlan en Posclásico mesoamericano. La obra analiza pluriétnicas del centro y sur de Mesoamérica, así dominación culhua mexicana en cada uno de los documentados se concluye que los conceptos de tributario, derivados de una interpretación sesgada histórica que consignan las fuentes primarias de la



por los caciques de Potonchán (Tabasco) de la existencia que culúa era el nombre de un grupo particular de señores político y económico en un vasto territorio recién México Tenochtitlan.

dentro de los postulados del paradigma del "conflicto arcaico, de quienes eran "los señores de culúa", la forma de cómo fue que, en menos de un siglo, transformaron a la la capital de la más poderosa formación política del también los procesos de ocupación de las entidades como las condiciones que permitieron la consecución de la territorios sometidos. Con un análisis ampliamente de la historiografía colonial, contravienen la realidad tradición indígena. (Cuarta de forros)



La producción alfarera en el México antiguo IV
Beatriz Leonor Merino, Ángel García Cook (Coordinadores)
CONACULTA-INAH, México, 2007, 309 páginas.

La Subdirección de Investigación y Conservación del Patrimonio Arqueológico de la Dirección de Estudios Arqueológicos del INAH decidió hace unos años impulsar la elaboración de una síntesis del conocimiento de la cerámica del México antiguo, con el fin de formular problemas y líneas de investigación que contribuyeran al avance de la arqueología como disciplina científica.

La coordinación de este magno proyecto se encargó a Beatriz Leonor Merino Carrión y a Ángel García Cook, quienes aceptaron el reto de reunir textos documentales sobre la cerámica prehispánica característica de las muchas regiones del territorio que ocupa nuestro país.

En este volumen IV de La producción alfarera en el México antiguo se examina la cerámica encontrada en

regiones donde la ocupación fue corta o cubrió más de un periodo regional: del Clásico al Posclásico.

De este modo, catorce especialistas en diez capítulos nos brindan información de los tipos cerámicos característicos en los estados de Chiapas, Chihuahua, Colima, Durango, Quintana Roo, Sonora y Zacatecas; Tula, el señorío de

Informes y venta: Subdirección de Fomento

CONACULTA • INAH

Correo electrónico: fomento@inah.gob.mx
teléfonos: 56.12.72.00 y 56.12.73.65
www.inah.gob.mx

LA PRODUCCIÓN ALFARERA EN EL MÉXICO ANTIGUO IV

Beatriz Leonor Merino, Ángel García Cook
(Coordinadores)

CONACULTA-INAH, México, 2007, 309 páginas

La Subdirección de Investigación y Conservación del Patrimonio Arqueológico de la Dirección de Estudios Arqueológicos del INAH decidió hace unos años impulsar la elaboración de una síntesis del conocimiento de la cerámica del México antiguo, con el fin de formular problemas y líneas de investigación que contribuyeran al avance de la arqueología como disciplina científica.

La coordinación de este magno proyecto se encargó a Beatriz Leonor Merino Carrión y a Ángel García Cook, quienes aceptaron el reto de reunir textos documentales sobre la cerámica prehispánica característica de las muchas regiones del territorio que ocupa nuestro país.

En este volumen IV de *La producción alfarera en el México antiguo* se examina la cerámica encontrada en regiones donde la ocupación fue corta o cubrió más de un periodo regional: del Clásico al Posclásico.

De este modo, catorce especialistas en diez capítulos nos brindan información de los tipos cerámicos característicos en los estados de Chiapas, Chihuahua, Colima, Durango, Quintana Roo, Sonora y Zacatecas; Tula, el señorío de Meztlán, Cantona y Playa del Tesoro. (Cuarta de forros)

CULHUA MÉXICO

Una revisión arqueo-etnohistórica del imperio de los mexicas *tenochca*
José Fernando Robles Castellanos

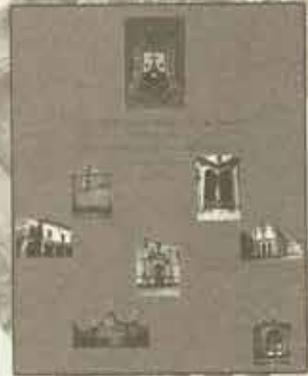
CONACULTA-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2007, 432 páginas

En marzo de 1519, Hernán Cortés fue informado por los caciques de Potonchán (Tabasco) de la existencia de *culúa* y *mexico*. El conquistador pronto averiguó que *culúa* era el nombre de un grupo particular de señores que ejercía en forma mancomunada el poder político y económico en un vasto territorio recién conquistado, cuyo líder era el *hueytlatoani* de México Tenochtitlan.

Esta investigación contribuye al esclarecimiento, dentro de los postulados del paradigma del "conflicto político" en los procesos de formación del Estado arcaico, de quiénes eran "los señores de *culúa*", la forma en que ascendieron y se mantuvieron en el poder y de cómo fue que, en menos de un siglo, transformaron a la pequeña *techan* (sede) de México Tenochtitlan en la capital de la más poderosa formación política del Posclásico mesoamericano. La obra analiza también los procesos de ocupación de las entidades pluriétnicas del centro y sur de Mesoamérica, así como las condiciones que permitieron la consecución de la dominación *culhua* mexicana en cada uno de los territorios sometidos. Con un análisis ampliamente documentados se concluye que los conceptos de la "Triple Alianza" y del imperio "azteca" exclusivamente tributario, derivados de una interpretación sesgada de la historiografía colonial, contravienen la realidad histórica que consignan las fuentes primarias de la tradición indígena. (Cuarta de forros)

El convento carmelita de San Joaquín, en Tacuba. Arte, espíritu, sociedad y documento

“Leyendo las páginas de este libro el lector puede seguir una entretenida historia que empieza en las tierras sagradas de Palestina y llega hasta nuevos muros donde los señores de Santa Teresa y San Juan de la Cruz dejaron en sus construcciones, sin torres ni grandes claustros, el sello de una austeridad singular, junto con la calidad que les imprimió el talento arquitectónico de Fray Andrés de San Miguel y sus emulos.



Además, los edificios son testigos de la historia: aquí se recogen sus momentos de esplendor y también aquellos otros que han amenazado convertirlos en ruinas”. (cuarta de forros)





Arturo Pascual Soto
El Tajín. En busca de los orígenes de una civilización
INAH-CONACULTA, IIE-UNAM
México, 2006, 404 pp.

ISBN: 970-32-2536-5

Este amplio ensayo es el resultado de diez años de arduas investigaciones tanto de campo como bibliográficas, hemerográficas e iconográficas sobre el otrora centro cultural más relevante y cosmopolita del oriente mesoamericano. El autor encabeza un equipo interdisciplinario formado por especialistas en antropología física y molecular, arqueología, biología, física nuclear, geología, historia, química y restauración de arte, cuyo trabajo da origen a esta obra única.

La construcción de dos carreteras en Michoacán marcó el inicio de una investigación sobre los tarascos prehispánicos. Sin embargo, aun en la zona central tarasca los vestigios de esa etnia eran pocos ¿por qué no estaban los indicadores históricos donde deberían estar?, ¿quiénes son realmente los tarascos arqueológicos? Guiado por estas preguntas, el autor redescubre al estado Tarasco, uno de los más poderosos de la Mesoamérica prehispánica.

Salvador Pulido Méndez
Los tarascos y los tarascos-uacútscha. Diferencias sociales y arqueológicas en un grupo
INAH-CONACULTA
México, 2006, 210 pp.

ISBN: 968-03-0132-X



Gilda Cubillo Moreno
Los dominios de la plata. El precio del agua, el peso del poder. Los reales de minas de Pachuca a Zimpán, 1552-1620
INAH-CONACULTA
México, 2006, 299 pp.

ISBN: 968-03-0163-X

Por los caminos de la plata se trazó la nueva faz de la dominación. Los objetivos generales del estudio persiguen identificar los componentes del sector minero novohispano e interpretar la dinámica de sus relaciones, su funcionamiento interno, su desarrollo y sus repercusiones tanto en el aspecto económico regional como en el de la vida de las comunidades involucradas.

Obra que constituye un redescubrimiento de los tepehuanes del sur cuya complejidad cultural no había sido advertida hasta ahora. Con base en un riguroso trabajo de campo, aquí se describen detalladamente los rituales autóctonos más emblemáticos de uno de los siete pueblos tepehuanes ancestrales: los mitotes o *xiotalh* de Santa María Ocotán.

Antonio Reyes Valdez
Los que están benditos. El mitote comunal de los tepehuanes de Santa María Ocotán
ICED/PACMYC/INAH-CONACULTA
México, 2006, 246 pp.
Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México

ISBN: 968-03-0217-2



Beatriz Leonor Merino Carrión
Ángel García Cook
(coordinadores)
La producción alfarera en el México antiguo IV
INAH-CONACULTA
México, 2006, 307 pp.
Colección Científica

ISBN: 968-03-0215-6

El volumen incluye estudios referentes a la alfarería del Clásico tardío al Posclásico y lo integran diez capítulos que corresponden a regiones distintas. En su conjunto, esta magna obra, que consta de cinco volúmenes, fue impulsada por la Subdirección de Investigación y Conservación del Patrimonio Arqueológico del INAH, con el fin de contribuir al avance de la arqueología en México a través del estudio pormenorizado de la alfarería como expresión cultural, ritual y artística de las civilizaciones prehispánicas.

Compilación de 18 ensayos en los que especialistas nacionales e internacionales disertan sobre el origen del hombre americano, sobre sus migraciones, medio ambiente, megafauna y pintura rupestre, entre otros temas, como el fechamiento con carbono 14 de la "Mujer del Peñón III" que ubicó a ese espécimen como el más antiguo del continente americano.

José Concepción Jiménez López
Silvia González
José Antonio Pompa y Padilla
Francisco Ortiz Pedraza (coordinadores)
El hombre temprano en América y sus implicaciones en el poblamiento de la cuenca de México
INAH-CONACULTA
México, 2006, 274 pp.
Colección Científica

ISBN: 968-03-0195-8



Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia
INAH-CONACULTA
México, mayo-agosto, 2006
núm. 64, 156 pp.

ISSN: 1405-7794

En esta entrega: "La historia política latinoamericana hoy", "El mito de creación de los mexicanos", "Hacia una tipología de las comisarías del Santo Oficio", "Arriendos de tierras en la Intendencia de Valladolid de Michoacán" y "La elección republicana de 1867 en Michoacán", entre otros artículos.

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

Informes y venta: Subdirección de Fomento
correo electrónico: sub_fomento@inah.gob.mx
teléfonos: 5512 7200 y 5817 7363

CULTURAS POPULARES. RECUENTO EN SIETE VOCES

Teresa Blanco Moreno (Coordinadora editorial)

CONACULTA, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, México, 2009. 75 páginas.

La Dirección General de Culturas Populares es una institución que ha caminado con la historia reciente de México, y hoy nos cuenta su propia historia a través del libro *Culturas Populares, Recuento en siete voces*.

El texto compendia las principales acciones realizadas durante 28 años en voz de quienes la han dirigido. Estructurado cronológicamente, integra los testimonios de Rodolfo Stavenhagen, Leonel Durán Solís, Marta Turok Wallace, Luis Garza Alejandro, José del Val Blanco, José Iturriaga de la Fuente y Griselda Galicia García. Al hablar de su trabajo en la dependencia, ellos muestran la trayectoria de una institución que entre sus grandes pilares tiene las ideas de los maestros Alberto Beltrán y Guillermo Bonfil.

El conjunto de entrevistas está ilustrado con imágenes de quienes son el rostro de las culturas populares e indígenas de México: artesanos, pescadores, músicos, danzantes, mujeres con ofrendas, niños que aprenden la magia de los objetos rituales; altares, procesiones, máscaras, paisajes y rincones habitados por hombres y mujeres que palpitan en las imágenes de reconocidos fotógrafos: Christa Cowrie, Pablo Méndez, Walter Reuter, Rogelio Cuéllar, Ricardo Martínez, Alberto Beltrán, Guillermo Vargas, Ricardo Torres, Silvia Morales, Jas Reuter, Luis Arthur Delgado, Gilberto Preciado y J. René Lescay Merencio. Todas las fotografías forman parte del acervo del Centro de Información y Documentación (CID) Alberto Beltrán.

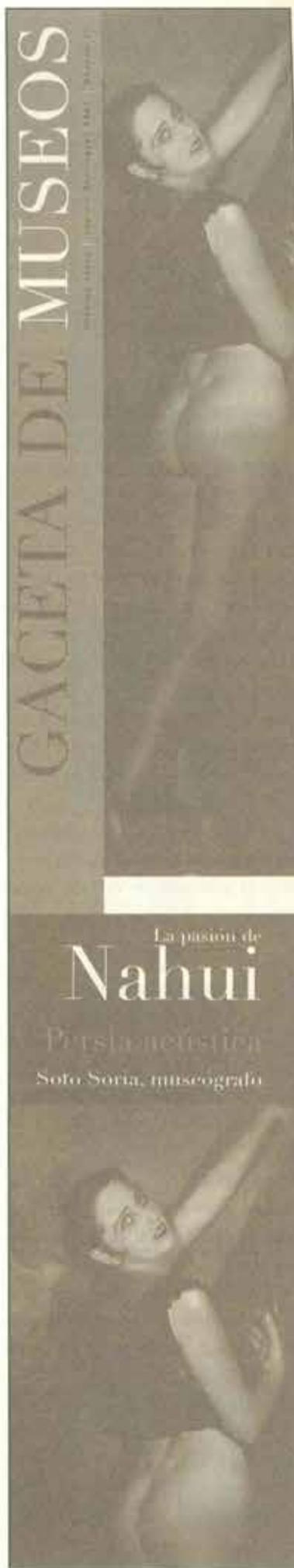
Las entrevistas a los directores se complementan con una cronología de los principales momentos en la historia de la institución, desde su nacimiento hasta el impulso recibido por parte de la administración actual.

El libro integra, además, una sección de documentos históricos que permiten a los estudiosos y al público interesado un seguimiento más preciso de la trayectoria institucional: el decreto en el *Diario Oficial de la Federación* mediante el cual se crea en 1971 la Dirección General de Arte Popular y en el que se describen sus funciones; el Reglamento Interior de la Secretaría de Educación Pública en 1978, con la creación de la DGCP; el Acuerdo por el que se crea el Museo Nacional de Culturas Populares el 23 de septiembre de 1982.

En *Culturas Populares, Recuento en siete voces*, quienes han sido responsables de orientar el trabajo de la Dirección de Culturas Populares comparten anécdotas y vivencias personales que enriquecen la percepción del lector sobre una institución que se ha ganado a pulso el lugar que tiene hoy en el panorama cultural de México. (Subdirección de publicaciones)



Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com



ZOOLOGÍCO DECIMAL DE LA HUASTECA

Eduardo Bustos Valenzuela

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

Libro de poesía bellamente ilustrado. Es el primer número de la colección infantil de la Dirección General de Culturas Populares, cuyo objetivo es sensibilizar al niño sobre el valor de la cultura popular e indígena en sus múltiples manifestaciones y fomentar el hábito de la lectura en niños en edad escolar.

El texto *Zoológico Decimal de la Huasteca* contiene más de 60 versos (décimas) compuestas a los animalitos que habitan la Huasteca, región conformada por los estados de Veracruz, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí, Tamaulipas e Hidalgo, que tienen en común costumbres y tradiciones que los identifican.

La Huasteca comprende un amplio territorio con diversidad de grupos étnicos que hablan lenguas como el náhuatl, el huasteco, tepehua y ñahñu. Su música es el huapango, el son huasteco, las danzas. Los ritmos se interpretan con un violín, una jarana huasteca y una guitarra "quinta" o huapanguera. La lírica popular se enriquece con la elaboración de coplas y versos de cuatro, cinco, seis y hasta diez líneas que pueden entonarse haciendo uso de un falsete o "quiebre" de voz que alcanza un tono más agudo que el normal.

El autor hace uso de algunos de estos recursos para escribir su libro, por eso lo hace en décimas, un tipo de composición poética muy usada en la Huasteca. Se le conoce también como espinela en honor a Vicente Martínez Espinel, quien hiciera las primeras compilaciones. La décima se forma con diez líneas de palabras, con ocho sílabas cada línea. También tiene una rima característica.

A través de sus versos rímadados, Eduardo Bustos Valenzuela invita a los lectores, grandes y pequeños, a descubrir nombres, anécdotas, hábitos y formas de vida de los animales que habitan la Huasteca.

(Subdirección de Publicaciones)

LOS ALEGRES DE TERÁN/ FRANCISCO RAMOS AGUIRRE

Francisco Ramos Aguirre

CONACULTA, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, México, 2005.
164 páginas.

En este texto, Francisco Ramos Aguirre emprende un recorrido por la vida y las canciones de *Los Alegres de Terán*, el dueto que por más de cincuenta años ha difundido la música regional del noreste mexicano.

Eugenio Ábrego García con el acordeón y Tomás Ortiz del Valle con el bajosexto integraron el exitoso grupo que toma su nombre de la Villa del General Terán, en Nuevo León.

Desde muy jóvenes Tomás y Eugenio abandonaron su tierra natal para radicar unos años en la ciudad de Reynosa, después en McAllen y Misión, Texas, donde obtuvieron el reconocimiento y una mejor calidad de vida, pero sobre todo, gracias a ellos, se logró la transculturización de la música regional en los Estados Unidos.

El libro reúne entrevistas, fotografías, anécdotas y narraciones de quienes compartieron con ellos experiencias, logros, sueños y



La Ecclesia Nostra.
El catolicismo desde la perspectiva
de los laicos: el caso de Guadalajara
René de la Torre
CIESAS/ICE
2006



Por las faldas del Volcán de Colima:
cristeros, agraristas y pacíficos
Julia Preciado Zamora
CIESAS/Archivo Etnográfico del Municipio de Colima
2007



**Expresiones populares
y estereotipos culturales
en México. Siglos XIX y XX.**
Diez ensayos
Ricardo Pérez Montfort
CIESAS
2007

Aceptamos tarjetas de crédito

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

el gusto por la música. El texto se convierte en un importante testimonio de nuestra cultura popular por la diversidad de voces que cada uno de los entrevistados emite; en él convergen pluralidad de opiniones de numerosos personajes que convivieron con Eugenio y Tomás, y lleva al lector a la década de los cuarentas y cincuentas en México, a los salones de baile, a las grandes radiodifusoras, al palpitar de dos hombres que con sus canciones transformaron el horizonte de la música norteña en nuestro país.

El libro contribuye a que las nuevas generaciones conozcan y valoren la identidad del norte de México y su interacción con los migrantes, y lleva a las viejas generaciones a recordar que en esta región tan importante de México hay, todavía, una historia que cantar y que contar. (Subdirección de Publicaciones)

EL CONVENTO CARMELITA DE SAN JOAQUÍN, EN TACUBA. ARTE, ESPÍRITU, SOCIEDAD Y DOCUMENTO (1689- 1782)

Arminda Soria Soria

Instituto de Cultura del Estado de Durango, Instituto Tecnológico Superior de Comalcalco de Tabasco, México, 2006. 234 páginas

En América Latina en general, pero sobre todo en México, la arquitectura conventual de las distintas órdenes evangelizadoras (franciscanas, agustinas, dominicas, jesuitas, mercedarias y demás) se ha estudiado prolijamente, aunque una de éstas, la de los carmelitas descalzos, ha recibido un tratamiento superficial en la historia del virreinato.

El tema de este libro es la descripción del arte arquitectónico practicado por la Orden del Carmelo Descalzo durante la época novohispana, cuya importancia histórica radica en el desarrollo de un estilo carmelitano, con la fuerza del espíritu de los reformadores de la orden -incluyente de un proyecto de vida y evolución-, conforme las circunstancias geográficas lo permitieran.

A pesar de que la historia de la Orden de los Carmelitas Descalzos en las tierras del Nuevo Mundo es muy accidentada, a causa de dificultades u obstáculos de toda índole, tuvo un buen principio: su labor espiritual fue fructífera, evidente en ejemplos concretos, pues, hacia 1689, los carmelitas descalzos de la provincia de San Alberto de México habían fundado ya diez conventos, siendo el de San Joaquín el undécimo, pero primerísimo y principal en otro sentido.

El largo peregrinar en busca de espacio para uno de los dos centros de la intelectualidad carmelita, se vio recompensado con la concreción arquitectónica de una de sus más relevantes sedes, desde la cual irradió el espíritu teresiano en estas latitudes. Los antecedentes y valor histórico del Convento-colegio de Artes y Filosofía de San Joaquín así lo atestiguan. Hoy se le considera monumento histórico de la ciudad de México, no obstante haber sufrido cambios y afectaciones, según las funciones asignadas desde su creación.

El libro brinda un panorama del origen y evolución arquitectónicos de esta duradera e interesante edificación que, al igual que tantos otros monumentos del patrimonio arquitectónico de México, son testigos mudos (y a la vez elocuentes) de nuestra misma historia e identidad cultural. (Cuarta de forros)



**Sexualidades costeñas.
Un pueblo veracruzano
entre el río y la mar**

Patricia Ponce

CIESAS

2006



**Juntos, pero no revueltos.
Multiculturalidad e identidad
en Todos Santos, BCS**

Rossana Almada

CIESAS/Colemich/UABCS

2006



**Posmodernismo y sus críticos:
discusiones en torno
a la antropología posmoderna**

Witold Jacorzynski (editor)

CIESAS

2006

Aceptamos tarjetas de crédito

Librería

Guillermo Bonfil Batalla

La Casa Chata

Hidalgo y Matamoros s/n Tlalpan

56 55 01 58 ext. 119

ventas@cieras.edu.mx



Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

***DXI GUEELA' GACA' DIIDXA'*. CUANDO LA NOCHE SEA PALABRA**

Esteban Ríos Cruz

CONACULTA, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, México, 2006. 184 páginas

El libro es un recuento de poemas escritos en zapoteco, lengua materna de Esteban Ríos Cruz, quien en este texto muestra su madurez como poeta.

En estos poemas el autor teje la memoria de su pueblo y se deja habitar por el eco de voces del paisaje. Dialoga con la montaña, el campo, el fuego, la mujer, y nos comparte trazos de su experiencia, poemas llenos de ternura escritos en un lenguaje claro cuajado de metáforas.

Poesía desde las entrañas, palpitante de color y sonoridad. Poesía que irrumpe en la esencia del mundo y se vuelve torrente de canciones. En sus líneas asistimos a la transformación de los elementos. Es un canto de flores que se abren en estallido de pétalos, un canto de hojas que se vuelven guirnaldas, un canto de semillas que se convierten en haces de luz.

Los objetos cotidianos se revisten de color, de nuevas formas: el palpitar de la noche, los cerros

con sed de lluvia, las trenzas negras y olorosas de las mujeres, la arena tibia del río, el camino en medio de la milpa. Esteban Ríos crea magia y anhelo en los paisajes.

El autor canta también al amor, dibuja con sus textos el fundirse de los cuerpos y de los corazones en un instante eterno, cuando las sombras se revisten de deseo, cuando la piel desnuda danza a la orilla del sueño.

Esteban Ríos Cruz desgrana las palabras lentamente. Como semillas las deja caer en el corazón para que penetren los sueños y la historia, para hacer música en el alma. Esteban se mira en la anécdota cotidiana, hunde su raíz profunda en su tierra natal y logra que la noche se vuelva palabra.

(Subdirección de Publicaciones)

RACISMO Y PODER

La negación del indio en la prensa del siglo XIX
Horacio Hernández Casillas, Érika Vázquez Flores

CONACULTA-INAH, México, 2007, 445 páginas

"Raza desgraciada carente de civilidad"; "refractaria al progreso"; en "el escalón más infinito del ciclo de la evolución social y cultural"; estos son los epítetos que utilizaron algunos diarios de Guadalajara -*La Voz de Alianza, El Imperio, La Prensa, La Unión Liberal, Juan Panadero, La Voz de la Patria, El Occidental y Diario de Jalisco*- para referirse a la población indígena en la segunda mitad del siglo XIX.

Si bien sobrevivieron a la conquista, los indígenas mesoamericanos y, en este caso, los del Altiplano, no pudieron enfrentar el arsenal de conceptos racistas y descalificaciones que la prensa decimonónica de los intelectuales conservadores y el solapado consentimiento de los liberales.

Tras una revisión exhaustiva de la prensa escrita, apoyados en el análisis crítico del discurso (ACD) y la obra de Van Dijk, especialista europeo en minorías, los autores de esta obra denuncian los subterfugios retóricos con que los diarios pretendían ocultar las relaciones de poder y el menosprecio por la cultura indígena. (Cuarta de forros)

LOS QUE ESTÁN BENDITOS.

EL MITOTE COMUNAL DE LOS TEPEHUANES DE SANTA MARÍA DE OCOTÁN

Antonio Reyes Valdez

CONACULTA-INAH, México, 2006, 247 páginas

Esta obra constituye un redescubrimiento de los tepehuanes del sur para la antropología mexicana que había pasado por alto la complejidad cultural de este grupo. Con base en un riguroso trabajo de campo, aquí se describen detalladamente los rituales autóctonos más emblemáticos de uno de los siete pueblos tepehuanes ancestrales: los mitotes o *xiotalh* de Santa María de Ocotán.

Alejándose de las obras monográficas y los meros estudios de comunidad, esta investigación se plantea desde una perspectiva regional y comparativa en la que, además de establecer las características particulares de los rituales tepehuanes, se tiende un puente para esclarecer el papel de este grupo en la cultura de la región del Gran Nayar, en la que viven también mexicaneros, coras y huicholes.

Rituales, organización social y mitología son los temas que el lector podrá encontrar sobre el grupo indígena más numeroso y extendido del estado de Durango. (Cuarta de forros)

Sistema Nacional de Fototecas

**Normas catalográficas y
Manual de conservación fotográfica**

Referencia fundamental para la conservación y catalogación de archivos fotográficos en México

INAH SINAFO

de venta en tiendas del INAH y librerías de prestigio
www.sinafo.inah.gob.mx // atencion.sinafo@inah.gob.mx

EL GRANERO. SEMILLA CULTURAL

Boletín del Museo Regional de Guanajuato
Alhóndiga de Granaditas

Año 5, número 29, abril- mayo, 2007

En esta ocasión el Museo Regional de Guanajuato comunica las actividades más sobresalientes que se han tenido hasta ahora, mencionando entre ellas la Semana Cultural de la Radio, considerada como un parteaguas en lo referente a la influencia de los medios de comunicación y su relación con la cultura. El Museo Regional agradece a todas las instituciones que intervinieron en este relevante acontecimiento: la radiodifusora del INAH, Radio UNAM, Radio Educación, Radios Universidad de Guadalajara, a través de su licenciatura en Periodismo, y en especial, Ibero 90.9 Radio, por su apoyo desde el inicio del evento. Es importante mencionar, de igual manera, las exposiciones temporales *Teotihuacán, Tesimonio Artístico de la Ciudad de los Dioses* y la muestra fotográfica *Paris 1900*. Anunciamos también que la Sociedad de Amigos del Museo, para conmemorar su aniversario, donó el día 4 de mayo una bandera del Ejército Trigarante, acontecimiento que llenó de orgullo y gratitud. (Presentación)

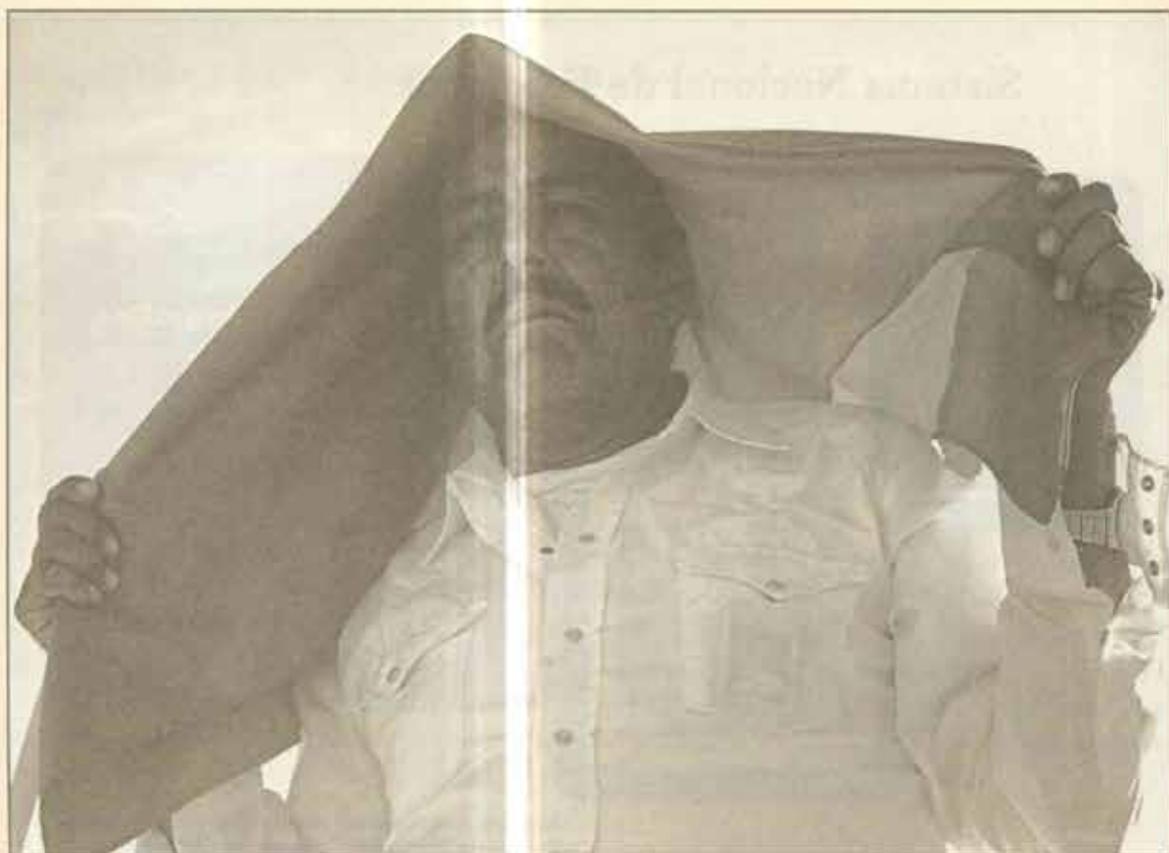


Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

BOLETÍN DEL ARCHIVO HISTÓRICO DEL AGUA
No. 34

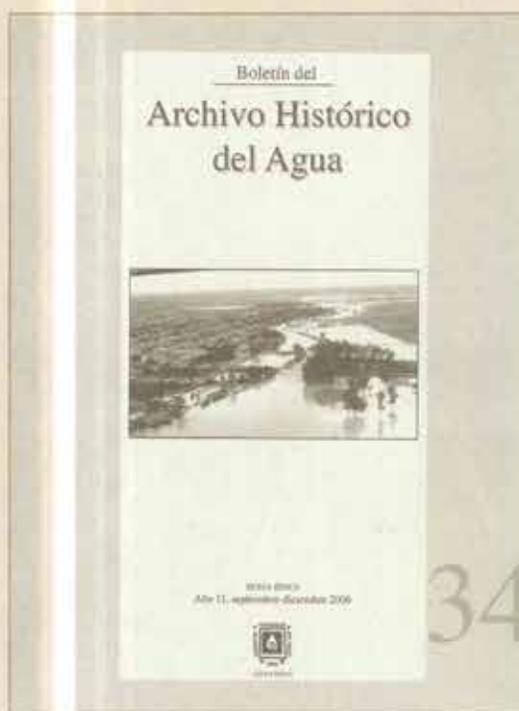
CNA-CIESAS, Nueva Época, Año 11, septiembre-diciembre, 2006

Este número del Boletín del Archivo Histórico del Agua tiene como uno de los objetivos de poner a discusión algunos aspectos de lo que han sido la política del agua que estarán en juego en el comienzo de este nuevo gobierno, presentamos los siguientes trabajos, haciendo revisión de algunos temas que, a pesar de la distancia, resultarán seguramente significativos en esta nueva transición institucional.

En este sentido, Daniel Murilla presenta en *De frailes agustinos, cosmovisión indígena, haciendas y cambios en la concepción del agua en Guanajuato, México, (Siglo XVI)* la forma en que las concepciones europeas de los frailes agustinos encontraron su contraparte en las concepciones de los grupos indígenas que poblaron la zona de referencia, es decir, chichimecas, purépechas y descendientes de la cultura de Chupícuaro (zona de Acámbaro).

En una etapa posterior, en *Del tarquin a los pozos profundos. Breve historia del regadío en el valle de Ecuandureo en Michoacán*, Octavio González analiza tres momentos históricos en los que las diversas racionalidades que sobre el uso del agua para regadío han existido en un pequeño valle ubicado en el noroeste del estado de Michoacán [...].

Entre otros trabajos y con el fin de dar una comparación interesante, se presenta el trabajo de Beatriz Guzmán sobre el sistema de riego de la presa "El Rodeo", que aunque ubicado en la cuenca del río Amacuzac, nos muestra que ante el rechazo de los agricultores a aceptar las condiciones que les imponía el proyecto de transferencia fueron transformados en unidades de riego- o pequeño riego. (Presentación)



ICHAN TECOLOTL

Órgano Informativo del Centro de Estudios Superiores en Antropología Social
Condiciones de la educación intercultural de los estudiantes indígenas
nahuas y huicholes en Jalisco

Junio 2007, año 17, número 202

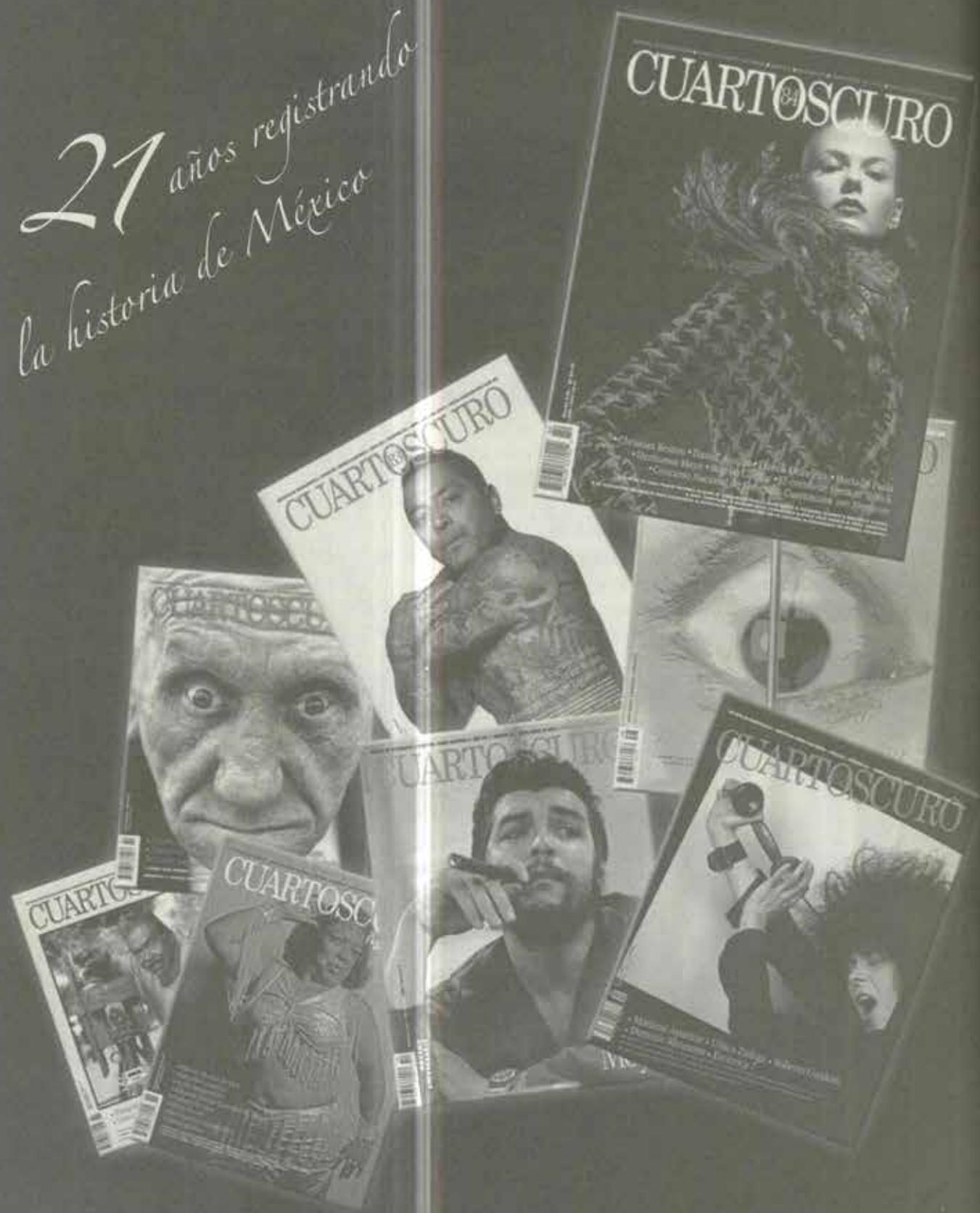
El propósito central de esta investigación ha sido el conocer mejor las condiciones sociales e institucionales de las escuelas que atienden a la población indígena. Interesa identificar los factores que inciden sobre la baja calidad y los resultados pobres de la educación indígena en la región huichol y nahua en Jalisco. Este proyecto se llevó a cabo durante un periodo comprendido entre enero de 2004 y diciembre de 2006 con la participación de investigadores de la Secretaría de Educación Jalisco, del CIESAS-Occidente, y de la Escuela Normal Superior Oficial de Guanajuato (ONSOG). (Editorial)

El propósito central de esta investigación ha sido el conocer mejor las condiciones sociales e institucionales de las escuelas que atienden a la población indígena. Interesa identificar los factores que inciden sobre la baja calidad y los resultados pobres de la educación indígena en la región huichol y nahua en Jalisco. Este proyecto se llevó a cabo durante un periodo comprendido entre enero de 2004 y diciembre de 2006 con la participación de investigadores de la Secretaría de Educación Jalisco, del CIESAS-Occidente, y de la Escuela Normal Superior Oficial de Guanajuato (ONSOG). (Editorial)



CUARTOSCURO
AGENCIA DE FOTOGRAFIA Y EDITORA

*27 años registrando
la historia de México*



El mejor archivo histórico de México

RESEÑAS

PANDILLAS Y PANDILLEROS. JUVENTUD, VIOLENCIA Y CULTURA

Abilio Vergara y Carlos Condori (coordinadores)

Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Amares, Comisionado para la Paz, Ayacucho, Perú, 2007

José Coronel Aguirre

La investigación conducida por el Dr. Abilio Vergara Figueroa sobre los jóvenes pandilleros en Ayacucho,¹ constituye un aporte valioso en términos de análisis sociológico del fenómeno social del pandillaje, para la comprensión del problema, en una ciudad y región que en el pasado cercano, fue el lugar donde surgió el PCP "Sendero Luminoso" y donde también se produjeron el mayor porcentaje de víctimas (42% CVR) durante el periodo del conflicto armado interno (1980-2000). El crecimiento del número de pandillas en la ciudad de Ayacucho, se da con posterioridad al año 1992, es decir es un hecho social inmediato posterior al periodo al período más agudo de la violencia política en la región.

Vergara, como parte de su compromiso con Ayacucho aborda y formula recomendaciones para la atención integral del problema del "Pandillaje", como responsabilidad de Estado y sociedad civil, enfrentando las causas, asumiendo medidas socio educativas y no sólo los procedimiento jurídico -policiales.

La provincia de Huamanga (Región Ayacucho) concentra más de un tercio de la población regional

(37.7 %) dentro de este total provincial, la población juvenil menor de 21 años de edad, representa el 47.09%. La ciudad de Ayacucho (capital regional) cuenta con una población de 165,000 y la juventud menor de 21 años, representa más del 50%.

Es dentro de este universo social, donde el problema de los jóvenes pandilleros adquiere relevancia, en tanto involucra a un grupo social, que es parte de un universo social juvenil, que constituye la población mayoritaria de la región, evidentemente gravitante, en la perspectiva de cualquier proyecto de desarrollo regional, decisivo para el futuro de Ayacucho.

La juventud ayacuchana, en su mayoría, vive en condiciones de precariedad económica. El 72.7% de la población total, vive bajo la línea de pobreza, como resultado de un proceso histórico de marginación estatal y de no asumir las potencialidades regionales, también desde los propios actores sociales. El libro, motivo de esta reseña, tiene el mérito de ofrecernos una investigación analítica de parte del equipo que trabajó con Abilio Vergara, que nos permite la comprensión del problema del Pandillaje en Ayacucho, al mismo tiempo que plantea posibles medidas que constituyen responsabilidades del Estado a nivel nacional, regional y local, así como de las organizaciones de la sociedad civil de nuestra región.

Pasemos a abordar los que consideramos, planteamientos centrales del libro



Foto: Bruno Aceves

¹ La Región de Ayacucho: 619,338 (Censo 2005). La ciudad capital de región también se denomina Ayacucho, y la provincia que la alberga es Huamanga.

1. Los Pandilleros. "Otros por expulsión social". Los pandilleros se constituyen en "otros"-enemigos (alteridad radical) de la sociedad por dos procesos complementarios de marginalización:

- a. La expulsión simbólica,
- b. La expulsión social (económica, política)
- c. Y un tercero que proviene de los propios actores juveniles y la crueldad de muchos de sus actos.

La Expulsión simbólica, nos dice Vergara se expresa de la siguiente manera: "Ellos (los pandilleros) nos invaden, son de fuera. Nacen, crecen, moran en la periferia, de aquello que consideran el nosotros. Esa marginalidad no es sólo física -vivir en pueblos jóvenes-sino también es una situación social, porque la exclusión territorializa las carencias y la desatención social, por ello, marginalización espacial coincide con expulsión social". Cuando es una constatación, que jóvenes del centro urbano, también forman parte de las pandillas huamanguinas. Remarcando su constitución histórica, señala que "la categoría de expulsión social, permite determinar que ellos son "otros" porque se los expulsa; no obstante, en el imaginario colectivo, es únicamente por ser *otros*, que producen la violencia, *negando toda nuestra implicación, nuestra responsabilidad como Estado, como comunidad*".

2. ¿Quiénes y qué son? Manchas, Pandillas y Bandas. Vergara aporta una tipificación de grupos diferenciados, entre aquel conjunto, que en estudios anteriores se denominaba genéricamente como "pandilleros", con las consiguientes consecuencias en la modalidad de su tratamiento de parte del Estado. Estos grupos son los siguientes:

- a. "Grupos de Esquina". Muestran una relativa regularidad en sus encuentros, los miembros son siempre los mismos, se reúnen para platicar, jugar, escuchar música, puede ser que se reúnan en una esquina, un parque, un campo deportivo, etc. Son grupos lúdicos.
- b. Mancha. Es un tipo de agrupamiento juvenil que privilegia la sociabilidad grupal y la mutua protección, el consumo excesivo de alcohol, y el carácter festivo masivo. Su identidad se basa en el conflicto, tienen un nivel de organización, se juntan para pelear y/ o asaltar, beber alcohol.
- c. Pandilla. Su identidad también se basa en el conflicto, tienen un nivel de organización y liderazgo reconocido, sus fronteras son más estructuradas y demarcan su identidad y a sus enemigos.



Foto: Bruno Aceves

La pandilla, va haciendo del delito y el crimen su forma de vida, pero aún conserva el carácter masivo de sus actos, su carácter orgiástico, eufórico y derrochador, así como la violencia autodestructiva. Salir de la pandilla es difícil, por los secretos que es necesario guardar. Entre los pandilleros, generalmente, la edad se convierte en una limitante, a los 20 o hasta los 22 años, empiezan a ser considerados viejos.

- d. Bandas. Se trata miembros de una organización criminal secreta, cuyo número promedio es de cinco u ocho integrantes, que se organiza, proyecta y planifica para delinquir.

Una diferencia importante, con los pandilleros se ubica, en que no realizan exposiciones masivas de poder como lo hacen las pandillas, por el contrario basan su actividad delictiva en el sigilo y la invisibilidad. Experimentan y ejecutan la violencia de manera permanente y planificada. Entre los pandilleros, por el contrario, la violencia ejercida contra la sociedad es intermitente, azarosa, irruptiva.

Una característica esencial de los pandilleros es que gran parte de la violencia se ejerce hacia sí mismo -auto infligida y autodestructiva - mediante el consumo excesivo del alcohol, así como la violencia física inter e intragrupal.

Características de las Pandillas, y perfil de sus integrantes:

1. Edad: Entre 14 y 20 años.
2. La mayoría de las pandillas invocan una pertenencia barrial, local, existen muy pocas de origen barrial diverso (Infieles, Sombras, Tucsis)
3. Las estructuras internas son diversas. Algunas reconocen un liderazgo nítido otras no. En ca-

sos de pandillas consolidadas se reconoce una jefatura única: El jefe no solo debe saber pelear, sino debe ser leal, organizar, distribuir recursos, tareas, negociar. El líder se mueve entre el autoritarismo y el paternalismo,

4. Consumo de alcohol sin control: El alcohol es el combustible de la euforia, de la producción de la comunidad. También consumen drogas, aunque no todos ni todas, ni tampoco regularmente.
5. Gusto por la música chicha, tecno cumbia y el nuevo huayno, "que son un especie de apología de la bebida y una visión del mundo emplazada, en y desde la cantina".
6. Masculinidad hiperbolizada: Violencia frecuente frente al otro y frente a la mujer. Se exponen como rudos y violentos a toda hora.
7. Prácticas corporales frecuentes: Ligado al placer y la producción y resistencia al dolor.
8. Precariedad generalizada, la que se expresa en el nivel de organización y en la percepción de la propia vida, asediados por la policía, las otras pandillas, las instituciones, los adultos. No hay planificación o la hay poca, tampoco hay proyectos, ni futuro, sólo hay algunos planes restringidos por ejemplo a la organización de una pelea con otra pandilla. Marcando su rutina la circularidad de los eventos.

¿Qué hacen cuando están juntos? Los tipos de acciones son:

- a. Comunicativas. Conversación intensiva y extensiva entre chicos, chicas, mixto.
- b. Festivo orgiásticas. Beben licor desmedidamente, pelean con otros grupos, relaciones sexuales indeterminadas.
- c. Violentas -conflictivas. Batallas campales con otras pandillas, "ajuste de cuentas", asaltos en vía pública.

Ritos de pasaje

El joven que desea integrarse a la pandilla debe agasajar con bebidas al líder, someterse a pruebas ante el dolor físico (apagar un cigarrillo en alguna parte del cuerpo, un tajo a modo de distintivo), pelear solo, con un miembro de otra pandilla, demostrar valor, capacidad de pelea y ganar a su oponente. Realizar solo, (él) un asalto.

Luego vienen los ritos de afirmación, constituido por el desempeño de cada integrante en los conflictos con la policía, con otras pandillas, la sociedad.

3. Luego de presentar a los actores juveniles, Vergara pasa a explicar, con rigor, el contexto en el que se inscriben, caracterizándolo como el de "Marginalización y lazos comunitarios desestructurados" que a su vez se manifiestan a nivel macro, meso y micro:

A nivel Macro. Exclusión e imaginario popular del "Estado enemigo".

Abilio Vergara, nos plantea los condicionantes a nivel macro, para explicar respuestas sociales como el pandillaje, a partir de la categoría de exclusión, procesos específicos como la migración compulsiva, la corrupción estatal, entre otros

Vergara escribe: "Si los mecanismos de la sociedad se empecinan en expulsar mediante políticas económicas neoliberales y autoritarismo, a un sector muy amplio de la sociedad, como son los pobres, los jóvenes, los inmigrantes, la construcción de imagen de comunidad se fractura y de sus grietas surge: el resentimiento, el rencor social, la violencia, en los pandilleros, el alcoholismo, la drogadicción".

La percepción del Estado como "Estado enemigo", en amplios sectores de la población ayacuchoana, es una constatación, en especial luego del prolongado período del conflicto armado interno, como expresa Vergara, cuando nos dice que "La figura más profunda acerca del Estado, es la de represivo-enemigo. La mayoría de las instituciones están completamente desacreditadas, y esta percepción negativa, también se extiende al gobierno regional y municipal".

Las transformaciones surgidas durante la migración compulsiva (desplazamiento), ha modificado la forma de vida de los campesinos y sus hijos. Muchos de estos últimos viven en los asentamientos humanos (en la periferia de la ciudad de Ayacucho), sin la compañía regular de sus padres, enfrentando cotidianamente el trato racista en la calle, la escuela, la oficina. Racismo que se muestra en la estigmatización de ciertos fenotipos, en el manejo del idioma español, y funciona intensamente en las interacciones diarias.

En una región y ciudad donde el mercado laboral es muy estrecho, el empleo en los sectores



Foto: Bruno Aceves

del Estado es motivo de uso de influencias y redes de amistades, de las que los jóvenes inmigrantes de origen rural, aún cuando alcanzaran profesionalizarse, están excluidos. La imagen de falta de oportunidades de empleo, de "movilidad social" o económica, se agrava en una sociedad que promueve agresivamente el consumo, a través de la TV y la publicidad.

Queremos subrayar, otro acierto del libro cuando se refiere al rol de la Policía y el Poder Judicial, como parte del contexto, en el que se inscriben las pandillas, y dice "La imagen corrupta y abusiva de la PNP, del sistema judicial y las cárceles, promueve la generación de formas de violencia compensatoria". Efectivamente, una serie de encuestas² aplicadas en la ciudad de Ayacucho, ubican a la Policía y al Poder Judicial entre las instituciones más corruptas con el 66% y 50%, respectivamente³

A nivel Meso y Micro

A nivel *meso*, nos dice Abilio Vergara, el alcoholismo figura en casi todos los testimonios de los pandilleros sobre violencia doméstica sufrida cuando eran niños refiere a que su Padre o también la madre los maltrataban cuando estaban bebidos.

Ayacucho, tiene una larga tradición de un calendario festivo nutrido, donde el consumo de alcohol es una constante, empero en los dos últimos quinquenios, la particularidad es que se bebe, en muchos pueblos y comunidades, especialmente de la sub región centro de ayacucho, fuera del espacio ritual y festivo. La importancia de este factor y el maltrato infantil, ha sido registrado por estudios muestrales, como el realizado por MIMDES⁴ entre los años 2004, 2005 en provincias ayacuchanas, mostrando que el 82% de las madres entrevistadas reconocen que inflingen castigos físicos a sus menores hijos. Asimismo ellos, en su condición de pandilleros, señalan que han cometido los actos más violentos y crueles estando en el límite de la inconsciencia, producto del excesivo consumo de alcohol.

La Familia

El libro muestra el declive de las instituciones como la familia, la escuela, encargadas de establecer el lazo social y la memoria comunitaria. Los jóvenes

ya no comparten las tradiciones. Familia desestructurada: niño vive con padrastro o madrastra, hermanastros. Las relaciones se realizan en medio de la pobreza y múltiples discriminaciones. La incomunicación generacional es la constante, los valores ya no se comparten entre las generaciones. El desempleo paterno le resta autoridad para actuar cotidianamente como instructor, modelo. La precariedad del empleo de sus padres, es también un referente para su desapego al esfuerzo y la constancia. El padre violento, golpeador, es la figura que más reconocen los jóvenes pandilleros y pandilleras. Es más, nos dice Vergara, esa violencia se desarrolla sin ningún sentido adjudicable, a diferencia del patrón de crianza tradicional.

La Escuela

La Escuela, la principal demanda de la población rural y urbana de la región, incluidas las comunidades campesinas más alejadas de la región, motivo de una las movilizaciones más importantes de Ayacucho (Por la gratuidad de la enseñanza, Junio de 1969), nos revela el estudio, que ejerce una doble función: reúne a los jóvenes para formarlos, pero también otorga el espacio que permite la formación de las pandillas. Esta asociación entre Escuela y Pandilla se detecta en el incremento de los actos de violencia pandilleril en los meses con actividad escolar y su disminución en los periodos vacacionales. Señalando entre los factores que debilitan el rol formador de la Escuela, los siguientes:

- Mal desempeño docente: Arbitrariedad, incompetencia, desgano
- Maltrato, castigos, represión a los alumnos, impuntualidad.
- Racismo y discriminación: Especialmente en los turnos escolares de la tarde y la noche, que tiene como estudiantes, a jóvenes generalmente procedentes del campo. Se observa una correspondencia entre discriminación, clase social y origen rural o popular.
- Competencia con las actividades lúdicas, colectivas, violentas de la calle: Una vez en la pandilla, la casa y la escuela se vuelven insípidas, sin dinamismo.

² Encuestas aplicadas por la ONG. "Paz y Esperanza" (de confesión evangélica) miembro de la Red Nacional "Justicia Viva", realizada el año 2003.

³ Encuestas realizadas por EL Consejo Nacional para la Ética Pública, PROETICA, Junio del 2006.

⁴ Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social , a través del Programa contra la Violencia Familiar y Sexual, en las provincias de Huamanga, Huanta, La Mar, Cangallo y Vilcashuamán, en una muestra de 1002 mujeres. Ayacucho, 2006.

La segunda parte del libro, está conformada por seis estudios específicos, que realizados por diferentes profesionales de las ciencias sociales, vinculados a la Universidad de Huamanga o a ONGs, que abordan el tema del pandillaje en la ciudad de Ayacucho, desde múltiples entradas que en sus aspectos centrales, ratifican las tesis de Vergara. A riesgo de ser superficial, resumo, de la siguiente manera:

- a. El primer texto de esta segunda parte de la publicación, correspondiente a Carlos Condori y Juan Gutiérrez, aborda el tema del pandillaje en Ayacucho, desde las secuelas del periodo de la violencia política, que se manifiesta de múltiples maneras, entre ellas en el fenómeno de la migración forzada, campo - ciudad, proceso del cual es el crecimiento imprevisto de las asentamientos Humanos de la ciudad capital de la región, donde vive un alto porcentaje de los "pandilleros". Espacio donde a diferencia de la comunidad de origen, no funciona el control social "cara a cara".
- b. El texto correspondiente a Edith del Pino y Leonor Rivera, trata sobre el hogar y en especial el rol de la madre, que pese a todas las circunstancias de vida de los y las pandilleros entrevistados, sigue siendo el referente afectivo de sus vidas, que a través del perdón y el afecto permite en múltiples casos recuperar socialmente, al hijo /hija pandillera".
- c. Gumercinda Reynaga y Blanca Zanabria, abordan el tema desde la versión de las madres de pandilleros/as, de un barrio tradicional (de "Arrieros") de la ciudad, del ahora distrito de Carmen Alto, que dan testimonio de las circunstancias, conductas, expectativas y demandas frente al Estado, para lograr la recuperación individual y social de estos adolescentes y jóvenes.
- d. Julio Álamo y María Simbrón, exploran los diversos factores que inciden en la dispersión (desactivamiento) de las pandillas juveniles y los condicionamientos de los pobladores para posibilitar la reinserción en el Barrio, en la ciudad.
- e. Geraldine Avilés y María Luz Montes de Oca, se centran en el tema del alcoholismo y el consumo de drogas como la marihuana, clorhidrato de cocaína, éxtasis, inhalantes (terokal), constatando que este último es consumido principalmente por niños, en tanto que las otras drogas son preferidas por los adolescentes y jóvenes. Nos presentan un mapeo de lugares de encuentro de pandilleros puntos de expendio, revelándonos que muchos de ellos se encuentran en pleno casco urbano de la ciudad de Ayacucho.
- f. Jane García y Jaime Rojas, que presentan fragmentos de la experiencia del "Centro Loyola" (Obra de la Compañía de Jesús), en el trabajo de recuperar adolescentes y jóvenes pandilleros e integrarlos en organizaciones de jóvenes de carácter deportivo cultural, con algunos logros en este camino.



Foto: Bruno Aceves

Escuela Nacional de Antropología e Historia, invita

COLOQUIOS

3er. Coloquio sobre el
Sentido y la Significación
Del 29 al 31 de agosto
de 9:30 a 14:00 y 16:30 a 21:00 horas
Lugar: Auditorio Javier Romero
Organiza: Postgrado en Ciencias del Lenguaje

2º 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
Lugar: Auditorio Javier Romero
Organiza: Licenciatura en Historia

3er. Coloquio de
Etnopsiquiatría y Etnopsicoanálisis
Del 17 al 21 de septiembre
de 9:00 a 13:00 y 17:00 a 21 horas
Lugar: Auditorio Javier Romero Molina
Organiza: Licenciatura en Etnología

Experiencia de Campo
Del 17 al 21 de septiembre
de 9:00 a 14:00 y 16:00 a 20:00 horas
Lugar: Auditorio Román Piña Chán
Organiza: Licenciatura en Etnología

ACTIVIDADES ESPECIALES

2ª Semana Contextual de Arqueología
Del 27 al 31 de agosto de 15:30 a 21:00 horas
Lugar: Auditorio Román Piña Chán
Organiza: Licenciatura en Arqueología

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
Lugar: Auditorio Javier Romero
Organiza: Postgrado en Antropología Física

Congreso Interno del Postgrado
en Antropología Social
Del 12 al 14 de septiembre
de 9:00 a 15:00 y 16:00 a 21:00 horas
Lugar: Auditorio Javier Romero Molina,
Sala de Consejos y Sala de Usos Múltiples
Organiza: Postgrado en Antropología Social

SEMINARIOS

Historia a debate
27 de agosto de 10:00 a 14:00 horas
Lugar: Auditorio Javier Romero
Organiza: Licenciatura en Historia

Salud y Sociedad en el México Antiguo
El 27 de septiembre de 11:00 a 15:00 horas
Lugar: Sala de Usos Múltiples
Organiza: Postgrado en Antropología Física

Educación en Contextos Interculturales:
una mirada desde la Antropología
Del 3 al 6 de septiembre de 10:00 a 13:00 horas
Lugar: Sala de Usos Múltiples
Organiza: Mtro. José Luis Ramos R.

Arqueología, Antropología e Historia
Del 24 al 28 de 10:00 a 16:00 horas
Lugar: Sala de Consejos
Organiza: Posgrado en Arqueología

DIPLOMADOS

Guías Generales de Turista
Lunes, miércoles y viernes de 16:00 a 21:00 horas
Lugar: Sala de Usos Múltiples
Organiza: Educación Continua

Justicia y Pluralismo
Los Jueves del mes agosto de 17:00 a 20:00 horas
Lugar: Auditorio Javier Romero
Organiza: Educación Continua

SIMPOSIO

Cultura digital y Antropología
Del 22 al 24 de agosto de 9:00 a 21:00 horas
Lugar: Auditorio Román Piña Chán
Organiza: Octavio Hernández

2º Simposio de AHCALC
México Nacionalismo, Cultura y Religión
Del 24 al 26 de septiembre
de 10:00 a 14:00 y 16:00 a 20:00 horas
Lugar: Sala de Usos Múltiples
Organiza: Dr. Franco Savarino

8vo. FESTIVAL DE MÚSICA ANTIGUA

Danzas, Tonos, Sonos y Sonatas

La música profana en la América Virreinal



Octubre

CONCIERTOS

Templo de San Francisco Javier. 18:00 horas.
Entrada libre.

Viernes 12

Capilla de la Inmaculada

Una tarde barroca: música, danza y ópera en el Virreinato del Pez.
Capilla Virreinal de la Nueva España.
Director: Mtro. Aurelio Tello.
La Fortiana.
Cantógrafos: Magdalena Villarán.

Sábado 13

Música profana en un convento de monjas. Los tonos humanos del convento de la Santísima Trinidad de Puebla.
Eugenia Ramírez, soprano.

Domingo 14

La música de un cuaderno de canciones amorosas de la Nueva España:
El manuscrito "Suera No. 1"
Lidia Rendón, mezzosoprano
Abel Miral, viola da gamba
Claudine Gómez, clavecín.

Viernes 19

Música para guitarra de la Lima colonial. El libro de Zifra, 1806 y el Cuaderno de Matías Maestro (1786).
Ensamble de Guitarras Incandescente.
Director: Carlos Peña.

Sábado 20

Las sonatas elisabetanas para violín y continuo.
Samuel Máynez, violín.
José Suárez, clavecín.

Domingo 21

Qui lo foto lo más y mejor: La música instrumental en la Nueva España.
Trip Zar.
Antonio Barberena, Javier Iandayapa y Myrna Yam.

Viernes 26

Armenicus Cuatro.
Polifonía Vocal.
Pie: Fallegrezza.
Mano: Ivan Martínez, Lourdes Ambríz, Niramí Huay y Martín Luna.

Sábado 27

Un viaje al Virreinato de la Nueva España.
Coro de Niños Cantores de Tepozotlán.
Director: Mtro. Jorge Ozati.

COLOQUIO

Refectorio de las 11:00 a las 14:00 horas.
Entrada libre.

Viernes 26

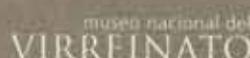
"De lo humano y lo terreno: Lo profano".
Ponentes:
Mtro. Emilio Guzmán.
Mtro. Samuel Máynez.
Dr. Aurelio Tello.
Entrada libre.

CICLO DE CINE "AMOR PROFANO"

Sala de Usos Múltiples. 18:00 horas.
Entrada Libre.
Sábados del 13 de Octubre al 8 de diciembre del 2007.

Programación sujeta a cambios. Cupa limitada a 300 lugares por evento.
El acceso a los eventos será gratuito los sábados se entregará en el departamento de difusión cultural.
Baza Hidalgo 98, Tepozotlán, Estado de México. C.P. 34604. Tels. 56 76 27 71, 56 76 02 44, 56 76 27 70, 56 76 82 14. Fax: 56 76 03 32.

www.virreinato.mx
Para información adicional contacta:



ENCUENTROS

1er. Encuentro de
Archivos en Etnohistoria
20 y 21 de agosto
de 9:00 a 14:00 y 16:00 a 21:00 horas
Lugar: Auditorio Román Piña Chán
Organiza: Licenciatura en Etnohistoria

1er. Encuentro Internacional y VI Nacional de
Antropología e Historia del Guadalupanismo
Del 15 al 17 de agosto de 10:00 a
15:00 y de 16:00 a 21:00 horas
Lugar: Auditorio Javier Romero
Organiza: Mtro. Rolando González A.

IV Encuentro
"Pueblos y entorno urbano"
El 6 y 7 de septiembre de 10:00 a 14:00 horas
Lugar: Sala de Consejos
Organiza: Licenciatura en Antropología Social

JORNADAS

XIII Jornadas de
Etnohistoria 2007
Dedicadas al Golfo de México
Del 10 al 14 de septiembre del año en curso,
en las instalaciones de esta escuela.

Las Jornadas de Etnohistoria desde su inicio, han sido un espacio de discusión e intercambio entre estudiantes, profesores e investigadores de Antropología, Historia, Etnohistoria y disciplinas afines, cuya finalidad es la de promover y difundir las investigaciones etnohistóricas realizadas por la comunidad de la licenciatura. En esta emisión, las Jornadas se estructurarán sobre la base de seis líneas temáticas, que ordenarán las formas de participación, exposición y discusión de las ponencias que sean presentadas. Dichas líneas son:

- Enfoques históricos y antropológicos de la Religión
- Las fuentes en la investigación etnohistórica
- Cultura, identidad y poder
- Cuerpo, salud y enfermedad.
- Metodologías, teorías y enfoques de la etnohistoria.
- La etnohistoria y los problemas contemporáneos.

En cada uno de los temas se organizarán las mesas de ponencias, las cuales se realizarán a lo largo de la semana de las Jornadas.

Jornadas de
Antropología Visual
Del 3 al 7 de septiembre de 17:00 a 20:00 horas
Lugar: Auditorios Román Piña Chán y
Javier Romero Molina
Organiza: Licenciatura en Etnología

V Jornadas
Antropológicas de Literatura,
Semiótica y de lo Imaginario
Del 10 al 12 de septiembre
de 9:00 a 14:00 y 16:00 a 20:00 horas
Lugar: Auditorios Javier Romero
Molina y Román Piña Chán
Organiza: Dr. Francisco Amezcua

IV Jornadas de los
Orígenes de la Cultura
Del 24 al 28 de 10:00 a 15:00
y 16:00 a 20:00 horas
Lugar: Auditorio Román Piña Chán
Organiza: Licenciatura en Arqueología

XIII Jornadas de
Etnohistoria
Del 10 al 14 de septiembre
de 9:00 a 14:00 y 16:00 a 20:00 horas
Lugar: Auditorio Román Piña Chán
Organiza: Licenciatura en Etnohistoria

ENCUENTROS

La Independencia de México a 200 años
Del 24 al 28 de septiembre
de 9:00 a 15:00 y 16:00 a 21:00 horas
Lugar: Auditorio Javier Romero
Organiza: Licenciatura en Historia

Políticas educativas y Proceso escolar en
contextos de diversidad y desigualdad:
reflexiones desde Argentina
El 7 de septiembre de 10:00 a 13:00 horas
Lugar: Sala de Usos Múltiples
Organiza: Mtro. José Luis Ramos R.

Conferencia Magistral como parte del Seminario
sobre Educación en contextos Interculturales

Lingüística y Semiótica

El 28 de septiembre de 10:00 a 14:00 horas
Lugar: Sala de Usos Múltiples
Organiza: Posgrado en Ciencias del Lenguaje

CINE Y VIDEO**Muestra estudiantil de video**

El 3 y 4 de septiembre de 16:00 a 20:00 horas
Lugar: Auditorio Javier Romero
Organiza: Licenciatura en Antropología Social

PRESENTACIONES EDITORIALES**Las mujeres en Mesoamérica**

El 5 de septiembre de 16:00 a 18:00 horas
Lugar: Auditorio Javier Romero
Organiza: Posgrado en Arqueología

Migración Transnacional

El 6 de septiembre de 17:00 a 19:00 horas
Lugar: Sala de Usos Múltiples
Organiza: Licenciatura en Antropología Social

La mujer alfarera de los Reyes, Metzontla

El 7 de septiembre de 18:00 a 21:00 horas
Lugar: Auditorio Javier Romero
Organiza: Mtra. Socorro de la Vega

Los peligros de comer en el capitalismo

El 19 de septiembre de 10:00 a 14:00 horas
Lugar: Sala de Consejos
Organiza: Licenciatura en Antropología Social

EXPOSICIONES**Salud y Obesidad**

Del 3 al 21 de septiembre
Lugar: Espacio Cultural "Media Luna"
Organiza: Medios Audiovisuales

Orígenes de la Cultura

Del 24 al 28 de septiembre
Lugar: Espacio Cultural "Media Luna"
Organiza: Mtro. Ricardo Cabrera

TALLERES**Sociedad y Salud en poblaciones antiguas**

El 20 de agosto de 10:00 a 14:00 horas
Lugar: Sala de Usos Múltiples
Organiza: Posgrado en Antropología Física

**Ligando el pasado con el presente:
lecciones desde la Biología Humana**

El 27 de agosto de 10:00 a 14:00 horas
Lugar: Sala de Consejos
Organiza: Posgrado en Antropología Física

**Curso de complementación "Tipología
de Lenguas Mesoamericanas"**

El 10 y 11 de septiembre de 16:00 a 20:00 horas
Lugar: Sala de Usos Múltiples
Organiza: Licenciatura en Lingüística

**Extracción, análisis e interpretación
de datos moleculares**

El 12 y 13 de septiembre de 9:30 a 13:00 horas
Lugar: Auditorio Javier Romero Molina
Organiza: Licenciatura en Antropología Física

Encuadernación

Los lunes del mes de septiembre
de 16:00 a 18:00 horas
Lugar: Sala de Usos Múltiples 2
Organiza: Educación Continua

Mayores informes: Difusión Cultural
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

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Dirección de Antropología Física, invita al

XI COLOQUIO DE LOS SEMINARIOS PERMANENTES DE LA DIRECCIÓN DE ANTROPOLOGÍA FÍSICA
(Seminario-Taller Alteraciones Taxonómica, Seminario Permanente de Antropología del Comportamiento, Seminario de Antropología de la Muerte)

El 28 y 29 de noviembre de 9:00 a 17:00 horas
Auditorio Fray Bernardino de Sahún.
Museo Nacional de Antropología e Historia

El presente Coloquio pretende abordar los siguientes temas:

- Antropología del Comportamiento
- Tafonomía en huesos
- Antropología de la muerte

Coordinación académica:

Mtro. Xabier Lizarraga Cruchaga, Dra. Carmen Ma. Pijoan Aguadé y A.F. José Erik Mendoza Luján

Mayores informes:

Etnlgo. Armando de Jesús Romero Monteverde
Coordinador logístico del Coloquio de los Seminarios Permanentes.
5553-6204 y 5286-1933 • monteverde682@hotmail.com



Consulta la Nueva Guía General, corregida y muy aumentada "Argena IV"

SEGOB



SECRETARÍA
DE GOBERNACIÓN

Podrás hacer consultas
más rápidas, eficientes
y específicas.

¡Intentalo!

Conoce la Nueva Guía General del AGN, que incluye 740 fondos, secciones y series organizados con base en la norma ISAD(G) y más de un millón de expedientes provenientes de instituciones gubernamentales de la época moderna e instituciones coloniales (Argena III versión Web), en las que también se describen 253 mil nuevos expedientes del Indiferente Virreinal.

www.agn.gob.mx/guiagenera/

Para comentarios:
guiageneralAGN@segob.gob.mx

lira minima

V CONGRESO INTERNACIONAL

DE LA ANTIGUA LÍRICA TRADICIONAL AL CANCIONERO FOLCLÓRICO

24, 25 y 26 de octubre de 2007



IIFL
Filólogos



GOBIERNO
DE ESPAÑA



MINISTERIO
DE CULTURA



SECRETARÍA
DE GOBIERNO
EN MÉXICO



BIBLIOTECA
NACIONAL
DE MÉXICO

DIPLOMADOS, CURSOS, POSGRADOS Y SEMINARIOS

Instituto Nacional de Antropología e Historia

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

SEMINARIO PERMANENTE DE ESTUDIOS SOBRE GUERRERO

4 de septiembre a las 11:00 horas

*La presencia negra en México:
Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*

Sagrario Cruz. Instituto de Antropología
de la Universidad Veracruzana

Las pinturas en la cueva del cerro Tiáloc

Rosa María Reyna y Raúl Barrera.
Dirección de Salvamento Arqueológico-INAH

Moderadora: Marina Alonso. Fonoteca INAH

2 de octubre a las 11:00 horas

*Avances en el proyecto de
arqueología de Chilapa-Zitlala*

Paul Schmidt. Instituto de Investigaciones
Antropológicas-INAH

*Brujería y chamanismo entre
los nahuas de Guerrero*

Lilián González. Universidad Autónoma
del Estado de Morelos

Moderadora: María Antonieta Moguel.
Dirección de Salvamento Arqueológico-INAH

CURSO-TALLER

El depósito ritual tlapaneco

Del 8 al 10 de octubre a las 11:00 horas

Danièle Dehouve. Centre National
de la Recherche Scientifique

*El álbum del general Silvestre Mariscal y
la fotografía de la Revolución en Guerrero*

6 de noviembre a las 11:00 horas

Samuel Villela. Dirección de Etnología
y Antropología Social-INAH

*Nuevos descubrimientos en
el sitio de Tehuacalco*

Raúl Martín Arana. Dirección de
Estudios Arqueológicos-INAH

Moderadora: Norma Peñaflores. Dirección
de Estudios Arqueológicos-INAH

27 de noviembre a las 11:00 horas

Música y danza de Guerrero II

Raúl Vélez y Efraín Vélez.
Investigadores independientes

Conferencia magistral y clausura

Sala Arturo Romano

Coordinación Nacional de Antropología

Puebla 95, Col. Roma, Deleg. Cuauhtémoc • C. P. 06700, México, D. F. • 52074787, 5511-1112 ó 5514-2362



Foto: Anita Brenner

DIRECCIÓN DE ETNOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL SEMINARIOS

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 lleva a cabo en el auditorio del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

Mayores informes:

Dirección de Etnología y Antropología Social
5616-2058 y 5616-0797



Foto: Bruno Aceves

DIRECCIÓN DE ANTROPOLOGÍA FÍSICA SEMINARIOS

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.cnan@inah.gob.mx

DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

Seminario

PATRIMONIO CULTURAL

coordinado por Bolyf Cottom

Auditorio Wigberto Jiménez Moreno. Entrada libre

Seminario

INVESTIGACIÓN IMAGEN, CULTURA Y TECNOLOGÍA

Sala de Juntas de la Dirección. Entrada libre

Curso

ICONOGRAFÍA

Impartido por Mariano Monterrosa

Todos los miércoles de 11:00 a 13:00 horas

Auditorio Wigberto Jiménez Moreno

La cuota de recuperación es de \$300.00 mensuales

Taller

CIENCIA Y TECNOLOGÍA

Coordinado por Leonardo Icaza

Sala de Juntas de la Dirección. Entrada libre

Mayores informes:

5061-9301 ext. 108 y 126

lsantos.deh@inah.gov.mx

DIRECCIÓN DE LINGÜÍSTICA

SEMINARIOS

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 ETNOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL
Y DEL MUSEO DE EL CARMEN
SEMINARIO

ICONOGRAFÍA

Curso Superior, marzo-noviembre de 2007, del 3 al 7 de septiembre de 10:00 a 14:00 horas

XII Jornada Académica, con el tema *Indumentaria y ornamentación*

Indumentaria
y
ornamentación

9 de octubre
10:00 a 11:30 horas
"Iconografía y urbanismo"
Alejandrina Escudero

12:00 a 13:30 horas
"El mate en Argentina"
Claudia Michetti

13:30 a 14:30 horas
Reunión de socios

13 de noviembre
10:00 a 11:00 horas
"La representación femenina en
la publicidad de finales del s. XIX"
Ana Lorena Eriksen

11:00 a 12:00 horas
"Jerarquías celestiales"
Alfredo Marín

12:00 a 13:00 horas
Entrega de documentos

Auditorio del ex convento de El Carmen,
Av. Revolución 4-6, San Ángel,
01000, Deleg. Alvaro Obregón.
Inscripción gratuita. Se expide constancia
de asistencia anual que equivale a
Curso Superior en el INAH.

Mayores informes:

T.S. Ma. Rosalinda Domínguez.

5661-1020 de lunes a viernes de 9:30 a 16:30 horas



Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Filológicas
Centro de Poética
Educación Continua y Educación a Distancia

IIFL
FILOLOGICAS

Invitan al Curso

CONTRAPUNTOS: GÉNESIS 1-11

LECTURAS TRADICIONALES, FILOSÓFICAS Y LITERARIAS

Coordinadora: Silvana Rubinovich

Objetivos específicos:

- Leer en voz alta los primeros capítulos del Génesis directamente de la fuente
- Conocer las interpretaciones tradicionales
- Conocer la interpretación científica de la Biblia aplicada a los capítulos a tratar
- Abordar algunos trabajos filosóficos surgidos de la lectura de las fuentes escogidas
- Abordar algunos trabajos literarios contemporáneos inspirados en los textos bíblicos trabajados
- Conocer parte de la obra plástica inspirada en los capítulos escogidos
- Poner en práctica la "heteronomía de la lectura"

del 14 de agosto al 11 de diciembre de 2007

martes de 10:00 a 14:00 horas

Sala de Usos Múltiples del IIFL

Duración: 72 horas

Inversión: \$6 000.00

Circuito Mario de la Cueva s/n

Ciudad Universitaria



Informes e inscripciones: Iván Miceli

tel. 56227491

educon@servidor.unam.mx

www.filologicas.unam.mx



Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

DIPLOMADO

MÉXICO: UN PAÍS, MUCHAS HISTORIAS

Jueves de 9:00 a 12:00 horas del 30 de agosto de 2007 al 29 de mayo de 2008

Coordinación académica: Alfredo Ávila

El diplomado se imparte con el objetivo de presentar una visión general de la historia de México, en la que se muestren las más recientes interpretaciones, temáticas y propuestas de los historiadores profesionales.

TEMARIO

Módulo I. Historia indígena antigua
Coordinador: Miguel Pastrana

Módulo II. La Nueva España
Coordinador: Jorge Traslosheros

Módulo III. La construcción nacional
Coordinador: Alfredo Ávila

Módulo IV. Hacia el México de hoy
Coordinador: Sergio Miranda

Conferencias magistrales

Miguel León-Portilla

Virginia Guedea

Álvaro Matute

Mayores informes:

Miriam Izquierdo y Luz Mercado

5622-7516 y 5622-7529

difiih@servidor.unam.mx

miriam@servidor.unam.mx

www.iih.unam.mx

Facultad de Filosofía y Letras, Postgrado en Historia convocan al

CONGRESO ACTITUDES, PRÁCTICAS Y CREENCIAS ANTE LA MUERTE EN MÉXICO, SIGLOS XVI-XX

Del 23 al 25 de octubre de 2007

La Universidad Nacional Autónoma de México convoca a estudiantes de licenciatura y postgrado en historia que realicen investigaciones en torno a la muerte, a participar en el presente Congreso, cuyos objetivos son:

- Hacer un balance general de las diversas líneas de investigación sobre la temática y sus fuentes.
- Generar un espacio de discusión que garantice el enriquecimiento de futuros trabajos. Esto permitirá, a su vez, establecer una vinculación entre especialistas y estudiantes.
- Conocer y difundir avances de investigación que sugieran nuevas perspectivas de análisis.

Temáticas:

- Ritos funerarios
- Lugares de sepultura
- Ideas y creencias sobre el más allá
- La muerte en la vida cotidiana
- Arte y literatura fúnebres
- Enfermedad y muerte

Mayores informes: Consuelo García Ponce

Ateneo de Arte y Cultura Sor Juana / ateneosorjuana@gmail.com mailto:

ateneosorjuana@yahoo.com.mx ateneosorjuana@hotmail.com

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
SEMINARIOS PERMANENTES

□ **Náhuatl clásico**

Coordinador: maestro Leopoldo Valiñas
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 Huasteca**

Coordinadores: doctora Ana Bella Pérez Castro, maestro Lorenzo Ochoa y doctora Anath Ariel de Vidas
Miércoles (mensual)
de 12:30 a 14:00 horas en el 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 en el Salón 120

□ **Lingüística histórica**

Coordinadores: maestro Leopoldo Valiñas, lingüista Etna Pascacio, lingüista Lucero Meléndez y lingüista Samuel Herrera
Todos los jueves de 16:00 a 20:00 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**

Coordinan: doctores Alfredo López Austin y Andrés Medina Hernández
Los viernes (variable)
de 12:00 a 14:00 horas en el Auditorio

□ **Análisis de lenguas indígenas**

Coordinadores: maestro Leopoldo Valiñas lingüistas Maribel Alvarado y Samuel Herrera
Todos los viernes de 13:00 a 19:00 horas
Salón 120

Mayores informes:

5622-9534 / difusionia@hotmail.com

EXPOSICIÓN FOTOGRÁFICA

Fe y Fidencio

Fotografía

PATRICIA MÉNDEZ OBREGÓN

Agosto-septiembre 2007

MUSEO REGIONAL DE GUERRERO

Plaza Cívica

Primer Congreso de Anáhuac s/n.

Chilpancingo Guerrero

Mayores informes:

Lic. Leticia Atilano

01 (747) 4.72.80.88

Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com



30

años del

SEMINARIO

Poética

29, 30 y 31 de octubre, 2007

Instituto de Investigaciones Filológicas
10:00 a 19:00 horas Aula Magna



IIFL
Filológicas

Circuito Mario de la Cueva, Ciudad Universitaria

www.filologicas.unam.mx

PREMIOS Y OTRAS CONVOCATORIAS

The University of Texas at Brownsville, Texas Southmost College, Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes, Instituto Matamorenses para la Cultura y las Artes, el Cuerpo Académico de Historia e Historiografía Regional de la Universidad Autónoma de Tamaulipas y Palo Alto Battlefield NHS, convocan al

3er. COLOQUIO INTERNACIONAL DEL NORESTE MEXICANO Y TEXAS

Multiculturalidad, medio ambiente, conflicto y convivencia. Viejos y nuevos problemas
Del 24 al 26 de octubre de 2007



En el centro del charquito. Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com

Simposio dirigido a Universidades, organismos y académicos que realicen estudios sobre el Noreste Mexicano y Texas, el cual enfatizará en las siguientes líneas temáticas:

1. Multiculturalidad
 - a) Diversidad de grupos étnicos, antes y después de la conquista española
 - b) Relaciones interculturales, en la historia y en la actualidad
 - c) Migraciones, de la época prehispánica a la actualidad
 - d) Procesos sociales, educativos y de género
2. Medio ambiente
 - a) Adaptación al medio
 - b) Caza-recolección, agricultura, ganadería, industria: modificación del entorno.
 - c) Urbanización
 - d) Tecnología
 - e) Contaminación y cambio climático.
3. Conflicto y convivencia
 - a) Guerras, revueltas, revoluciones y tratados
 - b) Arqueología de los campos de batalla.
 - c) Arquitectura y tecnología militar
 - d) Relaciones a través de las fronteras
 - e) Relaciones ciudad-campo
 - f) Procesos económicos y políticos

Sedes:

MUSEO HISTORICO FUERTE CASAMATA
Santos Degollado s/n, esq. Con Guatemala,
H. Matamoros, Tamaulipas

UNIVERSITY OF TEXAS AT BROWNSVILLE
AND TEXAS SOUTHMOST COLLEGE

Mayores informes:

Centro INAH Tamaulipas
Calzada Gral. Luis Caballero No. 1552, col.
Tamatán, CP. 87060. Cd. Victoria, Tamaulipas
ramx36@hotmail.com

Centro INAH Coahuila

Calle Nicolás Bravo, no. 120 norte, zona
centro. CP 25000 Saltillo, Coahuila.
colnorestemexicano@yahoo.com.mx

Dirección de Estudios Históricos
Allende 172 esq. Juárez, Tlalpan
Centro, México D. F., cp 14000.
rarboleyda.deh@inah.gob.mx

En los Estados Unidos:

The University of Texas at Brownsville
and Texas Southmost College
milagro.hernandez@utb.edu

La Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y la Unidad Profesional del Balsas convocan al

IV COLOQUIO INTERNACIONAL MULTIDISCIPLINARIO:

LA TIERRA CALIENTE DEL BALSAS MICHOACÁN/ GUERRERO

Del al 7 de diciembre de 2007 en la ciudad de Huetamo, Michoacán, México

Geografía, Geología, Arqueología, Antropología, Etnografía, Historia, Sociedad, Política, Economía, Migración, Educación, Literatura, Cultura, Medicina tradicional, Paisaje y Arquitectura, Territorio, Agua y Recursos Naturales, Medio Ambiente, Desarrollo Regional, Comunicaciones, Archivos, Crónicas, Historiografía, Teorías y Métodos para los estudios regionales, sustantables y culturales.

Las ponencias deberán ser comunicaciones que no excedan las 20 páginas, perfectamente estructuras, redactadas y revisadas, pues se incluirán tal cual en la memoria del coloquio; el participante tendrá 15 minutos de exposición. Para formalizar su inscripción, los interesados deberán enviar los resúmenes de sus trabajos, de uno o dos párrafos de extensión, antes del 18 de noviembre del 2007.

Mayores informes:

Coordinadores: Alejo Maldonado Gallardo, María Dolores Sandoval Gómez y Juana Sandoval Gómez
 lolys_sandoval@hotmail.com
 juany_sandoval@hotmail.com
 unip-balsas@hotmail.com

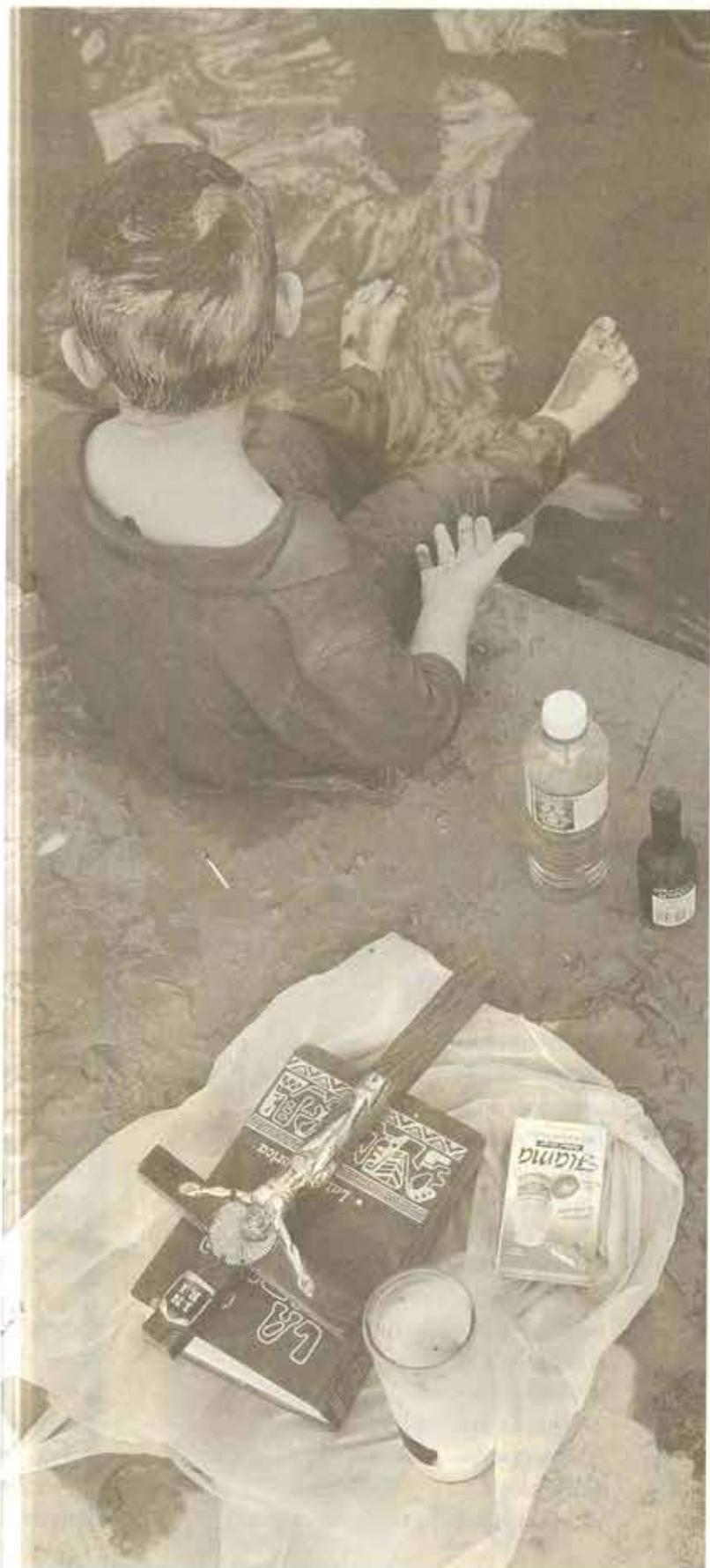


Foto: Pedro Valtierra/cuartoscuro.com



