

Diaria

DE CAMPO

BOLETÍN INTERNO DE LOS INVESTIGADORES
DEL ÁREA DE ANTROPOLOGÍA

INCLUYE
RITOS DE PASO

No. 63 • MARZO • 2004

EN IMÁGENES

IMÁGENES URBANAS, ROSTROS DE LA DIVERSIDAD



Oficios callejeros. «Ballarines de Break Dance». México, D. F., 2002. Dulce García González.

- 2 En imágenes
- 7 Actividades Académicas
- 10 Diplomados, Cursos, Posgrados y Seminarios
- 12 Servicios Académicos
- 13 Premios y otras convocatorias
- 14 Becas
- 14 Antropología en Internet
- 15 Proyectos del INAH
- 46 Novedades Editoriales
- 47 Revistas Académicas
- 48 Presentaciones Editoriales
- 48 Reseñas
- 58 Noticias
- 63 Cartas



Músico en la Basílica de Guadalupe, México, D. F., 2002. © Dulce García González.



Concheros en la Basílica de Guadalupe, México, D. F., 2002. © Dulce García González.



Las imágenes que ilustran este número de *Diario de Campo* fueron proporcionadas por la fotógrafa Dulce María González a quien agradecemos su colaboración.

Diario
DE CAMPO
BOLETÍN INTERNO DE LOS INVESTIGADORES
DEL ÁREA DE ANTHROPOLOGÍA

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

INAH

Etnlgo. Sergio Raúl Arroyo García
DIRECTOR GENERAL

Dr. Moisés Rosas Silva
SECRETARIO TÉCNICO

Lic. Luis Armando Haza Remus
SECRETARIO ADMINISTRATIVO

Mtra. Gloria Artís Mercadet
COORDINADORA NACIONAL DE ANTHROPOLOGÍA

Diario de Campo

Gloria Artís
DIRECCIÓN

Roberto Mejía
SUBDIRECCIÓN EDITORIAL

Vicente Camacho
ACOPIO INFORMATIVO

María Gayart
CORRECCIÓN DE ESTILO

Daniel Hurtado
DISEÑO Y FORMACIÓN

CONSEJO EDITORIAL

Gloria Artís, Francisco Barriga, Xabier Lizarraga, Teresa Mora, Francisco Ortiz, Lourdes Suárez.

CIERRE DE LA EDICIÓN

La fecha límite para la recepción de colaboraciones que se publicarán en *Diario de Campo* No. 64, será el 16 de marzo.

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@conacyt.mx / e-mail: rmejia@conacyt.mx
Consulte esta publicación por Internet en la siguiente dirección: <http://inah.conacyt.mx>

LAS OPINIONES DE LAS NOTAS Y ARTÍCULOS FIRMADOS SON RESPONSABILIDAD EXCLUSIVA DE SUS AUTORES.



mágenes urbanas, rostros de la diversidad

ABILIO VERGARA FIGUEROA*

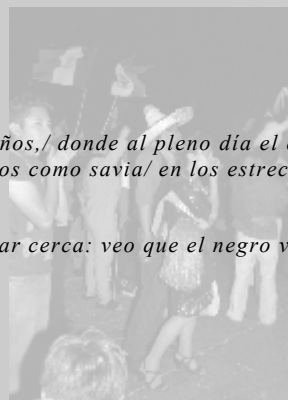
*¡Ciudad hormigueante, ciudad llena de sueños,/ donde al pleno día el espectro atrapa al transeúnte!/
Por doquier fluyen los misterios como savia/ en los estrechos canales del potente coloso.*

Baudelaire, Los siete viejos



África debe estar cerca: veo que el negro viene todos los días en bicicleta

Chiste popular



No hay rostro desnudo como tampoco ciudad descubierta: ambos proyectan significados que en el cruce de miradas se recomponen de manera dialógica y cómplice. La Ciudad de México se muestra como múltiples ciudades, conjunta estratos espaciales y temporales que reubican constantemente nuestros cronotopos. En este sentido, la lectura de las imágenes que ilustran este número de *Diario de Campo* muestran algunas facetas de esta cotidiana construcción, inacabada siempre, de las ciudades de México.

Mouamar Kadhafi, el líder libio –anterior fantasma, al estilo Osama Bin Laden o Sadam Hussein, de los gobiernos norteamericanos– define muy bien una imagen pesimista y condenatoria acerca de la significación social y afectiva de las ciudades cuando señala que «los vecinos de una misma calle no se conocen. Ellos no eligieron estar cerca. Ellos se encontraron en la misma calle, en el mismo pasaje sin ningún acuerdo ni una relación de parentesco que los una. Peor aún: la ciudad desparrama por fuerza a los miembros de una misma familia. Ella separa al padre de sus hijos y a la madre de sus niños. Ella junta a los contrarios y a los anónimos. Ella dispersa a los próximos mientras reúne a los extraños» (1998:24). ¿Cómo hemos llegado a esta situación? ¿Qué logros apareja esta poderosa maquinaria llamada ciudad? ¿Cuáles son sus perspectivas?

Gordon Childe (1997), al examinar la evolución de la sociedad humana, señala que en la etapa anterior a la que denominó la revolución urbana, la humanidad había acumulado importantes *conocimientos científicos*: topográficos, geológicos, químicos, astronómicos, zoológicos, botánicos; *saberes y destrezas prácticos*: aplicables a la agricultura, la mecánica, la metalurgia y la arquitectura; y *creencias mágicas* –consagradas también como verdades científicas; los que habían *propagado* como resultado del comercio y las migraciones, las consecuencias: a) quebrar la exclusividad de los grupos locales; b) relajar la rigidez de las instituciones sociales;

c) y sacrificar la independencia económica de las comunidades (antes autosuficientes). Estas condiciones y fenómenos muestran que en el nacimiento mismo de la ciudad se encuentra la *diversidad* que, como veremos, es aún su rostro más característico y persistente.

No existe una sola forma de ciudad. No hay un modelo que pueda dar cuenta de su naturaleza y a cada definición se le escapan muchas realidades, presionando nuestros esfuerzos por caracterizarla. Dentro de estos intentos, Max Weber (1987) destaca al comercio como definitorio, y agrega que las ciudades son, ante todo, diversificadas, que no pueden ser caracterizadas por una sola actividad económica dominante, es decir que no pueden ser identificadas como «ciudades de consumidores», «ciudades comerciales» o «ciudades productoras» únicamente, ya que por su mismo carácter de aglomeración, «siempre» y «casi en todas partes» tienen funciones mixtas y diversas. Henri Pirenne (2001) insiste en la atracción mutua de comercio e industria en este proceso.

A nivel de los sistemas ideológicos o religiosos, también es muy sugerente la forma en que Weber define a la ciudad, remarcando el papel que jugó el cristianismo en su organización administrativa autónoma, pues descubre que ayudó a romper las relaciones tribales que en otros continentes se constituyeron en trabas, lo que permitió también estructurar un derecho propio, interno, urbano. A esto suma, como factor fundamental de la evolución de las ciudades, una creciente racionalización de las instituciones y los procedimientos. El poder que adjudica al comercio introduce en la construcción del espacio urbano una variable que la abre hacia el intercambio más allá de sus fronteras. A nivel interno, la reconocida vocación múltiple también introduce el imperativo del intercambio que complementa y diferencia, en un uso articulado del espacio social.



Teatro callejero «Foto estudio Mattapeste». Festival del Centro Histórico. Zócalo de la Ciudad de México, 2002. © Dulce García González.

Por otro lado, la ciudad ejerce presión sobre las formas de interrelación entre los seres humanos y sobre la forma en que se representan esas relaciones. En esta dirección Georg Simmel (1988) realiza una caracterización del urbícola contrastando grandes y pequeñas ciudades, así como con el campo. Su apreciación de las grandes ciudades es compleja, pues incorpora aspectos negativos y positivos: califica la vida en ellas como «apagadas» y «grises», las actitudes nerviosas y afectadas, homogenizadas o «uniformes» donde, a su vez prima el «derecho a la desconfianza». La causa fundamental de esta situación, según Simmel, es la predominancia del intercambio monetario que tiñe la mayoría de las interrelaciones, así como su intelectualización.

En la ciudad las cosas aparecen de tal forma uniforme, dice Simmel, que pareciera que no hay razón alguna para preferir alguna cosa de otra. Este autor habla de una «disposición del espíritu» producida por la interiorización de esa economía –monetaria– que hace que siendo las cosas diferentes sean equivalentes, y que se igualan gracias al dinero, «que expresa toda la diferencia cualitativa por sus diferencias cuantitativas» (Simmel, *Idem*: 50). Sin embargo, el mismo autor señala que la ciudad ofrece mayor posibilidad de oportunidades para seleccionar y escoger, así como configura un marco que permite la liberación de los deseos. En este sentido, la ciudad también contribuye a la creación del individuo liberado del contexto estrecho de las estructuras pre-urbanas. En este ambiente, los individuos pueden presentarse entre sí y diferenciarse entre ellos: cada individuo puede reclamar su especificidad cualitativa que es el soporte de su valor, la que se desgaja de las redes que anteriormente significaban las jerarquías y estimación social.

La llamada Escuela de Chicago –que desarrolla sus actividades investigativas aproximadamente entre 1910 y

1950– asume el espacio como un *sistema*, en el que los diferentes componentes participan desde su diferencia, oposición o complementariedad, en el espacio entramado de la ecología urbana (Park, 1988). Los casos de aislamiento como los guetos también funcionan dialogando con el contexto y su propio encierro demarca los espacios urbanos y es referencia emblemática de la construcción de los otros

La propuesta metodológica de Park –uno de los más destacados de la Escuela de Chicago– nos muestra el nivel de detalle de las diferenciaciones establecidas: «la dependienta, el policía, el vendedor ambulante, el taxista, el guarda nocturna, el clarividente, el artista de revista (variedades, el curandero, el *barman*, el jefe de pabellón, el esquiro, el agitador sindicalista, el maestro de la escuela, el reportero, el agente de bolsa, el prestamista: todos ellos son *productos característicos de las condiciones de la vida urbana*»;¹ cada uno, con su particular experiencia, conocimientos y punto de vista determina, para cada grupo vocacional y para la ciudad en su conjunto, su individualidad» (Park, 1952: 24-5). Por ello, uno de los objetivos centrales de los sociólogos de Chicago fue el de describir los distintos «mundos sociales» como «regiones morales» en los que se mueven y viven estas poblaciones diversas. Habría que agregar que esos «mundos» generalmente estuvieron teñidos por el color de la etnicidad.

Dos conceptos asociados con el desarrollo de la ciudad son los de centro y periferia. Henri Lefebvre (1992) sostiene que una de las características fundamentales de las ciudades es la *centralidad*. Este autor la concibe en su dimensión dinámica, porque la asocia con el movimiento permanente «que la construye y la destruye, que la crea (la rompe)» y señala que la ciudad como tal centraliza las creaciones: «(...) Ella crea todo. Nada existe sin intercambio sin ligazón, sin proximidad, es decir, sin conexiones. Ella crea una situación, la situación urbana, aquella donde las



Un camino más... *El Pare* en la autopista de Querétaro, México, 2003.
© Dulce García González.

cosas *diferentes* devienen las unas con las otras y que no existen separadamente sino según sus diferencias» (1992:224). Esta concepción dinámica de las urbes y el papel fundamental adjudicado al intercambio lo lleva a condenar la segregación creciente que niega la urbanidad.

La época actual nos pone frente a situaciones y fenómenos diferentes y más complejos. Néstor García Canclini (1998) señala uno de los problemas fundamentales del estudio de las ciudades contemporáneas, al indicar que la convivencia de diversos grupos étnicos, nacionalidades y etapas históricas, que ya es una realidad extendida, tanto en los países centrales y periféricos, es uno de los retos más importantes en la reconceptualización de la teoría urbana. Así, el abordamiento del espacio en la época de la globalización plantea nuevos retos: en primer lugar el espacio globalizado es objeto del trabajo imaginativo (García Canclini, 1999), lo que define un manejo diversificado de las distancias así como de sus significaciones, planteando dificultades para interiorizar «esta nueva escala de lo social». De esta forma, los emplazamientos de lo local en los entornos diversificados por la imaginación, reconstruye la anterior cosmogonía para redefinir las redes, sus mitos, así como las conceptualizaciones de la distancia y la proximidad y de la duración.

En las metrópolis que alimentan su crecimiento con la migración, la multiculturalidad conlleva la convivencia cercana con nuevas diferencias, y también relativiza las imágenes de la centralidad y el tiempo. Los migrantes indígenas que cruzan el «umbral metropolitano» (Nivón, 1998), proponen a la ciudad con sus presencias, una relación diferente con la historia, y por tanto con su espacialización —por ejemplo monumental o muesística—. Estas traslaciones tienen implicaciones importantes en la relación con los espacios de llegada y origen, pues la etnicidad puede emplazarse y producir territorialidad urbana coloreada por ella. El horizonte y sus perspectivas (Vergara, 2003) así se extienden o empequeñecen, adquieren diferentes texturas, y nuevamente des-cubren al poder y sus políticas.

Pero la ciudad no sólo es apertura y convivencia con la diversidad, es también conflicto (Signorelli, 1999). En este sentido, existen políticas cotidianas que tienden a construir la distancia con los otros y el encierro entre iguales: «Todos enrejados: ya hay plazas públicas rodeadas de rejas en algunas ciudades latinoamericanas, y están enrejadas las casas de todos los que tenemos algo que perder, aunque sea poco, aunque sea nada; yo he visto

rejas hasta en algunos ranchos de lata y madera de los suburbios más pobres. Los de arriba y los del medio y los de abajo: en sociedades obligadas al sálvese quien pueda, aterrorizadas por los manotazos de sus naufragos, estamos todos presos: los vigilantes y los vigilados, los elegidos y los parias» (Galeano, 1996). Los actores urbanos se observan a través del despliegue imaginario, caracterizan diversamente la ciudad y actores, definen sus fuerzas proyectando los «datos» de los riesgos y dimensiones de manera hiperbólica, y desde estos posicionamientos producen y reproducen actitudes antiurbanas.

Jordi Borja y Manuel Castells (1997), al enfocar la diversidad urbana producto de las migraciones, dicen que la desproporción entre lo que la «opinión pública» siente y la migración real, se produce «por la transformación creciente de la composición étnica de las sociedades europeas, a partir de los migrantes importados durante el período de alto crecimiento económico de los años sesenta» (118), que se visibiliza en informaciones periodísticas de una tasa de



Poblanas en la Basílica de Guadalupe, México, D. F., 2002.
© Dulce García González.

fertilidad mayor de los inmigrantes —denunciada por sectores de la sociedad receptora—; quienes a su vez se concentran en determinados territorios, remarcando una diversidad que emplaza en los imaginarios la *diferencia* y el *riesgo*, haciendo que ambos conceptos puedan aparecer imbricados con frecuencia.

A pesar de que estas condiciones producen desazón, angustia y actitudes hostiles y violencia a partir de la constatación de la subversión de lo imaginado como homogeneidad social, el mundo debate la convivencia con los otros y en la esfera pública se tiende a aceptar esta intensa diversidad próxima que enriquece; las ciudades son multiculturales en casi todas las urbes del mundo y el reto de este siglo es «aprender a convivir en esa situación, saber gestionar el intercambio cultural a partir de la diferencia étnica y remediar las desigualdades surgidas de la



Plantón de maestros en el Centro Histórico de la Ciudad de México, 2000.
© Dulce García González.

discriminación son dimensiones esenciales de la nueva política local en las condiciones surgidas de la nueva interdependencia global» (idem: 131-2).

Y esta situación no es reciente, pues marcó, como lo señalé, a las ciudades desde su nacimiento y si bien se acentúa, la diversidad pertenece a la *naturaleza* de lo urbano, y ella se asocia inextricablemente al cambio, al movimiento, a la *incertidumbre*, por ello no fue casual que «... en cada mercado (yoruba), se dedicaba un altar al embaucador *Esu*, deidad de las encrucijadas, el comercio, las querellas y la incertidumbre en general» (Bascon, 1955).

A fin de ubicar imaginariamente las dimensiones de la ciudad de México, se puede traer a la memoria que cuando en 1940, Wilson estudia Broken Hill, esta ciudad tenía 17 mil habitantes; no obstante, este antropólogo define a esa pequeña ciudad como «... una comunidad en que las relaciones impersonales son las más importantes; donde los negocios, la ley y la religión hacen a los hombres dependientes de millones de otros hombres a los que nunca han conocido; una comunidad articulada en razas, naciones y clases; en la cual las tribus, que ya no son, como antes, casi mundos en sí mismos, toman el lugar de pequeñas unidades administrativas; un mundo de escritura, de conocimientos especializados y complejas capacidades técnicas» (Wilson, 1941: 13, en Hannerz, 1983: 145).

Refiriéndose a las poblaciones migrantes en las ciudades mineras de Copperbelt, Hannerz habla de esa distancia, pero también llama la atención sobre «una especie de integración por la puerta trasera», a través de los inmigrantes, «con una integración diversamente plena en los distintos dominios de actividad de cada una», principalmente en los dominios que no estaban «rígidamente predeterminadas», como las relaciones de trabajo en las minas o fábricas. «Las ideas que los inmigrantes llevaban a la ciudad, y las secuelas de estas ideas, podían tener algún efecto sobre lo que allí hacían y con quién los hacían» y lo caracteriza como un problema de «tribalismo urbano» o de «etnicidad urbana». Las fotografías emplazadas en estas páginas hablan, para México, de esa diversidad, de esas «integraciones» heterodoxas, de las penurias urbanas y también de sus apropiaciones festivas y creativas.

Vivir en una inconmensurable ciudad como la Ciudad de México, cuya población es difícil precisar –hace unos días he escuchado que tiene 30 millones de habitantes, en algunos informes académicos he leído hasta 8 millones, en otros 16 y con mayor frecuencia escucho y leo que son 22 millones–, adiciona un componente característico de todo proceso de mitologización: la incertidumbre. Esa dificultad no solamente remite a la demarcación que se elija –que si el Distrito Federal, que si el área metropolitana, que si la zona conurbada– sino tiene efectos en la relación

que establecemos con ella quienes vivimos aquí, en tanto que su inabarcabilidad cognoscitiva, activa la imaginación extendiéndola a la dimensión de nuestros deseos y miedos el dinamismo imaginal es incontrolable y tiene fuerza imperativa pragmática.

Son algunas facetas de esta vida la que muestran las fotografías que ilustran esta revista, que resultan de la mirada de Dulce García González, quien privilegia el *movimiento humano* –frente a lo construido– que configura iluminaciones *emosignificativas* en la masa urbana que instala en nuestras conciencias la indiferencia y la insignificancia, haciendo que ellas adquieran singularidad y sentido. El enfoque que la fotografía despliega recorta la expresividad del instante para en un caleidoscopio perfilar los múltiples rostros de la ciudad. Así ella nos dice que lo que le interesa mostrar en esos desplazamientos de mirada, es «cómo festeja la gente, cómo obtiene el dinero, qué hace en y con la ciudad» y en ese esfuerzo visibilizar los rostros de solidaridad y los rostros de lucha.

En estas fotografías pueden captarse dos de las vertientes fundamentales que signan al *ser*: la dicha y el sufrimiento,² y se formula desde una posición –vivió en Tepito– que asume un compromiso con los actores que detiene en la imagen a los que observa con una suerte de ternura, complacencia y alegría. Algunos de los ámbitos explorados por Dulce García son: espacios del ritual, los oficios callejeros, las ferias y mercados, personajes, masas, autopistas, basureros que emplazan la marginalidad y la pobreza en contextos de una expresividad que trabaja cultural y emotivamente las carencias reclamando una lectura comprensiva de la diversidad.

Así podemos ver en ellas cómo el cuerpo urbano no es achatado ni homogenizado como temen los que imaginan la globalización como una aplanadora, y más bien las imágenes nos proveen de referentes indiciales fragmentarios³ que rápidamente nos encaminan hacia densidades simbólicas ampliando el espacio de nuestra interlocución con la ciudad: entre otras podemos observar la híbrida sincronía entre exposición ritual y espectacularización, entre afirmación y exploración, entre identidades adscriptivas y estratégicas, entre segregación y reclamo, entre seguridad y juego, temporalidades signadas en rostros de ancianos y niños, entre tradición y cambio, en la individualización de símbolos colectivos, en la figura del fragmento que dialoga con una totalidad inimaginable omnipresente, en la presencia rural que resignifica el instrumento o la función en símbolo –el machete, la carpa, la bicicleta, la danza–, entre muchas otras que muestran un uso heterodoxo del espacio que realizan los *bricoleur* urbanos.

Emulando a Robert Park, la joven fotógrafa nos muestra rostros indígenas que transportan sus reclamos religiosidad sin fronteras que hace retornar a los chicanos



Estación Balderas del Metro, Ciudad de México, 2002. © Dulce García González.

quienes culminan su peregrinación y arriban junto con peregrinos de todos los estados mexicanos ensanchando el espacio *sistémico* hacia una *cosmogonía* (Vergara, 2003); zapatistas que abarrotan campos de fútbol; protestas estudiantiles que proyectan al futuro la memoria; gays y lesbianas que estetizan su orgullo; la lucha cotidiana por sobrevivir al liberalismo cocinando sopes y gorditas en las calles y plazas –que a su vez continúa tradiciones arraigadas–; músicos y danzantes, son entre otros los actores urbanos que se asoman, sonríen y nos miran, nos interrogan con ojos que una perspectiva próxima, del caminar fotográfico y la complicidad la hacen dialógica: nuestro paseo por estas páginas –de la ciudad y de la revista– nos devuelve a lugares interiores y colectivos, como espejos que proyectan aquello que somos, que queremos ser, que creemos ser, que nos negamos a ser, continuando aquella vinculación intermitente, relampagueante, a la vez efímera, a la vez identitaria, como es nuestra relación con nuestra ciudad.

Notas:

¹ Las cursivas son mías.

² Me viene a la memoria el núcleo del debate entre dos grandes antropólogos: Robert Redfield y Oscar Lewis. El primero explicó –ante el cuestionamiento pertinaz de Lewis– que la causa de las versiones antagónicas que presentaron sobre Tepoztlán fue motivada por la pregunta que subyacía en sus investigaciones; Redfield dijo que él se preguntó de qué gozaban los tepotecos, mientras que Lewis se habría preguntado de qué sufrían.

³ En este sentido, me parece útil la relación y diferencia que establece Julio Cortázar entre fotografía y cine así como entre el cuento y la novela: «la novela y el cuento se dejan comparar analógicamente con el cine y la fotografía, en la medida en que la película es en principio un ‘orden abierto’, novelesco, mientras que una fotografía lograda presupone una ceñida limitación previa, impuesta en parte por el reducido campo que abarca la cámara y por la forma en que el fotógrafo utiliza estéticamente esa limitación» (Cortázar, 2003).

Bibliografía:

CASTELLS, Manuel
1997 *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*, Taurus, Madrid.
BAUDELAIRE, Charles

s/f. *Las flores del mal y Pequeños poemas en prosa*, en *Obras selectas*, Edimat Libros, Madrid.

CORTÁZAR, Julio

2003 «Sobre el cuento», www. Biblioteca Digital Ciudad Seva.

2003 «Aspectos del cuento», www. Biblioteca Digital Ciudad Seva.

CHILDE, Gordon

1997 *Los orígenes de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, México.

GALEANO, Eduardo

«Los prisioneros», *La Jornada Semanal*, 11-08-96.

GARCÍA CANCLINI, Néstor

1998 «Las cuatro ciudades de México», en *Cultura y comunicación en la ciudad de México*, Grijalbo-UAM, México, Pp. 19-39.

1999 *La globalización imaginada*, Paidós, México.

HANNERZ, Ulf

1986 *Exploración de la ciudad*, Fondo de Cultura Económica, México.

KADHAFI, Mouamar

1998 *Escapade en enfer et autres récits*, Éditions Stanké, Montréal.

LEFEBVRE, Henri

1992 «La forme urbaine », en Roncayolo, M. y T. Paquot (dirs.), *Villes et civilisation urbaine XVIIe-XXe siècle*, Larousse, Paris, Pp. 222-227.

NIVÓN, Eduardo

1998 «Metrópoli y multiculturalidad», en Aguilar, Cisneros y Nivón (compiladores), *Territorio y cultura en la ciudad de México. Diversidad*, tomo 2, UAM-Plaza y Valdés, México, Pp. 115-130.

PARK, Robert Erza

1988 «Ecología humana», en Bassols y otros, *Antología de sociología urbana*, UNAM, México, Pp. 92-104.

PIRENNE, Henri

2001 «La formación de las ciudades y la burguesía», en *Las ciudades de la Edad Media*, Alianza Editorial, Madrid.

SIGNORELLI, Amalia

1999 *Antropología urbana*, Anthropos-UAM-I, Barcelona.

SIMMEL, Georg

1988 «La metrópolis y la vida mental», en Mario Bassols y otros (comps.), *Antología de sociología urbana*, UNAM, México, Pp. 47-61.

VERGARA FIGUEROA, Abilio

2003 *Identidades, imaginarios y símbolos del espacio urbano : Québec, La Capitale*, ENAH, AIEQ, CCNQ, UNSCH, México.

WEBER, Max

1987 *La ciudad*, Madrid, Ediciones La Piqueta.



Danzantes de Guerrero en la Basílica de Guadalupe. México, D. F., 12 de diciembre 2002. © Dulce García González.

ACTIVIDADES ACADÉMICAS

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Dirección de Estudios Históricos, invita a sus

SESIONES DEL PROYECTO Salud-Enfermedad de la Prehistoria al siglo XXI

31 de marzo a las 11:00 horas
Ana Solaris. INAH. *Los Tzompantlis de México Tenochtitlan*
José Luis Salinas. INAH. *Los sacrificios humanos en el Templo Mayor*

Mayores informes:
Allende 172, Col. Tlalpan, México, D. F.
Tel. 5487-0700



La Feria. Fiesta Patronal en Ecatepec Estado de México, 2002.
© Dulce García González.

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Dirección de Etnología y Antropología Social y el Museo de El Carmen, en el marco del Seminario Permanente de Iconografía, Curso superior 2004, invita a la

IX Jornada Académica. Iconografía de la flora

del 1º al 3 de septiembre del 2004

Los interesados en presentar una ponencia deberán enviar un resumen para su aprobación y programación.

Mayores informes:
T. S. Ma. Rosalinda Domínguez Muñoz
Exconvento de El Carmen, Av. Revolución 4-6, San Ángel
Teléfonos: 5616-2073 y 5661-1020
Correo electrónico: beabarba@data.net.mx



Un camino más... *El Pare* en la autopista de Querétaro, México, 2003.
© Dulce García González.

La Universidad de Salamanca, la Facultad de Ciencias Sociales el Instituto de Estudios de Iberoamérica y Portugal y el Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León invitan al

IX Congreso Internacional de Antropología Iberoamericana Poder, Política y Cultura

Del 27 al 29 de abril del 2004 en el *Campus* Unamuno
de la Universidad de Salamanca

El evento supone la novena edición de un curso que ha tenido notable éxito académico y generado una gran expectativa entre los especialistas de uno y otro lado del Atlántico en las sucesivas ediciones. Ha alentado investigaciones y programas docentes doctorales conjuntos y realizado publicaciones especializadas sobre la Antropología en Castilla y León Portugal e Iberoamérica que se reseñan al final.

Mayores informes:
Dr. D. Ángel B. Espina Barrio
Teléfono y Fax: +34-923-294757 (Doctorado)
Teléfono 923-294400 extensión 3516 (U. de Salamanca)
Teléfono y Fax: +34-923-271315 (Personal)
Teléfono móvil-celular: +34-615168214
Correo electrónico: espina@usal.es



Basilica de Guadalupe. México, D. F., 12 de diciembre 2002.
© Dulce García González.

La Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Religión (ALER)
convoca al

X Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad

PLURALISMO RELIGIOSO Y TRANSFORMACIONES SOCIALES
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, del 5 al 9 de julio del 2004

Mayores informes e inscripciones:
Difusión y Enlace Académico:
Etnlga. Elizabeth Díaz Brenis, brenis68@avantel.net
Tel. 52-55-56656097 y fax: (52) 55-5658-9823
A.P. 22-614, 14000 Tlalpan, México, D.F.



Violinistas de Atlixco, Pueblo en la Basílica de Guadalupe, México, D. F., 2002.
© Dulce García González.



La Feria. Fiesta Patronal en Ecatepec Estado de México, 2002.
© Dulce García González.

LA ACADEMIA MEXICANA DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS, A.C.,
invita a su

Ciclo de Conferencias 2004

31 de Marzo

La cuestión indígena en el México moderno.

Dra. Margarita Nolasco Armas.

Investigaciones arqueológicas en el Cerro de la Estrella.

Mtro. Raúl Martín Arana Álvarez.

De 17:00 a 20:00 horas en: Torre Latinoamericana,
Eje Central Lázaro Cárdenas N° 2, Piso 27 oficina 01, Centro Histórico.
Tel. 5518-1700, 5518-4472 y 5521-2575.

La Universidad Autónoma de Baja California Sur, a través del Seminario
de Investigación en Historia Regional (línea Estudios de Género) y la
Dirección de Docencia e Investigación Educativa, invita al

II Coloquio Nacional de la Red de Estudios de Género del Pacífico Mexicano

GÉNERO Y POLÍTICAS PÚBLICAS

26 y 27 de marzo del 2004,
en la Ciudad y Puerto de La Paz, Baja California Sur.

TEMAS Y MESAS DE TRABAJO

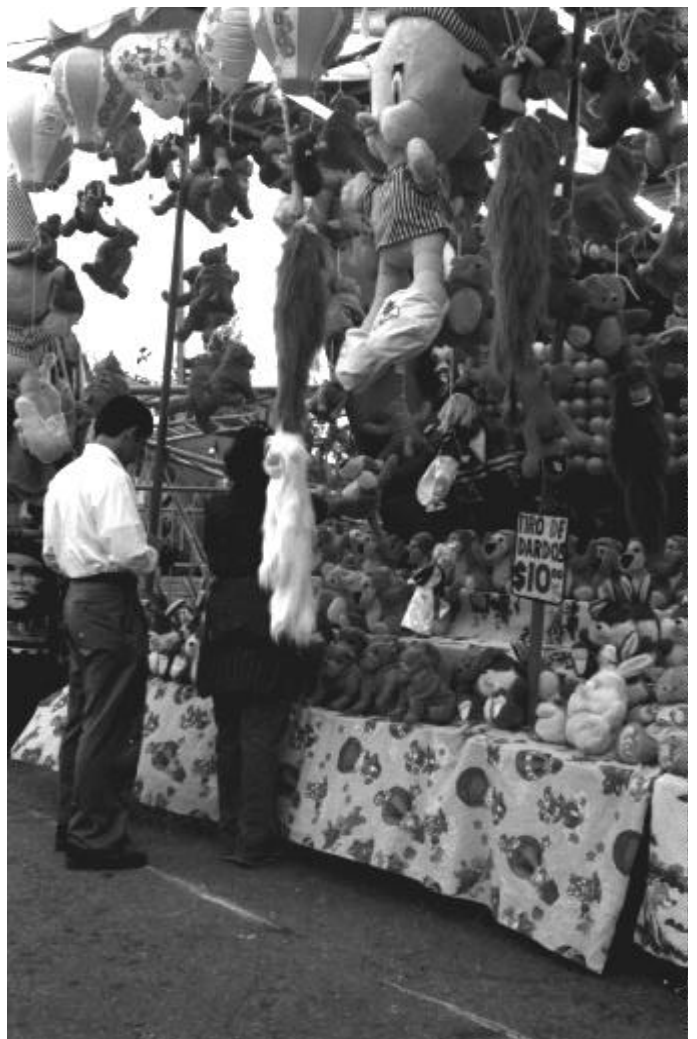
1. Género, Ciencia y Epistemología
2. Género, Economía y Medio Ambiente
3. Género, Etnia y Migración
4. Género, Sexualidad y Salud Reproductiva
5. Género y Poder Político
6. Género, Historia y Discurso Narrativo
7. Género y Políticas Públicas
8. Género, Educación y Medios de Comunicación

El costo para ponentes es de \$300.00 pesos,
público en general \$100.00 y estudiantes gratis.
El traslado y hospedaje corren a cuenta de cada participante.

Mayores informes:
Universidad Autónoma de Baja California Sur
Seminario de Investigación en Historia Regional
Km. 5.5, Carretera al Sur, 23080, La Paz, Baja California Sur.
Teléfono (612) 128-0528

MC Blanca Olivia Peña Molina
(Coordinadora Académica): pola@balandra.uabcs.mx

MC Mirna Fiol
(Directora de Docencia e Investigación Educativa): mfiol@uabcs.mx



La Feria. Fiesta Patronal en Ecatepec Estado de México, 2002.
© Dulce García González.

La Dirección del Centro Histórico de Saltillo, la Secretaría de Urbanismo y Obras Públicas, la Subsecretaría de Desarrollo Urbano del Municipio de Saltillo y el Centro INAH Coahuila convocan al

Tercer Taller de Conservación del Patrimonio Construido

24 de marzo del 2004 en Saltillo, Coahuila
Centro Cultural Vito Alessio Robles A. C.

Para mayores informes sobre el programa y participaciones comunicarse a:

Centro INAH Coahuila
Nicolás Bravo 120 Norte, Zona Centro, C.P. 25000
Teléfono: 01 84102246 • Correo electrónico: cioah@interclan.net.mx



El Gordo. Tolantongo, Hidalgo, 2003. © Dulce García González.

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Dirección de Estudios Históricos, invita a sus sesiones del

TALLER Estudios sobre la muerte

2 de marzo a las 11:00 horas
Bernardo Villa. *El duelo del personal de terapia intensiva*.

16 de marzo a las 11:00 horas
Leonardo López Luján. INAH. *Las ofrendas a la muerte en Templo Mayor*

30 de marzo a las 11:00 horas
Adrián Velázquez y Norma Valentín. INAH.
Ofrendas funerarias de concha en Templo Mayor

Mayores informes:
Allende 172, Col. Tlalpan, México, D. F.



La Banda en Tolantongo, Hidalgo, 2003. © Dulce García González.

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Dirección de Estudios Históricos, invita a la

Mesa de debate

LA ¿INDEPENDENCIA? DE HAITÍ. HISTORIA Y ACTUALIDAD
26 de marzo del 2004 a las 11:00 horas

Participantes:

Dra. Johanna von Grafenstein; Mtra. Dolores Hernández;
Mtro. Alejandro Álvarez; Dr. Guy Pierre

Organiza el Taller de Historia y Cultura del Caribe

Mayores informes:

Allende No. 172, entre Juárez y Madero, Centro de Tlalpan
Teléfono: 5487-0700 ext. 149



«Globos para la Madre». Peregrinos en la Basílica de Guadalupe, México, D. F., 12 de diciembre 2002. © Dulce García González.

La Universidad Autónoma de Zacatecas, a través de la Unidad Académica de Antropología, invita al

Primer Coloquio Estudiantil de Antropología

ANTROPOLOGÍA, ARQUEOLOGÍA Y GÉNERO
10, 11 y 12 de marzo del 2004, en el Foyer
del Teatro Fernando Calderón

OBJETIVO GENERAL:

Fomentar el espacio de discusión e intercambio teórico-práctico, a través del cual se enriquecerá con experiencias el campo de la Arqueología y la Antropología, mediante la investigación e incorporación de los estudios en los diferentes campos.

Costo de inscripción: Estudiantes: \$100.00 y público en general: \$200.00

Mayores informes: colest04@cantera.reduaz.mx

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Licenciatura de Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, invita al

HOMENAJE DR. RICARDO MELGAR BAO

INAUGURACIÓN:

22 de marzo del 2004 a las 10:00 horas
Director de la ENAH: Mtro. Francisco Ortíz Pedraza;
Coordinador del CELA: Dr. Javier Torres Parés;
Coordinador de LAS: Lic. José Luis Badillo.

11:00 horas

Mesa de Trabajo: Diálogos con la Historia
Mtra. Rosario Páez; Dr. Javier Torres Parés; Dr. Alejandro Pinet;
Dr. Adalberto Santana; Mtro. Hilario Topete

17:00 horas

Mesa de Trabajo: Caminando por América Latina
Mtra. Magdalena Vences; Lic. Roberto Machuca; Dr. Gustavo Vargas;
Dr. Jorge Fuentes Morúa. Modera: Lic. José Luis Badillo

23 de marzo 2004

10:00 horas

Mesa de Trabajo: La cuestión étnico-nacional
Mtro. César Huerta; Mtro. Ezequiel Maldonado;
Dr. Mario Miranda Pacheco; Dr. Patricio Cardozo; Dra. Fabiola Escárzaga

12:00 horas

Mesa de Trabajo: Abriendo Brecha
Mtro. Xavier Solé; Lic. Isaura García;
Dr. Abilio Vergara; Mtro. Francisco Amezcua

17:00 horas

Mesa de Trabajo: Un caleidoscopio:
Ricardo Melgar Bao; Dra. Julieta Haidar; Arq. Emiliano M. Tisoc;
Dr. Carlos Huamán; Lic. Belem Claro Álvarez; Mtro. Francisco Amezcua

Este evento se realizará en el Auditorio Javier Romero de la ENAH,
ubicado en Periférico Sur esquina con Zapote.
Colonia Isidro Fabela. Delegación Tlalpan.



Estación Balderas del Metro, Ciudad de México, 2002. © Dulce García González.

DIPLOMADOS, CURSOS, POSGRADOS Y SEMINARIOS

La Universidad Nacional Autónoma de México, a través del Instituto de Investigaciones Antropológicas, invita a sus

SEMINARIOS PERMANENTES

Investigación permanente Las vías del noroeste
Coordina: Doctor Carlo Bonfiglioli Ugolini
Lunes (semanal) de 16:00 a 20:00 horas

Antropología del desierto
Coordinan: doctor Rafael Pérez Taylor,
maestro Alejandro Terrazas y doctor Hernán Salas Quintal
Lunes (semanal) de 17:00 a 19:00 horas

Gemelos
Coordinan: doctores Salvador Armendares Sagrera y
Luis Alberto Vargas
1º de marzo de 11:00 a 13:00 horas

Grupos Otopames
Coordina: doctora Yolanda Lastra
2 de marzo de 12:00 a 14:00 horas

Teopancazo
Coordina: doctora Linda Manzanilla Naim
16, 23 y 30 de marzo de 10:00 a 14:00 horas
(excepto día 16, 11:30 horas)

Arqueología regional: paradigmas y método
Coordina: doctor Rodrigo Liendo Stuardo
3 y 17 de marzo de 10:00 a 14:00 horas

Antropología de género
Coordina: maestra Ana María Salazar Peralta
3 y 17 de marzo de 12:00 a 14:00 horas

La Huasteca

Coordinan: maestros Lorenzo Ochoa y Patricio Dávila
Miércoles (mensual) por confirmar de 12:30 a 14:00 horas

Relaciones interétnicas, multiculturalismo y metropolización
Coordinan: doctoras Cristina Oehmichen Bazán y Maya Lorena Pérez Ruíz
25 de marzo de 10:00 a 14:00 horas

Etnografía de la cuenca de México
Coordinan: doctor Andrés Medina, maestro Hernán Correa y
maestra Teresa Romero

Conferencia: Santa Ana Tlacotenco,
sistema de cargos y danza azteca
Imparten: Mario Ortega, Irma Islas Oropeza,
Araceli Juárez Torres, Isaac Dolores Sánchez
25 de marzo de 11:00 a 14:00 horas

Antropología contemporánea
Coordina: doctor Rafael Pérez Taylor
Viernes (semanal) de 10:00 a 14:00 horas

Proporcionalidad y sus repercusiones en la salud
Coordina: doctora Julieta Aréchiga
5 y 19 de marzo de 9:00 a 11:00 horas

Taller Signos de Mesoamérica
Coordina: doctor Alfredo López Austin

Conferencia: La obsidiana en el Templo Mayor
Imparte: Ivonne Athié Islas
12 de marzo de 12:00 a 14:00 horas

Mayores informes:

Teléfonos: 5622-9656, 5622-9554 y 5622-9534
Correo electrónico: difusioniia@hotmail.com



INVITA A LA PONENCIA DE Juan Manuel Pérez Cevallos

EL GOBIERNO INDÍGENA EN XOCHIMILCO: SIGLOS XVI-XVIII
Martes 9 de marzo 2004 a las 17:00 horas

Sede: Universidad de la Ciudad de México
Plantel Centro Histórico (Auditorio) • Fray Servando Teresa de Mier
99. piso, Col. Centro, Delegación Cuauhtémoc, México, D. F.

OBJETIVOS

- Promover la investigación, el intercambio, el análisis y el debate sobre la temática de la ciudad, la etnicidad y la diversidad cultural.
- Contar con un espacio abierto para la incorporación de académicos, investigadores, funcionarios públicos, miembros de organizaciones indígenas y de organismos civiles.
- Consolidar la producción de conocimiento sobre la ciudad y su diversidad cultural como un ámbito estratégico en el Distrito Federal y como componente fundamental para la formulación de políticas públicas en la materia.
- Fomentar la realización de investigaciones originales y novedosas sobre la relación ciudad, pueblos indígenas y etnicidad.

TEMATICA

- Identidades étnicas en las zonas urbanas del país
- Formas y experiencias organizativas de los pueblos y comunidades indígenas en las ciudades.

- El concepto de territorio de los pueblos originarios, de las comunidades residentes y de los migrantes indígenas en las ciudades.
- Formas de vinculación de los indígenas en ámbitos urbanos.
- El mercado laboral para los indígenas urbanos.
- Desafíos de la convivencia intercultural en las zonas urbanas.
- La diversidad y la política pública del gobierno de la Ciudad de México.
- Naturaleza y alcance de los derechos indígenas en ámbitos urbanos.

Informes:

Luz Ortiz o Erika Vázquez
Difusión Cultural y Extensión Universitaria
Universidad de la Ciudad de México • Fray Servando Teresa de Mier
92-2° piso, Col. Centro, Delegación Cuauhtémoc, D.F.
Teléfono: 5134-9804 exts. 1502 y 1616
Correo electrónico: ucmlcultura@df.gob.mx

Virginia Molina o Emiliana Garduño
Coordinación de Intercambio Académico. • Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Juárez 87, Col. Tlalpan.
Teléfono: 5573-9429 ext. 170
Correo electrónico: intercam@juarez.ciesas.edu.mx

Pablo E. Yanes Rizo o Héctor Santaella Barrera
Dirección General de Equidad y Desarrollo Social
Calz. México-Tacuba 235, 1er piso, Col. Un Hogar para Nosotros.
Teléfono: 5341-7694 • www.equidad.df.gob.mx
Correo electrónico: dapied@df.gob.mx



Peregrinos en la Basílica de Guadalupe. México, D. F., 2002.
© Dulce García González.

El Instituto de Investigaciones Dr. José Ma. Luis Mora
convoca a los

POSGRADOS

DOCTORADO EN HISTORIA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA

Recepción de documentos: hasta el 2 de abril del 2004
Examen de conocimientos: 23 de abril
Entrevistas: del 3 al 14 de mayo
Comunicación de resultados: 31 de mayo
Inicio de cursos: 1 de septiembre del 2004

MAESTRÍA EN SOCIOLOGÍA POLÍTICA

Recepción de documentos: del 7 de enero al 2 de abril del 2004
Examen de conocimientos: 21 de abril
Entrevistas: 13 y 14 de mayo
Comunicación de los resultados: 31 de mayo
Inicio de cursos: 1 de septiembre del 2004

MAESTRÍA EN COOPERACIÓN INTERNACIONAL PARA EL DESARROLLO

Recepción de documentos: del 7 de enero al 2 de abril del 2004
Examen de conocimientos: 22 de abril
Entrevistas: 13 y 14 de mayo
Comunicación de los resultados: 31 de mayo
Inicio de cursos: 1 de septiembre del 2004

Mayores informes:

Teléfonos: 5598-3777 exts. 1125 y 1127
Fax 5598-5081 / 5563-7162 de 8:30 a 15:00 horas en días hábiles
www.mora.edu.mx • Correo electrónico: sescolares@mora.edu.mx
Plaza Valentín Gómez Farías # 12, Col. San Juan Mixcoac,
C.P. 03730 México, D.F.



Danza de los *Maromeros* de Guerrero en la Basílica de Guadalupe. México, D. F., 12 de diciembre 2002. © Dulce García González.

El Centro de Investigaciones Humanísticas de la Universidad de Guanajuato invita al

SEMINARIO
CULTURAS PREHISPÁNICAS DE GUANAJUATO

Historiografía prehispánica: la arquitectura como demarcación espacial y temporal del centro norte

Mayores informes:

Dr. Armando Sandoval Pierres. cih@quijote.ugto.mx

L. H. José Luis Lara Valdés. laravlids@avantel.net

Teléfonos: 473 732-15-12, 732-71-25, ó 044-473-101-21-32

Centro de Investigaciones Humanísticas, Universidad de Guanajuato
Plaza de San Fernando # 42, Guanajuato, Guanajuato. C.P. 36000.

SERVICIOS ACADÉMICOS

MUSEO NACIONAL DE LA CARTOGRAFÍA

La Secretaría de la Defensa Nacional, en el año 2000, restauró y acondicionó el antiguo Templo de San José, en Tacubaya, D.F., así creó el Museo Nacional de la Cartografía, su entrada es gratuita y cuenta con el servicio de visitas guiadas.

Este recinto cultural fue instalado para dar a conocer por medio de su acervo museográfico la evolución y desarrollo de la cartografía en nuestro país desde la época precortesiana hasta la actualidad, así como los instrumentos empleados para la elaboración de cartas topográficas a diferentes escalas, de gran importancia para la ingeniería, la navegación aérea, marítima y terrestre, la actividad industrial, comercial y las comunicaciones.

Los horarios de visita son los siguientes:

Martes a sábado de 10:00 a 18:00 horas, domingos y días festivos de 10:00 a 16:00 horas.

Avenida Observatorio 94, esquina con Periférico, Colonia Tacubaya, Delegación Miguel Hidalgo, D.F.



Marcha de orgullo homosexual. Av. Reforma, México, D. F., 2002.
© Dulce García González.



«Los placeres del Teresita». El cine Teresa, México, D. F., 2002. © Dulce García González.

PREMIOS Y OTRAS CONVOCATORIAS

EL CONSEJO ACADÉMICO DE LA V MESA REDONDA DE PALENQUE CONVOCA A LOS INVESTIGADORES DEL ÁREA MAYA A PRESENTAR SUS CARTELES SOBRE SUS RECIENTES INVESTIGACIONES

Objetivo:

Difundir las investigaciones que se estén llevando a cabo en el área maya, además de intercambiar información con otros investigadores relacionados con temas afines.

CONTENIDO DE LOS RESÚMENES:

Objetivos, Metodología, Resultados y Conclusiones

EVALUACIÓN DE LOS RESÚMENES PRESENTADOS

- Los resúmenes presentados serán evaluados formalmente por el Consejo Académico.
- En caso de que el cartel sea aceptado, los autores cubrirán los gastos de diseño e impresión, así como la estancia en el evento.
- La resolución de aceptación será comunicada a los interesados de manera directa.
- Los carteles que no sean aceptados no serán devueltos a sus autores y serán destruidos.
- Todos los carteles aceptados estarán expuestos desde el martes 2 de junio hasta la finalización de la Mesa.
- Los autores deberán estar preparados para una discusión informal de los contenidos de su presentación el 3 de junio del 2004 a las 18:00 horas.

PARA PRESENTAR LOS TRABAJOS EN CARTEL SE TOMARÁ EN CUENTA LO SIGUIENTE:

- Para la exposición se seleccionarán los mejores 30 carteles
- El título del resumen aparecerá en letra mayúscula y ocupará un máximo de dos líneas.
- El nombre de los autores se escribirá en minúscula, justificado a la derecha y debajo del título
- Se hará constar en primer lugar el nombre seguido de dos apellidos.
- Se indicará un nombre y dirección de contacto, o e-m@il, para envío de correspondencia (debajo de los autores).
- Tras estos datos se escribirá el resumen del cartel con imágenes de la investigación.
- La superficie asignada para cada cartel es de 1,20 m de alto por 90 cm de ancho, y en ella figurará el número del póster que debe situarse

PRESENTACIÓN DE LOS RESÚMENES:

Los resúmenes de los carteles deberán presentarse mecanografiados, en formato Arial 12 a 1.5 líneas sin sobrepasar en ningún caso el margen del recuadro destinado a tal fin, se deberán entregar en disquete, o por e-m@il, utilizando WORD o compatible, con un máximo de una hoja por una cara, equivalente a 150 palabras, indicado en el orden siguiente: título, autores, lugar de trabajo, dirección, e-m@il y teléfono de contacto.

ENVÍO DE RESÚMENES:

El envío de resúmenes deberá realizarse antes del 30 de Abril del 2004 utilizando los siguientes soportes: correo convencional, original mecanografiado, tres copias y disquete.

V Mesa Redonda de Palenque

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Dirección de Operación de Sitios

Nicolás San Juan No. 313, Col. del Valle, C.P. 03220, México, D.F.

Por correo electrónico:

planeacion.dos@inah.gob.mx

NOTA:

Sugerimos realizar copias reducidas del cartel, o de los aspectos más importantes del mismo, junto con su dirección, teléfonos, e-mail, etc., para poder facilitarlos a los participantes que estén interesados en su investigación, ya que es un medio muy útil de intercambiar información y de ponerse en contacto con otros grupos de investigación en el mismo tema.

La Asociación de folklore fotográfico de China para estimular el interés internacional en el estudio, exploración, rescate, preservación y disfrute de nuestro patrimonio cultural, invita al

CONCURSO INTERNACIONAL DE FOTOGRAFÍA

COSTUMBRES, TRADICIONES Y EVOLUCIÓN DE VARIAS CULTURAS

Las propuestas deben incluir entre seis y 12 fotos en un dossier (fotos individuales no serán aceptadas), en una de las siguientes categorías: 1 Retrato y vestido, 2. Arquitectura, 3. Vida diaria, 4. Educación, deportes y tecnología y 5. Ritos tradicionales.

La fecha límite para enviar propuestas es hasta el 31 de Marzo 2004. Para más información, sobre detalles de los premios y reglas de participación se puede contactar con hpa@chine-fpa.org o visitar la página www.unesco.org/youth

El Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, a través del Instituto Nacional de Bellas Artes, el Centro Nacional de las Artes y el Centro de la Imagen convoca a la

XI bienal de fotografía 2004

Para obtener mayores informes sobre las bases, premios y detalles del concurso, favor de comunicarse a:

Tel./Fax: 01 (55) 9172-4724 al 29

Correo electrónico: curaduría_ci@correo.conaculta.gob.mx
Centro de la Imagen Plaza de la Ciudadela 2,
Centro Histórico, 06040, México, D.F.



«Día de la Candelaria» en la catedral de Xochimilco, México, D. F., 2003.
© Dulce García González.

El Festival Internacional PHotoEspaña y el Centro de la Imagen (CI) convocan al Premio

FOTÓGRAFO REVELACIÓN

Para obtener mayores informes sobre las bases, premios y detalles del concurso, favor de comunicarse a:

Tel./Fax: 01 (55) 9172-4724 al 29

curaduria_ci@correo.conaculta.gob.mx
Centro de la Imagen Plaza de la Ciudadela 2,
Centro Histórico, 06040, México, D.F.



Basílica de Guadalupe. México, D. F., 12 de diciembre 2002.
© Dulce García González.

La Secretaría de Relaciones Exteriores, a través de la Dirección de Cooperación Educativa e Intercambio Académico, convoca a las becas del

GOBIERNO DE BELGICA

Año Académico: 2004-2005

NIVEL DE ESTUDIOS: Posgrado e investigación
ÁREA DE ESTUDIO: Ciencias, Tecnología, Humanidades y Arte
IDIOMA: Inglés
DURACIÓN: 10 meses (prorrogable)
EDAD: Máxima de 35 años.

Fecha límite para la presentación de candidaturas en la Secretaría de Relaciones Exteriores: 8 de marzo del 2004.

ANTROPOLOGÍA EN INTERNET

www.oei.es/cultura.htm

Este mes presentamos la página de la organización de Estados Iberoamericanos, donde podrán encontrar proyectos como los Sistemas Nacionales de Cultura, la Cátedra de Historia Iberoamericana, los programas en su área de educación y ciencia, los postgrados y diplomados que ofrece así como su revista de cultura *Pensar Iberoamérica*.

www.antropologia.org.mx

Esta página contiene los Estatutos de la Academia Mexicana de Ciencias Antropológicas, A.C., la lista de los académicos que la componen y el formato para ingresar a ella. También se incluyen informes generales de las actividades de las Comisiones, destinadas a servir al pueblo de México.



Peregrinos en la Basílica de Guadalupe. México, D. F., 2002.
© Dulce García González.



«Músicos». Zapatistas en la Villa Panamericana, México, D.F., 2001.
© Dulce García González.

www.rincondelvago.com/trabajos_global/antropologia/9/

Página donde podremos encontrar numerosos artículos acerca de antropología, historia, filosofía y ciencia, donde se exponen las más recientes investigaciones de diferentes partes del mundo, algunos están escritos en inglés, en el caso del vínculo en antropología se encuentran 180 trabajos que se pueden bajar en formato ZIP gratuitamente para aquel que lo requiera.

<http://www.conevyt.org.mx>

Academia Virtual Conevyt es un sitio Web en construcción. Contiene, entre otras, las siguientes temáticas generales: avances de investigación, investigaciones completas y/o aplicadas, noticias de investigación; eventos seminarios y conferencias a ser difundidos, historias de éxito en la investigación aplicada, encuestas, foros, sitios de interés y fórmulas alternativas de financiamiento a la investigación y educación.



Los callejeros. «El Globero». San Miguel de
Aguilera, Guanajuato, 2003. © Dulce García González.



«El sonaje callejero». Zócalo de la Ciudad de México,
2003. © Dulce García González.



Los callejeros. Ecatepec Estado de México, 2003.

Tafonomía

- 18 El papel social de la cofradía de la virgen del Carmen en la Nueva España
- 22 Curso de especialización en Museología de Brasil, una de las escasas propuestas para la formación de profesionales de museos en Latinoamérica

PROYECTO INAH

- 27 Las santas imágenes en el imaginario otomi-mazahua de Santa Cruz Tepexpan
- 33 Las calamidades de un proyecto
- 35 El “día del compadre”
- 42 Las leyendas y la memoria histórica de un pueblo

¿Que les ocurre a los cuerpos muertos?: Tafonomía

Doctora Carmen Ma. Pijoan A.
DIRECCIÓN DE ANTROPOLOGÍA FÍSICA-INAH



Marcha de orgullo homosexual. Av. Reforma, México, D. F., 2002. © Dulce García González.

El término *tafonomía* fue acuñado en 1940 por el paleontólogo ruso I. A. Efremov, para referirse a una subdisciplina de la paleontología dedicada al estudio de los diversos procesos que afectan a los restos orgánicos a partir del momento de la muerte. La palabra deriva de dos raíces griegas: *taphos*, tumba o entierro y *nomos*, leyes o sistema de leyes (Gifford, 1982:466). Efremov definió la tafonomía como el estudio de la transformación, en todos sus detalles, de los restos de animales de la biósfera a la litósfera (Efremov, 1940, cfr: Gifford, 1982:466). A partir de esta definición, Gifford (1982:466) la amplía, y propone

que la tafonomía es el área de la paleontología que define, describe y sistematiza la naturaleza y los efectos de los procesos que actúan sobre los restos orgánicos después de la muerte. En ese sentido, el estudio taxonómico abarcaría los fenómenos y procesos que afectan a un cadáver desde el momento mismo de la muerte hasta su total desintegración como unidad orgánica, así como aquellos que permiten su fosilización o momificación.

Debido a que los organismos empiezan inmediatamente después de su muerte a manifestar una gran cantidad de alteraciones

o transformaciones, Müller (1951, cfr. Micozzi, 1991:3) las divide en dos tipos: *bioestratinómicas*, que abarcan aquellas ocurridas entre la muerte y el entierro del organismo (considerando como entierro cuando los restos entran en el subsuelo, sin importar el mecanismo involucrado); y las *diagenéticas*, que involucran aquellas que se producen entre el entierro y su recuperación, fosilización o destrucción total, es decir, las transformaciones del material orgánico en el subsuelo. Las transformaciones bioestratinómicas pueden, además, subdividirse en *naturales* y *culturales*.

Las transformaciones iniciales que sufre cualquier organismo después de la muerte son, a saber: *putrefacción*, *descomposición*, *desarticulación* y *esqueletización*, y se llevan al cabo de igual manera tanto si el cadáver se encuentra expuesto a la intemperie como si ha sido enterrado. La putrefacción es el resultado de la degradación de los tejidos por la acción de bacterias y enzimas. Algunas larvas de insectos, así como hongos, también participan en este proceso, por lo general, cuando existe un ambiente aeróbico porque el cadáver no ha entrado en el subsuelo. Posteriormente a que los procesos de putrefacción descomponen las partes blandas del organismo, tienen lugar la desarticulación y la esqueletización. Cabe recordar, no obstante, que después de la pérdida completa de las partes blandas, los huesos continúan transformándose; por lo general hasta su completa desintegración o bien su fosilización. La única transformación que permite la conservación de material correspondiente a tejido blando es la momificación, la cual puede darse de forma natural o bien, ser provocada: intencional o artificial.

Los huesos se ven afectados por una serie de factores extrínsecos que determinan su posible preservación; factores tales como la acción directa de los componentes físicos del medio ambiente o de la flora y la fauna. De los primeros, el agua, las cualidades de la tierra, la temperatura y el aire juegan un importante papel en la descomposición del material óseo y, aunque la intensidad de su influencia puede variar, todos son igualmente significativos.

El proceso bioestratinómico natural que tiene mayor importancia en la alteración de los huesos es el efecto de la intemperie (aire,



Oficios callejeros. Zócalo de la Ciudad de México, 2002. © Dulce García González.

cambios de temperatura, etc.), que suele producir finas resquebraduras de diferente intensidad y la escamación de las capas de los huesos, esto último principalmente en los cráneos. Las principales acciones del agua son la erosión y la lixiviación (filtración que permite la disolución de diferentes sustancias constitutivas del hueso). El pH del subsuelo también afecta la conservación de los materiales óseos, ya que los terrenos ácidos los carcomen y destruyen, mientras que aquellos que contienen gran cantidad de sales ocasionan su fractura, al tiempo que pueden acumularse sobre su superficie. Cuando el terreno está muy compactado, los huesos se tuercen, aplastan, fracturan y carcomen.

Ahora bien, respecto a la acción transformadora de agentes biológicos, tales como plantas y animales, cabe subrayar que, aunque las raíces de las plantas pueden ser destructivas y dañar las epífisis e introducirse en el canal medular hasta romper el hueso (además, secretan ácidos que graban la superficie de los huesos), la fauna es responsable de la mayoría de los cambios más evidentes sobre los huesos. Algunos insectos, además de excavar para llegar al cuerpo pueden perturbar los huesos más pequeños y dientes, también pueden ser destructivos. Por su parte, los mamíferos, tanto grandes como pequeños, tales como carnívoros, roedores, conejos, perros y zorros, son carroñeros y en general madrigueros, por lo que pueden destruir el hueso al roerlo y causar disturbios y remociones de los restos esqueléticos con sus actividades.

Algunos organismos logran su total o parcial preservación *postmortem* a través de la fosilización, la que se consigue cuando el material orgánico se impregna lentamente con minerales que se encuentran presentes en los sedimentos. No obstante, aún en estos casos, con frecuencia la acción del medio (v.g. deslaves, inundaciones y sismos), así como la de carnívoros y carroñeros, en ocasiones desentieran huesos o segmentos corporales, los cuales al volver a entrar en la biósfera, sufren otra vez de transformaciones bioestratinómicas. Lo mismo ocurre cuando los arqueólogos extraen restos esqueléticos o material momificado, el cual empieza a tener un tipo diferente de transformación que entraría en las culturales (restauración, limpieza y conservación) como de lo natural (resecado, hongos, efectos de medio ambiente).

La mayoría de las alteraciones tafonómicas culturales que presentan los huesos, tanto de animales como de humanos, son debidas al destazado, que Lyman (1987:252) define como la reducción y modificación -por acción humana- de una carcasa en porciones consumibles; en donde, el término *consumible* tiene una amplia connotación, que implica todas las formas de su utilización, incluido -pero no restringido- al consumo de sus productos como alimento. Por su parte, Binford (1978:48) considera que el destazado no es una acción simple, sino una serie de acciones que empiezan cuando el animal (u hombre) es matado, y continúa hasta que es consumido parcial o totalmente. La reducción de los cuerpos en porciones consumibles, realizada por humanos, involucra las actividades que incluyen el desollado, evisceración, desarticulación, descarnado, y extracción de huesos, sesos, médula y grasa ósea. Estas actividades dan por resultado un patrón de marcas o huellas observables en los huesos, y su análisis es un

tipo especial de estudio taxonómico, por medio del cual pueden reconstruirse los procesos del destazado. Este mismo tipo de análisis puede y debe aplicarse en aquellos conjuntos de huesos humanos que presenten modificaciones debidas al comportamiento humano.

Los diferentes tipos de estas alteraciones sobre restos esqueléticos humanos reportados hasta el momento incluyen las siguientes:

Cortes. Las marcas de corte deben localizarse en aquellas partes óseas en que es necesario usar un filo agudo para separar la carne del hueso, el hueso del hueso o la piel del cuerpo. Deben ser incisiones antiguas y limpias, con secciones generalmente en V.

Fracturas intencionales. Las fracturas culturales son aquellas en que interviene el hombre, con diversos fines tales como: la extracción de la médula ósea, la grasa de los huesos o la obtención de un segmento de hueso para la fabricación de un instrumento u objeto. Estas fracturas se realizan cuando el hueso está en estado fresco, empleando el método por percusión con un martillo o percutor y uno o dos apoyos que forman el yunque, y el tipo de rotura que se obtiene es una fractura en espiral o helicoidal. En el punto de impacto se forma un área de depresión circular e incipientes fracturas circulares.

Abrasión por percusión. Cuando la superficie de un hueso es arrastrada sobre una superficie de piedra irregular se pueden ocasionar surcos y fosillas de variadas dimensiones. De igual manera, al golpear un hueso para fracturarlo, éste puede resbalar sobre el yunque provocando una serie de estrías en la pared opuesta del lugar de percusión (White, 1991:151.).

Hueso esponjoso aplastado. Además de las fracturas intencionales que afectan principalmente los huesos largos en su diáfisis y los anchos en su parte media, White (1991:138) ha señalado el aplastado o machacado de las porciones esponjosas de los huesos, tales como las epífisis de los huesos largos, los cuerpos vertebrales, huesos del tarso y en ocasiones los ilíacos. Dicha actividad tiene como finalidad la obtención de grasa y jugo de los huesos al aumentar el área de superficie de exposición del tejido esponjoso.

Golpes o percusiones. Pijoan (1997:252) señala la presencia de golpes, muescas o machucones sobre las epífisis de los huesos largos, sobre el cuerpo de las vértebras y en general sobre todas las superficies articulares. Estos golpes regularmente aplastan ligeramente la superficie del hueso, dejando la huella del instrumento usado, y en ocasiones tienen en el fondo restos de un betún o pigmento negro. La autora propone que son ocasionados al momento de realizar la desarticulación.

Bordes pulidos. White (1991: 120-124) reporta el pulido de los bordes en algunas de las astillas de hueso humano estudiadas. Determinó que este pulimento se ocasiona por el roce de estas astillas óseas contra las paredes de un recipiente burdo de cerámica, al ser hervidas para derretir y obtener la grasa de los huesos.

Exposición térmica. En un gran número de huesos es posible observar alteraciones provocadas por la exposición al calor. Pijoan

(1997) propone los términos de exposición térmica indirecta, cuando el hueso es cocido en un ambiente húmedo (hervido, en barbacoa, etc.), y directa, cuando es asado o colocado directamente al fuego. Los cambios macroscópicos son: un cambio en coloración, alteración de la superficie ósea, el hueso se vuelve más compacto y tiene una apariencia vidriosa, y la trabécula del tejido esponjoso se modifica, ampliándose, endureciéndose y perdiendo su apariencia esponjosa.

Representación de elementos óseos. Los seres humanos pueden alterar la frecuencia de elementos óseos en un yacimiento por medio del procesamiento de los cuerpos, principalmente por la reducción de éstos en fragmentos para la extracción de nutrientes, la selección de segmentos acarreados, las alteraciones térmicas de algunos de ellos, y algunas costumbres funerarias como la cremación (parcial o total), la reutilización de espacios de enterramiento y el desmembramiento.

A partir del patrón de presencia, ubicación y concentración de las alteraciones bioestratinómicas culturales, en una muestra o depósito de restos óseos humanos, y su correspondencia anatómica, podremos reconstruir los procesos de la actividad humana y el conjunto de instrumentos que los ocasionaron. Estas actividades pueden ser inherentes de procesos rituales que involucran, entre otros, la decapitación, desmembrado y descarnado, a los que pueden adicionarse el canibalismo y la obtención de materia prima para la fabricación de implementos y adornos de hueso.

Es importante que en aquellas muestras óseas que presentan estas alteraciones se realice el registro de ellas, para poder sistematizar la información y determinar e porqué de su expresión.

Bibliografía:

- Binford, L.R.
1978 *Bones: Ancient men and modern myths*, Academic Press, Inc. New York.
- Gifford, D.P.
1982 «Taphonomy and paleoecology, A Critical review of archaeology's sister disciplines». En: *Advances in archaeological method and theory. Selections for students* from volumes 1 through 4, M.B. Schiffer (ed.), pp 465-538, Academic Press, New York.
- Lyman, R. L.
«Archaeofaunas and butchery studies: a taphonomic perspective». En: *Advances in archaeological method and theory*, Vol. 10, M. B. Schiffer (ed.), pp 249-337, Academic Press Inc. San Diego 10.
- Micozzi, M.S.
1991 *Postmortem change in human and animal remains. A systematic approach*, Charles C. Thomas, Pub. Springfield.
- Pijoan A., C.M.
1997 Evidencias de sacrificio humano y canibalismo en restos óseos. *El Caso del enterramiento número 14 de Tlatelolco, D. F.*, Tesis doctoral FFL-UNAM, México.
- White, T. D.
1991 *Prehistoric cannibalism at Mancos 5MTUMR-2346*, Princeton University Press, Princeton.

Maestra Teresa Eleazar Serrano Espinosa

DIRECCIÓN DE ETNOHISTORIA-INAH

etnohistoria@sni.conacyt.mx



Un camino más... Ecatepec, Estado de México, 2002.
© Dulce García González.

Antecedentes

Comenzaremos por definir el concepto y funcionamiento de las cofradías, lo que nos llevará a entender mejor esta institución. La definición más específica es que la cofradía¹ es una asociación de personas con autoridad para ejercitar obras piadosas. Tenían un santo patrón, tierras y otros bienes para subvenir los gastos de sus obras y festividades. En ellas se buscaba, por parte de sus miembros, la asistencia espiritual y material a través de la ayuda al prójimo, rezos, donaciones, celebración de misas y penitencias, entre otras obras de caridad.

Fueron establecidas en capillas anexas al templo o en salas de acuerdos; sitios donde se guardaban sus insignias, el arca de las llaves, el libro de cuentas y ornamentos en general.

En las parroquias de pueblos indígenas se fundaron varias cofradías, generalmente compuestas por indígenas y algunas veces mixtas en el caso de que ya hubiera españoles establecidos en los pueblos, en donde un medio de cohesión de las comunidades era la fiesta del santo patrón, que marcaba una lucha por la continuidad de sus tradiciones y costumbres.

La gran mayoría estuvieron encabezadas por mesas directivas laicas, celebraban sus propias juntas y hasta rombraban a sus capellanes exclusivos sin que interviniera ningún prelado. Por su capacidad para asimilarse a las poblaciones locales, fueron el medio más popular para solventar las necesidades de una sociedad. Contribuyeron al incremento de alguna devoción local.

Su administración se establecía a través de ciertos estatutos que implicaban un compromiso espiritual, concretado en sus respectivas constituciones donde «...se autodefinían sus propósitos espirituales, los modos de comportamiento necesarios para alcanzarlos y la disciplina que el creyente necesitaba seguir para lograr por su propio esfuerzo, y a beneficio de su persona y la de sus compañeros, la institución se ofrecía como una empresa dedicada a guiar las almas hacia su salvación...»²

También ofrecían ciertos beneficios personales o sociales, por ejemplo «...llegar a tener un entierro digno en el que se le diera al cuerpo del cofrade muerto todos



Escenario para la danza de los *Maromeros* de Guerrero, en la Basílica de Guadalupe, México, D. F., 12 de diciembre 2002. © Dulce García González.

los servicios que la Iglesia podía brindar en ese paso trascendental entre la corporeidad y la vida eterna. Una mortaja para identificar y proteger el cuerpo, un ataúd, un lugar especial para el entierro del cuerpo dentro de la iglesia, cuya fábrica material ofrecía la esperanza de favores divinos, y el consuelo de las misas y rezos que ayudarían al cofrade a sobrepasar las pruebas que posiblemente le esperaban en el Purgatorio antes de alcanzar el favor de Dios con su salvación...»³

En la Nueva España pocas cofradías cumplían con el requisito de su reconocimiento mediante la autorización del Ordinario, situación que cambió hacia la mitad del siglo XVIII con la aplicación de la reformas borbónicas.

Sus constituciones también disponían las cuotas de ingreso que oscilaban de dos reales a dos pesos y medio real semanal; se concedía una patente⁴ que identificaba al socio; se entregaba un distintivo al hermano, normalmente se trataba de un escapulario usado en las ceremonias importantes. Mandaban los deberes y derechos, entre ellos se especificaba la pena para el desobediente, así como se mencionaba

la forma en que se podían perder los derechos otorgados a su entrada.

Los trabajos sobre cofradías en general son amplios y hacen referencia a cada uno de sus aspectos: su economía, las fiestas, las procesiones, las patentes, los funerales y las indulgencias. Unos a nivel histórico y otros a nivel descriptivo, como es el caso de las fiestas y las procesiones realizadas tanto por civiles como por religiosos. En ellas se reafirmaban las jerarquías sociales y proporcionaban un medio simbólico de control social.

Otros plantean los beneficios espirituales y sociales de las cofradías de españoles de la Ciudad de México desde el punto de vista de las patentes y las indulgencias. Así como tenemos una gran cantidad de estudios historiográficos que permiten conocer múltiples aspectos de la vida colonial; sin embargo, falta un estudio de la identidad de la cofradía en relación con las formas sociales de integración a la comunidad. Además de su estructura ideológica de los ritos religiosos y el valor espiritual de lo que es una hermandad, que reflejó una novedosa espiritualidad particular de la orden carmelita, apoyada



Oficios callejeros. Plaza de Santo Domingo, México, D. F., 2002. © Dulce García González.

por la sociedad novohispana y las autoridades civiles y eclesiásticas.

Problema por investigar

Este estudio se centrará en el papel que jugó la Cofradía del Carmen en el desarrollo social y cultural de la Nueva España, como medio de incorporación en el plano de las relaciones con los miembros de la propia comunidad y con los demás componentes de la sociedad a manera de cohesión de la población del barrio de San Sebastián Atzacualco, inicialmente de origen indígena y posteriormente mestizo, dado que para el siglo XVIII la ciudad española se había salido de la traza e invadido buena parte de los barrios de indios.

Pretendemos analizar las causas que dieron origen a la fundación de la Cofradía del Santo Escapulario de Nuestra Señora del Carmen y el rol social que desempeñó en la Nueva España, es decir, su papel en las relaciones de la cofradía con los estamentos y cómo se explica ésta en torno a su santo patrón y al ciclo festivo; aspecto central para entender su funcionamiento y organización a partir de su fundación en el convento de San Sebastián Mártir, el 15 de abril de 1689. La cofradía fue erigida con anuencia y consentimiento del Ordinario que era el juez eclesiástico, vicario del obispo, encargado de dar su aprobación; así como las constituciones que habrían de regirla para su administración.

En estos territorios y poblaciones de indígenas, mestizos y castizos, se establecieron instituciones semejantes a las que ya existían en España; éste fue el caso de la cofradía del Carmen, en donde grupos de personas de todas las calidades y niveles económicos de la ciudad se asociaron para dar asistencia espiritual y material a sus miembros. Algunas fueron organizadas tanto por el clero regular como por el secular; asimismo, reunieron a personas con intereses similares o que compartían un territorio.

Para poder llevar a cabo lo planteado, las preguntas centrales de nuestro estudio serán: ¿cuál fue la problemática a la que se enfrentó la Cofradía del Carmen como cofradía mixta ubicada en un barrio indígena? ¿Cómo se dieron al interior de la Cofradía las relaciones individuales de los cofrades? ¿Cómo influyó la Cofradía en el entorno de la comunidad? ¿Se dio cierta alteración en su

funcionamiento debido a los principios de la orden carmelita?

Planteamientos etnohistóricos

El estudio que se pretende realizar hace referencia a una institución colonial como es la cofradía, que nos permitirá comprender aspectos sociales en el desarrollo de la Ciudad de México, en este caso concreto, durante el virreinato.

A este respecto la etnohistoria nos ofrece una posibilidad metodológica para la realización de la investigación, permitirá analizar los procesos de evolución social en niveles de cambio o permanencia en aquellas sociedades, objeto de estudio de la antropología, ya sean contemporáneas o desaparecidas.

El enfoque propuesto es con base en las investigaciones que se han desarrollado respecto al análisis de instituciones coloniales; a las enfocadas a la antropología social donde se manejan las comunidades sociales y su historia, para llegar a la explicación de problemas actuales y al análisis de la sociedad en su conjunto, las líneas de investigación se definirán de la siguiente manera.

- 1) La etnohistoria de la época colonial, donde se profundiza en la imposición de la cultura española en América y su incorporación a las instituciones mesoamericanas.
- 2) La importancia de las formas sociales de organización en barrios y étnicas como alternativas de formas de organización por parte de la sociedad, a través de la conquista hispana y por otro lado como opciones que las sociedades americanas establecen para el desarrollo de su continuidad.
- 3) Análisis no sólo del desarrollo de las sociedades indígenas, sino de las sociedades mestizas y castizas como parte de una totalidad, que se integra e interactúa en su proceso de desarrollo.

Con tres propuestas, se puede considerar que el estudio a realizar sobre el desarrollo de las cofradías y su papel social integrador de la comunidad y ésta, a su vez, de la sociedad de la Ciudad de México, cumple con las características de un trabajo etnohistórico.

Conjeturas sobre la solución del problema

Hipótesis

El proyecto se centrará en la investigación de funcionamiento de la cofradía como medio de cohesión e integración social de la colectividad del barrio de San Sebastián Atzacualco.

Este análisis nos permitirá sustentar los siguientes planteamientos generales sobre esa institución, que tuvo gran ingerencia en la sociedad novohispana.

-La Iglesia vinculó sus intereses con los de la Corona a través de las cofradías, entre otras instituciones, dado que fue una de las más poderosas tanto en el aspecto espiritual como en el económico y el social.

-Las cofradías en la Nueva España crearon una conciencia de solidaridad, hermandad, comunidad cristiana y ayuda mutua en un mundo desarticulado por el efecto de la Conquista, lo cual provocó su rápida inserción en las ciudades, pueblos y barrios como integradora de identidades, lo que conlleva a una identificación indivisible entre la cofradía y la comunidad.

-Las cofradías fueron una forma de organizarse socialmente fuera de la familia.

-Que una forma de cohesión al interior de las comunidades se dio a través de las fiestas ceremonias y procesiones desarrolladas por la cofradía.

Delimitación espacio temporal

La cofradía del Santo Escapulario de Nuestra Señora del Carmen se estableció en el primer convento carmelita de San Sebastián Mártir, asentado en el barrio de San Sebastián Atzacualco, uno de los cuatro barrios indígenas de la Ciudad de México, ubicado actualmente en la calle de Bolivia 85, al sur de la plaza de Torres Quintero en el Centro Histórico.

Barrio indígena que con el transcurso del tiempo llegó a tener un carácter multiétnico; ello nos permitirá tener conocimiento de las relaciones que se dieron entre su población y cómo influyó la presencia de la cofradía en el desarrollo de la comunidad desde el siglo XVI hasta las últimas décadas del siglo XVIII y principios del XIX, tiempo en el que se pretendió regular esta institución por las Leyes de Indias, que exigían para la legitimación del establecimiento licencia de rey y del obispo diocesano; por otro lado, se enviaron cuestionarios oficiales a las cofradías para que el colector o mayordomo informara al arzobispo sobre su estado financiero y el uso de patentes. Otro acontecimiento adverso a esta institución fue el Decreto Real de Consolidación de Vales Reales, que ordenó el embargo de los bienes de las cofradías.

Objetivos

El proyecto tiene como objetivo analizar etnohistóricamente el desarrollo social y cultural de la Cofradía del Carmen en la Nueva España mediante los siguientes objetivos:

- a) Ubicar y señalar históricamente el barrio de San Sebastián Mártir.
- b) Contextualizar la iniciativa de fundación de la Cofradía de Nuestra Señora del Carmen.
- c) Explicar cómo la Cofradía fomenta el culto para impulsar las empresas de desarrollo evangélico y terrateniente.
- d) Rastrear las constituciones de la Cofradía para conocer su funcionamiento y organización.
- e) Describir diferencias en la composición social de la población que conformó la comunidad a través de la Cofradía.
- f) Identificar cambios en su estructura interna.

- g) Analizar la influencia que ejerció la Cofradía sobre la población de la comunidad.
- h) Explicar cuáles fueron las formas de integración social de la comunidad en la que se dio la Cofradía.
- i) Investigar su desarrollo sociocultural.
- j) Describir el ciclo ritual festivo.

Método

Las fuentes históricas serán analizadas desde el punto de vista etnohistórico, es decir, se situará en el momento en que se produjo y en su relación con el entorno institucional que la fundamenta. Ello nos permitirá examinar, confrontar y complementar la información, así como detectar el origen del documento y su validez. Por ello planteamos una búsqueda de fuentes en archivos y obras publicadas, de las que se registrarán sus datos en fichas de trabajo clasificadas por temas a los que se les dará un color conforme nuestro guión para su mejor control.

Enumeración de Fuentes

Se pretende realizar la búsqueda de información en fuentes históricas primarias, como los Libros de cofradías o de registro pertenecientes a la orden de los Carmelitas Descalzos, que nos proporcionarán datos sobre su fundación, sus constituciones, su funcionamiento y quienes fueron los cofrades, entre otros temas. Para ello se consultarán los siguientes archivos: el Archivo General de la Nación; Ramos Cofradías y Archicofradías, Bienes Nacionales, Clero regular y secular, Cultos religiosos y Templos y Conventos; el Archivo Histórico de la Provincia de los Carmelitas de México: en él se verán los Libros de cofradías y Fundaciones, y por último en el Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia; la Colección Eulalia Guzmán, el Fondo Lira y la Colección Gómez Orozco; lo cual nos permitirá contrastar la información para explicar cómo fue el desarrollo de esta institución.

Respecto a las obras publicadas, se realizará la búsqueda bibliográfica de aquellos

que tendrán como temática la historia de la orden carmelita, así como los estudios históricos y antropológicos que se hayan realizado sobre las cofradías en la Ciudad de México. Se entrevistará a informantes para conocer si aún persiste esta institución y de ser así, exponer su funcionamiento en la actualidad.

Asimismo, se hará la búsqueda de publicaciones donde se plantee el papel de la cofradía y de otras referidas a órdenes regulares y del clero secular a fin de comparar la información obtenida de ellas con los datos adquiridos en la propia investigación.

Control del acopio y análisis de datos

El manejo de la información será textual y en la misma ficha de trabajo, en su margen inferior izquierdo, se anotará un comentario u observación de cada fuente.

Pretendemos realizar una revisión crítica comparativa de las fuentes primarias con las secundarias interrelacionándolas. El análisis de documentos se hará aplicando la Diplomática lo cual nos ayudará obtener resultados más firmes en nuestra investigación. Para el control general del proyecto se realizará una evaluación semestral por escrito.

Guión para recopilar los datos

Introducción

- I. Antecedentes de las Cofradías
- II. La Orden del Carmen en la Nueva España
- III. Fundación de la Cofradía
 - 3.1 Las Constituciones
 - 3.2. Los cofrades
- IV. El papel social de la cofradía
 - 4.1 Formas de cohesión social
 - 4.2 Territorialidad local de la cofradía
- V. Identidad religiosa de la cofradía
 - 5.1 Fiestas, procesiones y ceremonias
 - 5.2 Altares, misas y defunciones
- VI. Papel económico de la cofradía
 - 6.1 Fondos
 - 6.2 Bienes
 - 6.3 Obras piadosas
- V. Conclusiones
- VI. Bibliografía

Requerimientos

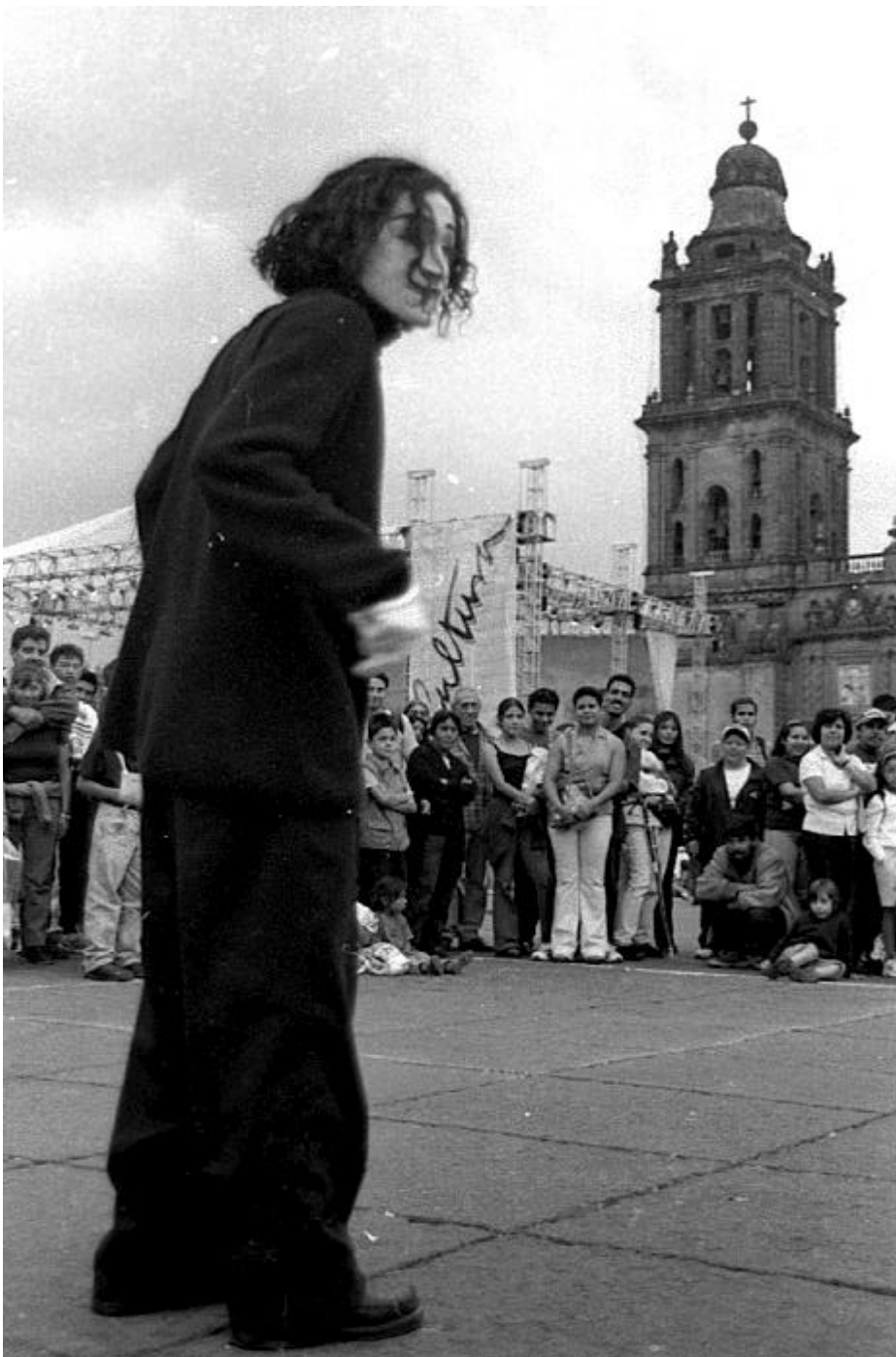
- a) El equipo requerido será una computadora donde se procesarán los datos obtenidos
- b) Programas específicos para el registro de la información
- c) *Scanner*
- d) *Microfilm*

Calendarización del Trabajo

El proyecto ha sido planeado en cuatro etapas sucesivas:

- 1ª. La consulta de fuentes en archivos y obras impresas para la elaboración de una síntesis sobre notas que nos lleven a entender y ubicar a la cofradía en su contexto histórico.
- 2ª. Identificación de elementos sociales de la cofradía.
- 3ª. Contextualización social de la cofradía.
- 4ª. Redacción del primer borrador de la investigación.

Sin embargo, el objetivo académico es el de optar por el cambio al área de investigación y contribuir con un estudio histórico sobre la Cofradía de Nuestra Señora del Carmen y su participación en el desarrollo social de la Nueva España.



Oficios callejeros. Zócalo de la Ciudad de México, 2002. © Dulce García González.



Oficios callejeros. «Bailarines de Break Dance». México, D. F., 2002. © Dulce García González.

Notas:

¹ Es difícil llegar a una sola definición de esta institución, ya que adoptó diferentes modalidades de acuerdo con el contexto en que se estableció. Sin embargo, en un diccionario del siglo XVII publicado por Covarrubias no aparece este término sino el de cofrade, que lo define como «confrater» o «cohermano» que pertenece a una cofradía y que comúnmente se entiende de los que tienen hermandad con alguna obra pía y religiosa. Covarrubias Orozco, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española compuesto por el licenciado don Sebastián de Covarrubias Orozco, capellán de Su Majestad, maestrescuela y canónigo de la Santa Iglesia de Cuenca y Consultor del Santo Oficio de la Inquisición. Dirigido a la Majestad Católica del Rey don Felipe III, Nuestro Señor, 1611*, México, Ediciones Turnermex, 1984, p 132

² Asunción Lavrín, «Cofradías novohispanas: economías material y espiritual», en *Cofradías, Capellanías y Obras Pías en la América Colonial*, México, UNAM, 1998, pp 49-50.

³ *Idem.*, p 56.

⁴ La patente era un contrato de obligaciones y beneficios fundado en la reciprocidad, que garantizaba el bienestar material y espiritual común y que también comunicaba las indulgencias necesarias para conseguir el perdón de los pecados y obtener la salvación eterna. Alicia Bazarte, y Clara García, *Los costos de la salvación las cofradías y la ciudad de México (XVI-XIX)*, México, CIDE-INP-AGN, 2001, p 114.

Bibliografía:

Barjau Martínez, Luis
2002 «La etnohistoria: reflexiones y acotaciones en torno a su definición», en *Ciencia*, México, octubre-diciembre, pp 40-53.
Bazarte Martínez, Alicia
1989 *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869)*, México, UAM.
Bazarte Martínez Alicia y Clara García Ayluardo
2001 *Los costos de la salvación: las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI al XIX)*, México, CIDE-INP-AGN.
Carrasco, Pedro
1975 «Sobre la etnohistoria mesoamericana», en *Primer congreso español de antropología, Actas*, Vol. II, Sevilla, pp 185-193.
Corona Sánchez, Eduardo
1980 «La etnohistoria y política de investigación en México» en *Boletín de la especialidad de Etnohistoria*, México, ENAH.
Corona Sánchez, Eduardo
1975 «La defensa del documento como recurso etnohistorico de un proceso social», en *Etnohistorias. Órgano informativo de la licenciatura de Etnohistoria*, México, ENAH, Año 1, Número 1, pp 8-12.
Covarrubias Orozco, Sebastián de
1984 *Tesoro de la lengua castellana o española compuesto por el licenciado don Sebastián de Covarrubias Orozco, capellán de Su Majestad, maestrescuela y canónigo de la Santa Iglesia de Cuenca y Consultor del Santo Oficio de la Inquisición. Dirigido a la Majestad Católica del*

Rey don Felipe III, Nuestro Señor, 1611, México, Ediciones Turnermex.

Cruz Rangel, José Antonio

2002 *Las cofradías novohispanas ante las Reformas Borbónicas del siglo XVIII*, México, ENAH, Tesis.

García Ayluardo, Clara

1983 «Sociedad, crédito y cofradía en la Nueva España a fines de la época colonial: el caso de Nuestra Señora de Aranzazu», en *Historias*, No. 3, México, INAH, enero-marzo, pp 53-68.

García Ayluardo, Clara

«Ceremonia y cofradía: la Ciudad de México durante el siglo XVIII», en *Identidad y prácticas de los grupos de poder en México siglos XVII-XIX*. Coord. Rosa María Meyer Cosío, México, INAH, Colección Científica, No. 398, pp 67-82. Lavrín, Asunción

1986 «Mundos en contraste: cofradías rurales y urbanas en México a fines del siglo XVIII», en *La iglesia en la economía de América Latina. Siglos XVI al XIX*, México, INAH, pp 235-276.

Maccise, Camilo

1978 *Apuntes de historia de la Orden de Carmen*, México, Uso privado.

Martínez López-Cano, Pilar y otros

1998 *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*, México, UNAM, IIH.

Pérez-Rocha, Emma

1978 «Mayordomías y cofradías del pueblo de Tacuba en el siglo XVIII», en *Estudios de Historia Novohispana*, No. 6, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, pp 119-131.

Pérez-Rocha, Emma

1995 «Organización religiosa de la villa de Tacuba y sus cofradías rurales en el siglo XVIII», en *Dimensión Antropológica* Año 2, Vol. 4, mayo-agosto, México, INAH, pp 87-111.

Sepúlveda, María Teresa

1974 *Los cargos políticos y religiosos en la región del Lago de Pátzcuaro*, México, INAH, Colección Científica, No. 19.

Sepúlveda, María Teresa

1976 «La cofradía de San Nicolás Tolentino en *Anales del INAH*, Primer centenario 1877-1977, México, INAH, pp 5-22.

Taylor, William

1999 *Ministros de lo Sagrado Sacerdotes feligreses en el México del siglo XVIII*, México, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, El Colegio de México, Vol. II, pp 449-481.



La Feria. Fiesta patronal en Ecatepec Estado de México, 2002. © Dulce García González.

Curso de especialización en Museología de Brasil, una de las escasas propuestas para la formación de profesionales de museos en Latinoamérica

Maestro Carlos Vázquez Olvera

COORDINACIÓN NACIONAL DE MUSEOS Y EXPOSICIONES-INAH

vocmexico_2003@hotmail.com

Desde 1999, el Museo de Arqueología y Etnología (MAE) de la Universidad de Sao Paulo (USP) ofrece esta opción formativa a los profesionales responsables del rescate, conservación, investigación y difusión del patrimonio cultural brasileño. La Universidad cuenta con el apoyo de una serie de especialistas responsables de la sustentación teórico-práctica. El curso parte de la discusión de un núcleo de las disciplinas que dan sustento a la museología y continúa con una serie de seminarios a cargo de profesionales invitados del interior de Brasil o de una diversidad de países con la idea de un trabajo interdisciplinario. Sus objetivos son: orientar al estudio del desarrollo de los procesos de musealización de las referencias patrimoniales, colecciones y acervos museológicos; capacitar a profesionales para el ejercicio técnico-científico relacionado con la salvaguarda y comunicación museológicas; preparar graduados en diferentes áreas para una especialización en Museología en relación con las áreas comprometidas en la preservación y desarrollo y, por último, colaborar con el desarrollo de los museos e instituciones afines por medio de la preparación de profesionales para las actividades de conservación, documentación, exposición y acción educativa-cultural.

De mi experiencia como profesor invitado al Curso del 14 al 29 de agosto del 2003, oportunidad que se me brindó para presentar mis avances del proyecto de investigación *Museógrafos mexicanos* que he realizado desde 1990, consideré importante difundir entre los especialistas mexicanos una de las contadas opciones de formación y capacitación de profesionales que tenemos en América Latina. Logré entrevistar un día antes de mi regreso a la doctora María Cristina Oliveira Bruno, coordinadora del Curso y recientemente responsable de los museos de Sao Paulo, con la idea de obtener más datos sobre la labor previa que dio origen a la planeación de éste y mayores referencias relacionadas con aspectos específicos de su estructura y funcionamiento. La información obtenida es la siguiente:



Oficios callejeros. «El Tepachero». Zócalo de la Ciudad de México, 2003. © Dulce García González.

Antecedentes del curso

Existe una tradición del curso que comenzó en Río de Janeiro, entendiendo la museología como licenciatura, como destino básico; un curso que por mucho tiempo fue apoyado en estudio y tratamiento de colecciones de objetos. Yo asistí a otro que había en Brasil, en Bahía, también a nivel licenciatura.

El curso de Sao Paulo empezó primero por ser una especialización, segundo por dar una connotación sociológica para una relación museal; fue una década muy cerrada, dura. Yo era estudiante en un inicio, fui del primer grupo de estudiantes de Sao Paulo. Waldisa Guarnieri¹ fue la coordinadora y quien conservó el curso en Sao Paulo, era una profesional muy fuerte en su discurso,

políticamente una persona muy relacionada; le correspondió un periodo al final de la dictadura y comenzó con la democratización, así que varios grupos se juntaron. También tuvo una conexión internacional, toda esa discusión de que si la museología era una disciplina o una ciencia provocó una división de los de Sao Paulo. Un grupo grande optó por seguir un grupo de especialización y las otras escuelas continuaron con la licenciatura. El hecho es que hoy esa disputa es mucho más cordial, pero llegó a momentos insostenibles, es muy lamentable, por ejemplo, si consideras el curso de Río que es desde 1932, con el más reciente que es el de aquí (USP); en fin, son diferentes lecturas.



Celebrando la llegada de los Zapatistas, Deportivo Xochimilco, México, D. F., 2001. © Dulce García González.

Semblanza de la museología en Sao Paulo

El primer curso de especialización comenzó hace 25 años, un proyecto idealizado y coordinado por Waldisa Guarnieri y Pietro Maria Bardi, director del Museo de Arte de Sao Paulo (MASP) y director de sociología y política, escuela universitaria que antecedió al MAESP. Éste fue el primer curso formal que funcionó, era de 3 años y partió de una idea sobre la función social del museo. Rompió con la tradición de la museología del Brasil, mucho más centrado en la colección, en el objeto. El curso de Waldisa Guarnieri estaba más enfocado en la relación social que un museo puede establecer; y funcionó hasta finales de '90-'92. Más tarde, en 1999, comenzó el curso aquí en la USP.

Entre tanto, podemos hablar de museología también en Sao Paulo, por ejemplo de las iniciativas de Vinicio Stein Campos, de la década de los 50-60, con cursos dirigidos por profesores, muchos venían del interior del estado, justamente porque él quería implantar museos y formar a las personas. Otra disciplina también dictada en la universidad, aquí en la propia USP por el profesor Walter Zanini, quien después fue director del Museo de Arte Contemporáneo, yo mismo impartía materias en el posgrado.

Tanto este curso creado por Waldisa y el coordinado por nosotros ahora, con Vinicio Stein Campos, siempre fueron iniciativas enlazadas a una práctica, cursos que siempre comenzaron en función de una demanda de la estructura de museos del Estado. Ha habido una preocupación grande con el propio estado de Sao Paulo. El curso de Waldisa era de una preocupación social, la educación ligada al perfil de los brasileños; la cuestión científica siempre fue preeminente. Cuando fui alumno, cuando asistí a un curso de museografía, tenía un énfasis más mucho más conceptual que práctico, definitivamente. En el curso que coordinamos ahora, intentamos superar ese problema y hacer más énfasis en el lenguaje del museo, justamente para acreditar y desarrollar un mayor apoyo al papel educativo.

La corriente museológica orientadora

Yo opto por esta idea de que la museología es una disciplina aplicada que trabaja con sus bases de salvaguarda² y comunicación, en este sentido me afilio a algunos pensadores que trabajan en ICOFOM,³ el comité de teoría museológica. Siento una gran conexión con Peter Van Mensch, por ejemplo, con el punto crítico de Hughe de Varin Bohan, y sobre todo con el pensamiento de Waldisa Guarnieri, de aquí de Brasil; entonces, yo sigo estas tendencias. Después este pensamiento más estricto, digamos, epistemológico, de los aportes de Norma Rusconi, de André des Vallées, de especialistas que yo ya conocía a través de sus libros. Por mi formación doy un valor enorme a la historicidad de estos fenómenos, entonces los trabajos que tratan de la historia de la museología, la historia de los fenómenos, de las personas, me interesan muchísimo, igual que la línea de investigación ligada a la antropología. Yo trabajo un poco a los personajes de esta disciplina, de los museos de antropología del Brasil, que tienen vinculación con algunos otros países.

La planeación

Durante muchos años realicé muchos estudios, analicé programas de otras escuelas, me basé en el propio *silabus* del Consejo Internacional de Museos, del Comité de Formación de Personal (ICTOP), a partir de una visión crítica de las escuelas que existían en el Brasil, y de mi experiencia como profesional, consideré cuál era más importante para la formación. Estos estudios y análisis contribuyeron para la elaboración de un primer proyecto, para el que después pedí los puntos de vista de algunos colegas. De ahí invité directamente a algunas personas a conformar el cuerpo básico; ellas desarrollaron las ideas de sus propias disciplinas y de aquí formamos el modelo pedagógico del curso. Después pasó por los trámites de la universidad.

La verdad fueron varias influencias, yo mismo entre 1992 y 1998 asistí a otros cursos, discutí con otros profesores de Portugal, Francia y América Latina, observé varios programas. Desde 1992 coordino la

disciplina en la Universidad, e impartí cursos en otros lugares del Brasil; experimenté diversos procesos didácticos para poder realizar un proyecto académico. De ello procuré realizar un proyecto de mi autoría, basado en la concepción que tengo respecto a la estructura de la museología. Nuestro curso, entonces, está apoyado sobre dos bases salvaguarda y comunicación.

En otro aspecto, procuré también experimentar pedagógicamente cuáles serían los argumentos importantes para la formación del profesional de la museología. Al final llegamos a un proyecto que tiene las disciplinas básicas; nuestra propuesta quiere ser reestructuradora del pensamiento de acción de alumno. Estoy consciente de que estamos experimentando un modelo de formación de museología, una especialización.

El equipo

Trabajé de la siguiente forma. Durante 5 años realicé estancias en el extranjero, estudié bibliografía sobre el curso, colaboré con algunas personas, traté de vivenciar un poco y, siempre tuve como interlocutor en este proceso a Marcelo Mattos Araujo, quien es museólogo, es mi amigo y ha sido una persona que siempre discutió conmigo.

Cuando tenía una primera estructura elaborada, convidé a los profesores de las disciplinas básicas y de ahí comenzamos a discutir las cuestiones internas de los programas y todo eso. Después me metí a la apreciación del trabajo del museo y de la universidad. Entonces empezó como un proceso un poco solitario, como una parte de mi propia investigación académica de teoría museológica; después platicué con los colegas del trabajo formal.

La conformación de la planta de profesores

La espina dorsal de nuestra propuesta estaba lista, sabía que debíamos tener esas tres disciplinas básicas, procuré personas que tuvieran la misma formación que yo tuve. Tenemos cinco profesores de las disciplinas básicas, pasamos por ese mismo curso aquí en Sao Paulo. Esto significa mucho para



Oficios callejeros. «Los Concheros». Zócalo de la Ciudad de México, 2002. © Dulce García González.

nosotros, porque quizá las personas que optaron por la Museología a nivel de especialización pasaron por la influencia de Naldisa Guarnieri, para quienes ven al museo a partir de la función social de esta institución, que entienden su carácter educacional éste fue un primer criterio.

Un segundo criterio, cuando los propuse e invité, procuré a personas que después de que pasaron por este curso se especializaran más. Tengo a alguien que se especializó en la disciplina de salvaguarda, después del curso hizo una especialización en documentación y otra en conservación, ya tiene un largo trabajo en esa área. De la misma forma, de otras disciplinas, Marcelo Mattos Araujo se especializó en exposición y educación, y yo en la teoría. Éste fue el criterio para las disciplinas básicas.

Para los otros profesores que son invitados⁴, que dan seminarios, empleé el mismo criterio, primero personas comprometidas; otra es la diversidad de pensamiento, personas con una diversidad de experiencias culturales, que vienen de otras partes del mundo, de otras regiones del Brasil, considero esto muy rico para el alumno.

Siempre procuré organizar a los profesores, las visitas y el programa a partir de una universidad. Cuando el curso surgió, el mayor objetivo era que se atendiera a los museos de una universidad y formar a estudiantes aquí, más eso ahora ya está equilibrado, tenemos personas de aquí y de fuera. Empezamos a visitar los museos de la USP, después del resto de Sao Paulo y vamos a otras ciudades. Los que invito para los seminarios son profesores que ya conocía por su producción bibliográfica

o recomendados por otros profesores por sus experiencias en museos.

La formación y capacitación

Todos ellos son bastante comprometidos, siempre están actualizándose, tenemos discusiones académicas interesantes cuando celebramos nuestras reuniones, y experiencia en nuestra capacitación diversificada, algunos presentan influencia más latinoamericana, otros más europea. Somos cinco que abarcamos las tres disciplinas, y además los alumnos tienen contacto con un universo de 60 profesores en los seminarios y conferencias. También son atendidos por profesionales en las visitas técnicas, que muchas veces son organizadas en torno a conferencias o a grandes explicaciones, por ejemplo sobre la reserva técnica, proyectos de documentación en laboratorios del Estado o programas de exposiciones.

El aval de la USP

Aquí en la universidad tenemos un largo trámite para poder abrir un curso, en nuestro caso específico existe un consejo de posgrado en museo, de donde va a la rectoría de cultura que tiene una coordinación de museos, que da también su parecer. Al mismo tiempo que va para la rectoría y posgrado, la rectoría hace un análisis de la parte estructural, curricular y legal; una vez aprobado, el curso puede comenzar a funcionar, y por ser especialización, cada vez que elaboramos una propuesta tiene que pasar por esta tramitación.

El criterio de selección

Ellos presentan su propuesta de tema de monografía, nosotros les brindamos una

bibliografía y de ahí pasan por una prueba escrita, otra de una lengua extranjera que es obligatoria en la universidad y analizamos su currículum. Nosotros tenemos una comisión de selección constituida por nuestros profesores de las disciplinas básicas y ahora además de sus tutores, y después este colegiado superior hace la selección.

Al inicio del curso teníamos una expectativa, yo pensaba que nuestro curso iba a atraer principalmente a trabajadores de museos, eso está rebasado, en las tres generaciones hemos tenido también un gran número de personas que no trabajan en museos, y que al salir de la licenciatura los invitaron a optar por esta carrera. Estamos hablando de algo que no tengo un perfil definido de estas tres generaciones, en una buena mezcla.

La capacidad para atención de los alumnos y seguimiento de egresados

En principio 30, ésta es nuestra perspectiva; hemos formado entre 25 y 28. Algunos alumnos no terminan su monografía y no concluyen su formación. Un dato bastante positivo es que casi todos están envueltos en trabajos museológicos o porque fueron contratados porque ya están en proyectos. A pesar del periodo difícil que estamos viviendo en Brasil donde no hay convocatorias públicas, están entrando a trabajar en los museos. Nosotros analizamos, hemos creado un banco de información de los exalumnos, intentamos dar un seguimiento. Queremos saber si los han contratado en proyectos, si han continuado con un posgrado. Hay un perfil muy difuso de los aspirantes al curso.

En promedio recibimos de 29 a 32 por generación, nunca pasó de este número. Concluyen en promedio 25–27 hemos perdido dos o tres alumnos por generación debido a la no entrega de la monografía; es una pena asistir a un curso y no concluirlo. Tienen una fecha límite de entrega porque después las monografías pasan por una evaluación para obtener su calificación. Hay una expectativa, pero nada estructurado. Nosotros hacemos un banco de datos con sus currícula. Muchas veces nos llaman para recomendar profesionales. Hemos observado que se han inscrito en otros cursos, están haciendo proyectos, se han juntado en equipos y eso ha sido muy interesante. Un 95% sigue luchando en el área.

La infraestructura

Concluido el proyecto en 1998, lo encaminé para VITAE⁵, que es una fundación de apoyo a proyectos culturales y proyectos de educación de Brasil, nuestro mayor soporte desde el inicio, en todo punto de vista, financieramente, con sugerencias, con críticas, con análisis. Después, como el curso se paga, reinvertimos esa cantidad. Así hemos aumentado el número de becarios.

De la segunda y tercera generación nos diversificamos en la búsqueda de apoyos y pedimos a otras agencias de financiamiento, CNPQ y FAPESP, también, incrementamos solicitudes a consulados. La verdad ya tejimos una gran red de apoyo, considerando que el apoyo más importante es la VITAE. Eso es bastante singular porque debe valorarse la posibilidad del curso. Lógicamente tenemos la infraestructura del propio museo, la Secretaría Académica, aulas; aquí en el museo (MAE)

funcionan también la maestría en arqueología y 15-16 disciplinas operativas en las áreas del museo.

El equipo humano

Tenemos el apoyo del equipo de la Secretaría Académica y, directamente, desde el primer proyecto del curso nos propusieron la figura de un coordinador y asistente de coordinación, que siempre ha funcionado. Ahora en la segunda y la tercera generación, conseguimos también apoyo para dos tutores académicos. Concretamente somos la coordinación y los profesores de las disciplinas básicas, más dos personas que ayudan en la concepción, análisis y apoyo a los alumnos en la parte burocrática del curso.

El apoyo de los museos

Siempre lo consideramos importante, creamos la idea del museo colaborador, que son los museos que reciben a los alumnos en su primer periodo de aula. Los alumnos hacen visitas semanales a los museos, después hacen estancias (120 horas), otros necesitan el apoyo para elaborar sus monografías. Felizmente, hasta ahora no hemos tenido ningún problema, somos muy bien recibidos y acogidos en los museos de Sao Paulo y en los de Río de Janeiro, donde estamos 10 días para una visita técnica. Visitamos otras instituciones que no son exactamente museos pero tienen acervos, y en algunos casos los alumnos han necesitado de acceso a algunas de ellas; también la relación ha sido favorable.

La biblioteca

Nuestra biblioteca era muy buena, muy reconocida en Brasil en las áreas de arqueología y etnología; la incorporación del Curso aquí tiene contemplada la ampliación del área de museología. Nosotros hemos realizado compras y contamos con donativos de casi todos los profesores que vienen de otras ciudades y de otros países, que además traen trabajos académicos. De tal forma, hoy en Sao Paulo puede ser la mejor biblioteca en esta área, tenemos buen nivel en la parte específica de museología.

USP tiene un sistema integrado de bibliotecas extremadamente bueno, eficiente y renovado, que a nosotros nos auxilia mucho para encontrar en otros lugares, además, tiene conexiones con todo Brasil. La responsable de la biblioteca coordina un seminario para los alumnos, y colabora con nuestro curso ayudando a los alumnos a elaborar sus bibliografías para las monografías.

Publicaciones

No lo hemos logrado, hay una gran expectativa; de estas tres generaciones hemos reunido un material impresionante de los propios profesores de las materias, de los invitados; nosotros tenemos todos los encuentros grabados, todas las conferencias y pretendemos discutir la propuesta de publicación; no ha sido posible. El manejo del Curso, obviamente implica un trabajo enorme porque lo cotidiano se encuentra permeado de una carga burocrática muy grande, de una atención constante a los alumnos, de organizar los viajes y los eventos, los contactos con los profesores, entonces no es posible. Pero hemos organizado, guardado e iniciado un proyecto que es la memoria del curso.

La carga académica

La idea es que los alumnos cubran un tercio de teoría, otro tanto de práctica y una tercera parte de crítica. Nosotros procuramos establecer las conexiones en ese sentido. La parte crítica se desarrolla mucho en las visitas y después en nuestras estancias, en parte práctica, viajes y muchos seminarios. Las materias son divididas en teoría y práctica, así que procuro equilibrar. Son 18 meses organizados en tres semestres electivos, acompañado el primer semestre⁶ del equipo brasileño donde los alumnos llevan las disciplinas básicas, el inicio de las visitas técnicas y el viaje a Río de Janeiro. Los alumnos reciben un seminario interdisciplinario de profesores investigadores de otras áreas que trabajan en un museo, mas no para la museología directamente; nuestra idea es que el alumno esté acompañado porque significa interdisciplinariedad.

El segundo semestre⁷ siempre lo iniciamos con los *Encuentros museológicos*,⁸ y de ahí una secuencia de seminarios intensivos, que son desdoblamientos de las tres disciplinas y además los viajes. El tercer semestre⁹ está dedicado a la orientación de la monografía, de un trabajo más particular que realizan los alumnos con su director.

La monografía

Cuando el alumno aspira al Curso debe presentar una propuesta dentro de algunas líneas de investigación que nosotros

indicamos. De ahí en el desarrollo del primer semestre, ellos con su tutor y de los cinco profesores básicos, maduran el proyecto. A partir del segundo semestre ya tienen la autorización para comenzar el trabajo de la monografía. Entonces depende mucho de cada orientador el desarrollo de éste con los alumnos. De mi disciplina, esta tercera generación ya tiene textos publicados por exalumnos, que los profesores manejan en sus bibliografías. Si el curso siguiese y hubiese muchas generaciones ya tendríamos nuestro propio material didáctico a partir de sus propias producciones, ésta es una gran expectativa que tengo. Los alumnos pasan durante el curso por varias evaluaciones en todos los momentos.

La invitación de los especialistas extranjeros

Para nosotros es fundamental este contacto desde que invitamos al intercambio. La contribución es enorme, primero, el propio roce con los estudiantes que es diversificado, rico, porque cada invitado tiene su personalidad, un punto de vista, eso es fundamental; er segundo, casi todos nos dejan material por escrito para los alumnos. Así observamos que ese contacto continúa, hemos visto en las dos generaciones anteriores que algunos alumnos se reportan directamente con los profesores establecen vínculos, algunos están ya en el exterior y dan continuidad a sus estudios fuera del país. De esto hablamos mucho con los alumnos desde el primer día en el aula, que es



Marcha de orgullo homosexual. Avenida Reforma, México, D. F., 2002. © Dulce García González.

fundamental que ellos mismos se dirijan a los invitados, para nosotros esto es básico. La engua puede ser un problema, pero hasta el momento ha sido relativo.

Los viajes

Vamos a Río de Janeiro en un viaje de visitas técnicas, hacemos un viaje hacia el litoral para que los alumnos comprendan el inicio de ocupación de nuestro territorio, cómo se ha musealizado esto, ellos hacen ejercicios en grupos y propuestas. Para ello tenemos un apoyo muy grande de la universidad católica y de otras instituciones. Los alumnos presentan trabajos y critican, un grupo analiza el trabajo del otro; en laboratorios nos pasamos de tres a cuatro días. Hacemos otro viaje al interior del estado, a Itu, y realizamos un ejercicio semejante¹⁰, vamos a las instituciones que existen y también discutimos. Hay dos trabajos que llevamos a cabo en Sao Paulo, los llamamos *Ejercicios de lectura patrimonial*. La idea, más que hacer las visitas, es que los alumnos experimenten la elaboración de proyectos, un grupo presenta una vez, otro evalúa, es también un aparte aplicada. Otro de los objetivos es establecer la dinámica de interacción entre los alumnos y los profesores.

La organización de tiempo de los alumnos-trabajadores

Es muy difícil, procuramos manejarlo día a día. Para solucionarlo hemos luchado mucho para aumentar el número de becas para que los alumnos realicen su curso de una forma más tranquila. En cada uno de nuestros viajes elaboramos cartas pidiendo que los autoricen, pero es complicado, ellos tienen una carga pesada de compromisos, de lecturas, pero no tenemos otra opción. En Brasil todos necesitan trabajar, Sao Paulo es una ciudad durísima para este tipo de cosas.

Las becas

Tenemos un porcentaje dado por la propia VITAE, después las exenciones dadas por el propio MAE, y otras becas, por ejemplo de una prefectura del interior, pero no tenemos una estimación.

Hemos procurado aumentar el número desde el primer curso. En esta tercera generación, por ejemplo, casi 70% cuenta con becas de diferentes tipos, de exención parcial o la beca de la propia VITAE; nos gustaría muchísimo que todos pudieran tenerla. Después estos alumnos asumen responsabilidades específicas, una serie de compromisos, calificaciones, participación en otras cosas.

Las evaluaciones

La evaluación se aplica en cada semestre, la Universidad de Sao Paulo tiene un modelo de evaluación obligatoriamente para todos sus cursos, y es cuantitativo. Los alumnos hacen esta evaluación, la adapté al programa del curso, ellos evalúan a todos los profesores, a todos los conferencistas, los viajes, a la coordinación, a la Secretaría y se autoevalúan también. Nosotros tabulamos esos datos y entonces tenemos una media de todo el curso. Hemos intentado, así, métodos de evaluación cualitativa. En la primera generación hice entrevistas a todos los alumnos, estamos perfeccionándonos, esto también implica más de los tutores. Hacemos modificaciones después de nuestra calificación.

La expectativas del programa

Tengo dos expectativas, que ellos colaboren en la consolidación de la museología en Sao Paulo y que puedan ampliar nuestros propios paradigmas del curso; eso es fundamental para los alumnos: el alumno debe abarcar más que su profesor.

Mi expectativa es que nuestros estudiantes vayan más allá, que hagan más proyectos, presentando otros paradigmas y contribuyan a consolidar el área de la Museología porque considero es importante socialmente. En el caso brasileño esto tiene mucha importancia para la educación y desarrollo, se necesitan personas que estén pensando y haciendo.

Notas:

¹ Waldisa Russio Camargo Guarnieri (falleció en años recientes). Museóloga, profesora de Museología del Instituto de Museología de Sao Paulo/ FESP- Fundación Escuela de Sociología y Política. El curso de Museología de la FESP fue concebido por ella (1978). Fue profesora de Cristina Bruno, quien reabrió el curso en la USP. Agradezco estos datos a la antropóloga Francisca Figols, alumna del Curso.

² Este concepto implica la conservación, restauración y documentación, es decir, además de preservar físicamente las colecciones también se mantienen los significados culturales de los objetos musealizados; de esta manera la documentación es parte importante de la salvaguarda.

³ Comité Internacional de Museología del Consejo Internacional de Museos (ICOM).

⁴ Entre los profesores invitados en agosto del año 2003 estuvieron: Ximena Varela, Temple University, Estados Unidos. Mario Moutinho y Judite Primo, de la Universidad Lusófona de Humanidades y Tecnologías, Portugal. Carlos Vázquez Olvera, Instituto Nacional de Antropología, México y Francois Hubert, Museo de Bretaña, Francia.

⁵ La fundación VITAE en el sector cultura brasileño, sus líneas de acción están dirigidas al apoyo sistemático y de identificación, preservación y difusión del patrimonio cultural, formando y capacitando los recursos humanos en el desarrollo de proyectos vinculados con instituciones culturales (museos, bibliotecas, archivos, centros culturales e instituciones culturales). Dentro de las actividades del área relacionada con el patrimonio cultural, su *Programa de apoyo a museos* anualmente convoca a través de proyectos con el objetivo de, por un lado, apoyar el desarrollo de acciones museológicas en las áreas de preservación, documentación, exposiciones y proyectos educativos y, por otro, a la capacitación de recursos humanos y apoyo a la producción y difusión de conocimientos aplicables a la preservación de los bienes culturales.

⁶ *Museología: principios teórico-metodológicos y la historicidad del fenómeno museal*. Cuadro referencial de la Museología, Procesos museológicos y metodología de la investigación, Del coleccionismo a la ausencia de colecciones, Museología, museos y sociedad y Cultura brasileña y museos. *Museología y museografía: la salvaguarda patrimonial de los museos*. Principios de

conservación y documentación, Conservación preventiva, Documentación preventiva y La ética de los procesos museológicos. *Museología y museografía: la comunicación patrimonial en museos*. Principios de expografía en la acción educativa-cultural, Discursos expositivos: planeación, montaje y evaluación de exposiciones, Proyectos educativos: métodos y técnicas, Museo y público: recepción, apreciación e interpretación. ⁷ *Temáticos: Procesos curatoriales, Historia de los museos del Brasil e Investigación en Museología*.

Intensivos: Museografía y arquitectura de museos, Museografía y reserva técnica, Museografía: conservación/climatización, Museografía conservación/iluminación, Museografía: seguridad, Museografía documentación/sistemas de información, Museografía/expografía, Museografía: acción educativa y recursos pedagógicos, Museografía evaluación en museos, Nueva Museología y acción comunitaria y Gestión museológica.

⁸ «En los últimos años ha sido intensa la producción en Museología como una implementación de acciones que buscan la reflexión sobre la teoría y la práctica museológicas teniendo como objetivo el intercambio de tales acciones y al desarrollo de nuevas estrategias e abordajes. En este cuadro, queda evidente la importancia de las investigaciones como herramientas esenciales para la solución de los desafíos que a todo momento se presentan a las prácticas de identificación y preservación del patrimonio y su respectivo tratamiento museológico. Tales reflexiones han ocurrido tanto en el ámbito académico, por la realización de monografías de especialización, disertaciones de maestría y doctorado y de libre docencia, como en el ámbito de interlocuciones interdisciplinarias de las instituciones museológicas.

Los encuentros entre profesionales y estudiantes se han constituido como una de las estrategias más eficientes para abordar las cuestiones en común, para la articulación de grupos de investigaciones y cooperación interinstitucional. Ha representado también un forum privilegiado en que experiencias y reflexiones son presentadas en un proceso dinámico de socialización y transmisión del conocimiento, permitiendo la evaluación de los trabajos realizados en el área, su actualización y redireccionamiento de la perspectiva y enfoques conceptuales» Folleto del evento del año 2003.

⁹ Estudios teórico-metodológicos, Análisis sobre la historicidad del fenómeno de pensamiento museológico, Proyecto de salvaguarda y comunicación y Proyecto de marketing museológico.

¹⁰ La tercera generación realizó en el año 2003 dos viajes más a otras ciudades brasileñas: Río de Janeiro (una semana) y Santos (3 días). Es la oportunidad que tienen los alumnos de conocer el universo de sus museos, instalaciones y de tener contacto con los diversos especialistas responsables de su funcionamiento; como producto de estas experiencias, los alumnos elaboran reportes de sus visitas.

Las santas imágenes en el imaginario otomi-mazahua de Santa Cruz Tepexpan

Maestra María Isabel González Hernández
DIRECCIÓN DE ETNOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL-INAH
administracion.deas.cnah@inah.gob.mx



«Día de la Candelaria», Catedral de Xochimilco México, D. F., 2003. © Dulce García González.

Introducción

La concepción que actualmente tienen los pueblos otomíes y mazahuas del Valle de Toluca, acerca de las santas imágenes, conocidas también como santos (o santitos cuando se refieren a éstos en forma cariñosa y familiar), es resultado de una reelaboración simbólica creada a partir del catolicismo traído por los españoles en la época colonial y su propia religiosidad autóctona mesoamericana.

La implantación de la doctrina católica por medio de la evangelización, así como la acción represiva de las antiguas creencias religiosas provocaron en los pueblos indios una constante incorporación de lo ajeno a lo propio, integrando un todo lógico en un cuerpo sistematizado de creencias y prácticas; que algunos autores llaman «religiosidad étnica»; esto es, el resultado de «centenarios procesos de apropiación selectiva y resignificación que han reconstruido a las religiones indígenas hasta darles la fisonomía que conocemos actualmente» (Barabas y

Bartolomé; 1999:24), «cada comunidad ha realizado históricamente su propio proceso de reinterpretación simbólica y ritual, una reelaboración seleccionada y dinámica no sólo de las piezas del sustrato, sino del contexto socioreligioso en el que interactúan» (p. cit.:24).

Se encontraron puentes significativos entre las deidades indias y las imágenes católicas, los cuales permitieron continuidades culturales tanto en creencias como en rituales, así el resultado fue una especie de convivencia de pensamientos religiosos integrados.

La analogía fue uno de esos puentes, ya que en las imágenes católicas fueron reconocidos por los indígenas algunos atributos de las deidades indias. Historias parecidas, ciertos hechos o elementos semejantes, el aspecto físico comparable, etcétera. Las actividades o funciones atribuidas a las imágenes católicas también sirvieron de enlace o vínculo y dieron lugar a procesos de reinterpretación.

Jacinto de la Serna señala que a fuego le llamaban Dios Padre y Madre, er cuyas manos nacimos «y como àn oídc predicar que el *Spiritu Sancto* vino en lenguas de fuego sobre los Apóstoles, atribuyen e nombre de Dios *Spiritu Sancto* à el fuego, entendiendo por èl a su Dios, que es el Fuego. Lllamanle otros San Simeón, y otros Sar Joseph, porque ordinariamente los pintar viejos; y con estos nombres dissimulan, y conservan el antiguo nombre, conque llamar à el fuego Huehuetzin, que quiere decir vieje»... (de la Serna; 1953:65).

López Austin señala al respecto «la presión de los misioneros dio la solució rápida. Podían los indígenas llevar cabo una sustitución simple de nombre, de imagen, para aprovechar un satisfactorio recurso: el paralelismo cultural: los santos patronos de los pueblos».

Este autor refiere variados ejemplos en donde debajo de los santos católicos existían las deidades antiguas resignificadas (López Austin; 1989:76-77).

Al comentar el problema de la acción represiva de los evangelizadores sobre la cultura religiosa indígena, Félix Báez Jorge opina que por ejemplo en el caso del nahualismo las estrategias en la reinterpretación fueron variadas y complejas el camuflaje simbólico era constante en los rituales y en las prácticas indígenas las deidades continuaban vivas y presentes; la resistencia indígena mostraba su notable capacidad de reinterpretación simbólica. (Félix Báez:1998:25-61).

Los evangelizadores también recurrieron a las analogías para facilitar e proceso de introducción de la doctrina cristiana, de este modo, por ejemplo, colocaron a San Pedro Apóstol como patrono en poblados de pescadores o bien a San Juan Bautista lc hicieron santo dador de aguas y buenos temporales.

Solange Alberro apunta que para la evangelización de América, los religiosos ocuparon la misma estrategia que les había ayudado en otros lugares de paganos recurriendo, entre otras cosas, a la sustitución de deidades de los cerros por cruces de las que se decía que eran milagrosas, así se



Basílica de Guadalupe. México, D. F., 12 de diciembre, 2002. © Dulce García González.



Músicos en el plantón de maestros. Zócalo de la Ciudad de México, 2000. © Dulce García González.

impulsó una sustitución de cultos de antiguos dadores de aguas por Cristos, quienes además eran curanderos y daban la salud (Solange Alberro; 1999:26-31).

Los cerros eran lugares sagrados desde época prehispánica, propiciatorios de temporales para los pueblos campesinos, utilizados en esta forma para lograr la introducción de las santas imágenes católicas, además de la Cruz se introducen en las comunidades indias desde los primeros tiempos de la colonia a Santiago Matamoros, y a San Miguel Arcángel, defensores de la fe cristiana que luchan contra los infieles y el demonio, así como a San Francisco de Asís fundador de la orden franciscana.

Las Santas Imágenes entre otomíes y mazahuas del valle de Toluca

Para el caso de los otomíes y mazahuas del Valle de Toluca, las imágenes católicas se reinterpretaron y asimilaron como entidades poderosas, con características ambivalentes o de carácter dual; es decir, podían dar bienes / ayudar a los fieles, pero también eran capaces de enojarse y castigar si no se cumplían sus deseos; exigían la ofrenda y el sacrificio así como el cumplimiento de los compromisos contraídos por los creyentes, de lo contrario el castigo sería el efecto de la falta. Actualmente, en estas comunidades se piensa que las santas imágenes tienen vida y se dan

cuenta de todo lo que hacen los fieles; ya que en estos pueblos los santos son entidades con sentimientos humanos de carácter ambivalente.

Los pueblos otomíes y mazahuas del Valle de Toluca creen que una imagen sagrada puede ver a través de sus ojos y sentir con un corazón que lleva dentro, de este modo experimenta sentimientos tales como envidia, gozo, felicidad o capricho.

Las santas imágenes han establecido una alianza de reciprocidad o correspondencia con las comunidades devotas y por medio de ello ayudan a conseguir propósitos de sobrevivencia a los pueblos campesinos, por ejemplo: el buen temporal para la cosecha de maíz y otras plantas, la salud de los miembros de la familia, así como el cuidado del patrimonio familiar consistente en animales y otros bienes y el alejamiento del infortunio o desgracia.

Las santas imágenes en esta región pueden ser entidades femeninas o masculinas y se encuentran jerarquizadas por rangos de importancia: (mayor-menor, más poder, menos-poder).

Ha sido una tradición en dichos pueblos la práctica de manipular el poder de las santas imágenes, obligándolas en lo posible a actuar a favor de los creyentes. Hay quienes conocen fórmulas para lograrlo; estos personajes de poderes especiales son temidos

y respetados en sus propias comunidades; nos referimos a especialistas como los curanderos, los llamados brujos, así como los graniceros.¹ Si bien las santas imágenes o potencias divinas tanto femeninas como masculinas pueden verse solas o aisladas en los lugares de culto, también es cierto que frecuentemente encontramos la tendencia de unir las en pareja; existe así la idea de la unidad de lo femenino con lo masculino; por ejemplo en esta región tenemos el caso de los otomíes de San Pedro Cholula en Ocoyoacac; en donde San Pedro Apóstol es el santo patrono, la Virgen de Guadalupe es la figura femenina importante. Para el caso del Señor del Cerrito tenemos la presencia de lo femenino en Santa Teresa de Jesús quien celebra su fiesta el día 15 de octubre; celebración de segunda importancia en relación con la del 3 de mayo ofrecida al Señor del Cerrito.

En este trabajo presentamos la concepción de las santas imágenes en el poblado mazahua de Santa Cruz Tepexpan, a partir de los casos de El Señor del Cerrito y el de los oratorios² de Santa Bárbara y Santiago Apóstol en donde encontramos aspectos importantes de una reinterpretación de las imágenes católicas a través de relaciones analógicas de la cultura otomiana del Valle de Toluca.

Las santas imágenes en Santa Cruz Tepexpan, México

Santa Cruz Tepexpan Municipio de Jiquipilco se encuentra más cercano a Ixtlahuaca que a su cabecera municipal (aproximadamente a siete kilómetros de Ixtlahuaca).

En la cima del cerro que se encuentra en Santa Cruz Tepexpan está el Santuario del Señor del Cerrito,³ al que también llaman el Señor de la Exaltación; sin embargo, para los indígenas de la región es el Señor de las Aguas Benditas el dador del buen temporal, el benefactor de los campesinos y el curandero de la región.

En la época prehispánica existió en este lugar un antiguo culto a una deidad dadora de aguas y los indígenas de entonces subían al monte de encinos a pedir por una buena siembra de maíz. Ahí en la cima existía un adoratorio o teocalli (en náhuatl casa de Dios).

Actualmente siguen subiendo mazahuas y otomíes en peregrinaciones que constituyen una tradición de los pueblos campesinos de la región; cada año entre el 5 y el 8 de marzo se reúnen los pueblos campesinos mazahuas a mitad del Cerro en un lugar conocido como el Puerto (donde se encuentra la segunda cruz del camino o calzada que lleva hasta la cima). En este lugar se realiza una misa para pedir por el buen temporal.

Los peregrinos suben con sus santas imágenes a cuestras, llevan además estandartes, ofrendas de flores y velas, un grupo de cuadrillas de danzantes, así como unas campanitas que hacen sonar durante el trayecto. También acuden peregrinos que forman grupos compuestos por parientes y amigos «que van por su cuenta y por su propia decisión y devoción a visitar al Cristo». El día de la fiesta del Señor del Cerrito, que se celebra el 3 de mayo, los peregrinos forman multitudes agrupadas en romerías que son las organizaciones de los pueblos, su finalidad es la realización de peregrinaciones a los diferentes santuarios, entre ellos la



Pachuli. Congreso de Payasos en Coyoacán, México, D. F., 2004. © Dulce García González.

peregrinación al Santuario del Señor del Cerrito. El día 15 de octubre se celebra la fiesta de Santa Teresa de Jesús, imagen sagrada femenina que también se venera en la cima del Cerrito, esta fiesta, aunque reúne a peregrinos de gran número de poblaciones no resulta tan grande como la del 3 de mayo, en la que llegan aproximadamente 25,000 peregrinos.

En la cima se encuentra un santuario de estilo neoclásico que, según refiere Hernández Navarrete, comienza como un pequeño templo a fines del Siglo XVI y se termina de construir en el Siglo XVIII (mayo de 1791). Se veneran tres cruces, en la de en medio que es la más grande se encuentra la imagen de bulto de Cristo, éste es el Señor del Cerrito; las otras dos cruces más chicas tienen en una manta blanca la imagen del divino rostro de Jesús.

Los originarios del lugar dicen que el más importante es el Crucifijo de en medio «quien es el jefe y dueño del Santuario». ⁴ La imagen de Jesucristo es de madera y data del siglo XIX, representa a Jesucristo antes de recibir la lanza en el pecho, su mirada está fija en el cielo en señal de imploración, las otras dos cruces (una de cada lado) también son de madera.

El Señor del Cerrito es muy milagroso y los grupos de peregrinos van dejando en los parajes y en las cruces del

camino algunos objetos como cordones umbilicales, ropa de bebé y ramos de plantas con las que se limpian el cansancio por la subida al Santuario.

La implantación del culto a la Cruz en la cima de este Cerro data de mediados del siglo XVI, así lo atestigua la existencia de tres cruces de piedra. La cruz de en medio es de 90 centímetros de altura y la de los lados de 40, estas cruces son producto de la evangelización de la zona.

Tal como ya dijimos es la cruz conocida como «El Divino Rostro de Jesús» la que pensamos se implantó en la cima y que se cambiaron las cruces, pues se reporta otra cruz del siglo XVIII en estofado de madera con 2.23 centímetros de altura donde encontramos El Divino Rostro de Jesús, esta cruz está adornada con espejos y piedras preciosas de color rojo verde y negro. La base es de madera tallada y simboliza piedras de río, el rostro de Jesús denota tristeza, bondad y misericordia. ⁵

La calzada que sube hasta la cima del Cerro donde se encuentra el Santuario está empedrada, y a lo largo hay cinco cruces: la primera de ellas es de madera y los peregrinos le piden al Señor del Cerrito las fuerzas necesarias para llegar a la cima, se detienen a orar y con una piedra del camino o bien con ramas de plantas y flores silvestres se despojan simbólicamente del cansancio y

renuevan energías para el ascenso. Cuando llegan a la segunda Cruz, que es el lugar conocido como el Puerto, se vuelven a realizar limpias con ramos de plantas y flores o piedras para limpiarse del cansancio y las enfermedades que padecen; ahí las madres limpian con ramos de flores a los niños para que el Señor del Cerrito los alivie y los proteja, se renuevan las fuerzas para llegar a la cima y en las piedras y flores utilizadas se piensa que queda el cansancio y los malos aires. En cada una de las cruces pueden dejar algún objeto u ofrenda. En la cima del Cerro los peregrinos pueden quedarse en los albergues construidos para ellos, éstas son unas construcciones largas y grandes donde los peregrinos pernoctan. Una vez que empiezan a subir; tienen que llegar hasta arriba con su mayor esfuerzo, pidiendo con fe la ayuda de Señor del Cerrito; llegar al Santuario es una empresa de sacrificio y de prueba para el peregrino. Se cuentan historias de peregrinos que suben de mala voluntad, a éstos los castiga el Señor del Cerrito, existe una historia que dice que hay unos lobos que matan a los que suben de mala voluntad.

El Señor del Cerrito quiso su casa: en la cima del Cerro para poder ver para «abajo y para los lados» no quiso su casa a mitad de Cerro sino en la cima y les dijo «yo soy el verdadero Diosito» y se quedó allá arriba a vivir para poder ver a todos.

Un informante de Santa Cruz Tepexpan al referirse al Señor del Cerrito dice «somos hijos de Dios con Él vivimos, nos da la salud, el pan de cada día, nosotros vamos a cumplir con Él, para comprar su santa veladora para que a nosotros nos quiera y nos llame a la hora. Él dice antes no te acordabas de mí, ahora si te arrepentiste pero ya te acordaste, esta bien yo te voy a dar buenos pasos, pensamiento y conocimiento de mí. Yo no te voy a olvidar y te vas a acordar de mí, yo te vengo a acompañar por andar tomándote te olvidaste de mí, pero vienes otro día a visitarme y llegas hasta acá»

Los mazahuas y los otomíes consideran que el Señor del Cerrito puede aparecerse en otro lugar, es decir puede salir de su Santuario de modo que se encuentre con un anciano y nadie se da cuenta que es el Señor del Cerrito. Está mal también que se lleven fotografías del Señor del Cerrito y no se haga su fiesta, ya que se enoja pues no sabe a donde «va a andar su foto y no le va hacer fiesta»; si se cumple con el Señor del Cerrito a las familias campesinas les va bien, si no puede pasarles un daño.

Los oratorios familiares de Santa Cruz Tepexpan

Las comunidades mazahuas campesinas se han caracterizado por tener dos instancias de culto a los santos; la primera de carácter familiar representado por el oratorio familiar y el altar doméstico y la segunda de carácter comunal, en donde se incluyen la iglesia comunal y los santuarios. El culto familiar de los oratorios es el que se realiza a los santos de la unidad doméstica, son colocados en una pequeña construcción que sirve de templo en el patio de la casa, conocida como oratorio, consiste en una pequeña edificación de planta rectangular de tres a cuatro metros de largo, dos a tres metros de ancho (aproximadamente), el techo es de teja de dos aguas y las paredes



Oficios callejeros. Centro Histórico de la Ciudad de México, 2002. © Dulce García González.

de adobe (los oratorios tradicionales, ya que algunos han cambiado el material de construcción).

Estos oratorios familiares están bajo a responsabilidad de la unidad doméstica y constituyen una tradición del ritual familiar mazahua en Santa Cruz Tepexpan. El culto al oratorio se apoya en la participación de la familia dueña y la familia de los padrinos de las imágenes principales existentes en los oratorios. Los niveles de culto tanto familiar como comunal se encuentran estrechamente relacionados, pues obedecen al propósito de procurar el apoyo divino para el cultivo del maíz, grano básico del sustento indígena y para tener buena salud y curarse de la enfermedad.

En las últimas cuatro décadas del siglo XX estos oratorios familiares en Santa Cruz Tepexpan han estado sujetos a cambios drásticos, en gran medida debidos al avance de la economía del mercado y a la cultura asociada a éste.

Los oratorios y el culto a los muertos

Diversos autores que han analizado el tema de los oratorios confirman que su existencia entre los pueblos otomíes y mazahuas se debe al culto a los muertos, así lo manifiesta (Soustelle 1932:111-112) Cuando señala que el oratorio constituye un centro religioso familiar de veneración a los muertos, pues es allí en donde se pone la ofrenda en el día de muertos.

Caballero (1985:144), en relación con el culto al oratorio en Temoaya señala que existían ídolos representando a los ancestros identificados como los «zaguas», que son figuras de barro de color natural o pintadas en colores muy fuertes como rojo, solferino, verde o morado, son llevadas al monte y las dejan en una cueva natural. Allí, el conjunto de ídolos simula una fiesta; hay músicos, bailarines, mujeres haciendo tortillas y la cueva está resguardada por jinetes que llevan una espada en la mano». (Caballero:1985:144)

Carrasco, por su parte, da cuenta de la importancia que tienen entre los otomíes el culto a los muertos al señalar que: «Uno de los principales procesos por el que en las religiones de Mesoamérica se produce tan gran cantidad de deidades, es la deificación del caudillo antepasado de una tribu que toma atributos del dios de la misma tribu del cual se considera representante... Probablemente éste es el proceso que dio origen al dios *Otonteuctli*, mediante la deificación de uno o más caudillos tribales y su asimilación parcial al Dios más importante de la tribu que, como hemos visto, sería el Padre Viejo, Dios del fuego, Así se explica el doble carácter de *Otonteuctli* Dios del fuego a la vez que de los guerreros y señores muertos» (Carrasco 1950:143-144).

Los oratorios y las fiestas del ciclo de vida

La fiesta como evento culminante del ciclo ritual en honor del Santo principal del oratorio

tiene relación con las fiestas del ciclo de vida. Ello se debe a que, para el caso de San Simón de la Laguna población mazahua del municipio de Donato Guerra, para la celebración de un bautizo, se ponen de acuerdo los padres del niño y los padrinos, en los oratorios. Después acuden al templo parroquial para que el sacerdote efectúe la bendición (el bautizo). Asimismo, se relaciona con la celebración del matrimonio, pues en el oratorio se da el pedimento de la novia.

Cuando un niño muere, los gastos corren por cuenta de los padrinos de bautizo, quienes realizan la compra del ataúd. Los padrinos del difunto en San Simón de la Laguna están obligados a bailar al son de guitarra y violín. Laura Collin reporta la celebración de las fiestas del ciclo de vida asociadas al culto del oratorio en la población otomí del Municipio de Temoaya.

Descripción de las fiestas de los oratorios de Santa Bárbara y Santiago de Santa Cruz Tepexpan

El 4 de diciembre se celebra el día de Santa Bárbara, la fiesta comienza con las mañanitas a la Santa; a las 06:00 a.m. «La gente de Santiago» asiste a las mañanitas llevando cohetones y flores como regalo. En la capilla⁶ de Santa Bárbara se celebra una misa y se lanzan cohetones que comunican la celebración a toda la comunidad de Santa Cruz Tepexpan. Una cuadrilla de danza de pastoras baila frente a la imagen y se ofrece a los asistentes una comida, generalmente mole y arroz; las bebidas son pulque y cerveza, el festejo sigue hasta llegada la noche.

Para el 25 de julio, día en que se celebra a Santiago Apóstol, «la gente de Santa Bárbara» que incluye a las familias dueñas del oratorio de Santa Bárbara, así como a los padrinos de esta misma imagen acompañados de grupos de danza y familiares, desde temprano a las seis de la mañana acuden a las mañanitas ofrecidas al santo

Se ofrece comida a los asistentes y un grupo de danza baila frente a la imagen festejada.

Lo interesante de la relación de amistad y parentesco ritual entre estas familias es que se da a partir de los oratorios y los santos patronos de éstos. Consideramos que la estructura social indígena que integra tanto al ritual comunal como al familiar, constituye la base del sistema de la vida comunitaria, donde el principio es la alianza o reciprocidad tanto entre las deidades como entre las familias involucradas.

En la actualidad, en Santa Cruz Tepexpan los antiguos oratorios familiares que han vinculado a varios grupos domésticos generalmente emparentados por línea paterna están convirtiéndose en capillas de culto público. En Santa Cruz Tepexpan sólo quedan tres oratorios de los muchos que había; éstos tienden a organizarse según el modelo del culto público sustentado por las capillas comunales.

Santa Bárbara, la Virgen del Rayo de Zinacantepec y la Clanchana o Sirena de la Laguna de Río Lerma

Santa Bárbara está relacionada con las tormentas y los rayos en el pensamiento campesino del valle de Toluca; como en el caso del Señor del Cerrito también se piensa que puede ser una niña o jovencita que en algún momento puede encontrarse sin saber

que es Santa Bárbara. Santa Bárbara era una jovencita a la que su padre quería casar con un rico pero ella se rehusó porque deseaba dedicarse a Dios. Su historia se da a inicios del cristianismo, es una mártir que muere alrededor del 306 de nuestra era. Se dice que su padre la encerró en una torre y que cuando el verdugo la iba a matar éste fue herido por un rayo; debido a ello esta Santa es invocada en las tormentas y relámpagos. También se le conoce como patrona de la artillería. Es representada básicamente portando una torre con tres ventanas o bien con un cáliz y la hostia; además lleva una palma del martirio. Se le conoce como Santa Bárbara, doncella de Nicomedia. Controla las tempestades y puede mandar los rayos a las casas, debido a ello cuando hay tempestades se les reza de la siguiente manera: *Santa Bárbara doncella que en el cielo eres una estrella libranos del rayo y de la centella.*

La fiesta de Santa Bárbara se celebra el 4 de diciembre y en este día se hace una gran fiesta en el antiguo oratorio (como ya dijimos)

En la capilla de Santa Bárbara, ocupa el altar principal una pintura de esta Santa: Está parada en una piedra a la que le cae un rayo que surge de una nube, llega a una casa, sale por la puerta y pega en la piedra donde está parada Santa Bárbara, quien lleva en la mano derecha una custodia.

A un costado de la imagen se encuentra un dibujo que representa a esta misma Santa: el dibujo es un exvoto que dice: *Santa Bárbara del rayo Nuestra Señora del Rayo.* Se da gracias por el milagro realizado el día 19 de abril de 1972, que consistió en que la santa liberó a un reo de la prisión de San Juan de Dios en Puebla.

La importancia del rayo y las tormentas en Santa Cruz Tepexpan

En Santa Cruz Tepexpan acostumbran lanzar cohetes para alejar las tormentas, aunque esta práctica se está perdiendo; sin embargo la de espantar las nubes con fogatas aún se mantiene ya que dicen que el humo de la fogata ahuyenta a las nubes de tormentas, anteriormente cuando había mucho monte los

caminantes en las tormentas se encomendaban a Santa Bárbara lo mismo hacían los que trabajaban en las milpas o en los lugares donde eran sorprendidos por una tormenta. Se cree que el acero o lo que relumbra atrae los rayos por eso dicen que las mujeres deben dejar de coser en momentos de tormenta ya que la aguja que se mueve atrae al rayo; los machetes y las espadas también atraen a los rayos, lo mismo que la electricidad del cabello por lo que se prohíbe correr cuando se aproxima una tormenta.

El rayo es un elemento sagrado en las culturas mesoamericanas del Valle de Toluca, que vincula a Santa Bárbara con la Virgen del Rayo y la sirena. Se dice que es el que marca, selecciona, descubre y da a conocer algo. El rayo selecciona a los graniceros tocándolos, ilumina cuando aparece una imagen sagrada; por lo mismo se afirma que el rayo fue el que descubrió al Señor del Cerrito, cuando se apareció iluminando la cima del cerro. Fue el rayo el que dejó la Cruz. En la antigua zona lacustre de Lerma se piensa que el rayo descubre donde está enterrado un «alborto» (aborto); señala el lugar donde se ha cometido un delito.

La virgen del Rayo en Zinacantepec

La virgen del Rayo es una imagen mariana que representa a una dolorosa atravesada por el rayo, se venera fundamentalmente en Zinacantepec. Esta imagen mariana antes era la dolorosa y ahora se le conoce como la Virgen de los Dolores del Rayo, y constituye una reinterpretación de una deidad femenina relacionada con el rayo, es una representación de Santa Bárbara o vinculada a ésta, ya que a ambas se representan con una mujer en una piedra a la que le está cayendo un rayo. La virgen del Rayo es una pintura de una dolorosa sentada en una piedra junto a un río; en el piso se encuentran algunos signos de la pasión de Cristo de los que sobresale la corona de espinas. La espada que llega al corazón de la virgen es interpretada por los otomíes de Zinacantepec como el rayo, el cáliz del dolor se encuentra cerca de la virgen, que viste una túnica roja y un manto estrellado azul parecido al de la virgen de Guadalupe.

Según cuentan la pintura de la Virgen del Rayo la regaló al pueblo de Zinacantepec una anciana que vivía en el Cerro del Murciélago (Cerro de Zinacantepec), porque ya no había quien cuidara la imagen. La colocaron en el centro del atrio y durante la tormenta un rayo que cayó en la torre de la iglesia «se fue sobre la pintura» la renovó y la restauró dándole de nuevo los colores ya que la imagen era antigua y estaba descolorida. La Virgen del Rayo, igual que Santa Bárbara, salva de los rayos y mucha gente viene de lejos a verla, los de Temoaya llegan en peregrinación a su santuario, esta imager celebra su fiesta el 2 de diciembre.

Zinacantepec está formado por cuatro barrios y en cada uno de ellos hay alrededor de 7 mayordomos de la Virgen de Rayo. Aseguran que la imagen a la que le cayó el rayo es la misma que conservan en la capilla localizada en uno de los costados de atrio de la iglesia; según cuentan fue en un mes de mayo cuando sucedió este acontecimiento que la convirtió de una dolorosa a una virgen de los Dolores del Rayo.

La fiesta es celebrada por todos los barrios de Zinacantepec; nueve días antes se le reza un novenario.

Es muy interesante que la Virgen del Rayo también conceda a las mujeres novic o marido si se le pide; lo que la asocia con la sirena o clanchana de la antigua Laguna de Lerma, deidad acuática que era considerada como la madre de los animales lacustres de la región, ella era la que daba la abundancia en la pesca, la clanchana o sirena de Lerma también está asociada al rayo y a la pesca.

El rayo como entidad mágica asocia a las tres deidades femeninas: Santa Bárbara, la Virgen del Rayo de Zinacantepec y la Sirena o Clanchana; las tres deidades femeninas también están vinculadas con la piedra a la que le cae el rayo, ya que en caso de la Clanchana ésta también se representa en una piedra a la que le cae el rayo. Las tormentas y el agua, la piedra y el rayo forman parte de este sistema mítico de origen mesoamericano que envuelve a las tres deidades femeninas.

La virgen del Rayo, Santa Bárbara, la Clanchana y los Graniceros

Como anteriormente se dijo los graniceros eran los especialistas «en estorbar, ahuyentar las nubes de granizo que podían afectar a las plantas de maíz si caían sobre los cultivos». Al ser para los pueblos campesinos mesoamericanos fundamental el maíz para su alimentación proteger a estas plantas era una necesidad de sobrevivencia.

Durante el ciclo agrícola que va desde la siembra de la planta (a principios de mayo en el Valle de Toluca,) hasta el levantamiento de la cosecha (nov-dic), los campesinos velan por el mantenimiento de la planta del maíz por tanto estos pueblos recurrían a cualquier instrumento para lograr su cosecha, tanto técnico como mágico religioso.

Los actuales pueblos campesinos de esta región saben que los métodos técnicos no son suficientes para lograr el maíz, sino que se requiere la intervención de lo sagrado que asegura la efectividad del trabajo humano.

Los graniceros como especialistas ayudados por las imágenes asociadas a ellos protegían a las plantas del maíz de las tormentas y el granizo, lograban disipar las



Movimiento social del pueblo de Atenco en el Zócalo de la Ciudad de México, 2000. © Dulce García González.

nubes de granizo y a los rayos de las tormentas, los aliados imaginarios indispensables tenían que entrar en concierto para ayudar a los campesinos en su empresa.

Los graniceros son indispensables en los meses de tormentas que van desde de julio hasta septiembre, estos especialistas se convertían en guerreros que luchaban contra las nubes de granizo en un campo de batalla constituido por la tormenta y la tierra.

San Miguel en Chalma era su aliado, como jefe guerrero de los ejércitos celestiales; Santa Bárbara y la Virgen del Rayo también ayudaban en esta empresa.

Es necesario realizar más investigación etnográfica para descubrir los mecanismos que siguen entidades femeninas católicas para constituirse en protectores sagrados a partir del pensamiento religioso mesoamericano.

La resignificación de deidades femeninas mesoamericanas hizo posible el surgimiento de imágenes católicas protectoras de los rayos.

⁴ Es importante la idea del centro como el lugar de lo hegemónico, el centro es el principal en una distribución espacial.

⁵ El reporte se hace en un catálogo de obras de arte «escultura religiosa» publicado por el Municipio de Xiquipilco coordinado por Ricardo Hernández Navarrete.

⁶ El oratorio familiar en honor a Santa Bárbara se está transformando en una capilla donde se permite un culto comunal, es decir aquel que va más allá de las familias involucradas (familia dueña y familia de padrinos), esta transformación es una de las que sufren los oratorios de Santa Cruz Tepexpan.

Bibliografía:

Albore Z. Beatriz,
1995 Tules y sirenas. El impacto ecológico y cultural de la industrialización en el Alto Lerma, El colegio Mexiquense, A.C., Gobierno del Estado de México.
1998 «Los otomianos del Alto Lerma. Mexiquense. Un enfoque etnológico», en Estudios de cultura otopame, Instituto de

Caballero, María del Socorro
Monografía de Temoaya, en Cuadernos del Estado de México, no. 17. Ed. José Yurrita, Toluca.

Carrasco Pizana, Pedro
Los otomíes: Cultura e historia prehispánica de los pueblos de habla otomiana, Publicaciones del Instituto de Historia, primera serie, núm. 15 UNAM-INAH.

Colín, Laura

Ritual y conflicto. Fiestas de los pueblos indígenas dos estudios de caso en el centro de México, INI, México.

Cortés Ruíz, Efraín

San Simón de la Laguna. La organización familiar y lo mágico religioso en el culto al oratorio, INI, México.

«El culto a los oratorio: El caso de las capillas de San Simón de la Laguna», Antropología e historia mexicanas. Homenaje al maestro Fernando Cámara Barbachano, Colección Científica, INAH, México, pp 361-369.

Félix Báez, Jorge

Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México, Universidad Veracruzana.

1988 Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas, Universidad Veracruzana.

1998 Entre los nahuales y santos. Biblioteca Universidad Veracruzana, Xalapa, México.

Jiménez, Gilberto

Cultura popular y religión en el Anáhuac, Centro de Estudios Euménicos, México.

Henning, Pablo

«Apuntes etnográficos sobre los otomíes del distrito de Lerma», Anales del Museo Nacional de Arqueología Historia y Etnología. 3ª Época tomo III, pp 59-85.

Hernández González, María Isabel

El catolicismo popular en el barrio de Santa María la Asunción Atenco, Tesis de Maestría en Antropología, ENAH-México.

Hernández González, María Isabel y Efraín Cortés Ruíz

«Las fiestas en San Pedro Cholula. El culto a los santos en la región lacustre del Alto Lerma», Borrador. Coordinación Nacional de Investigación, INAH, México, 37 pp.

Hernández Navarrete Ricardo

«El monte sagrado de los mazahuas» Xiquipilco Identidad municipal no. 3, Municipio de Xiquipilco,

Xiquipilco – Monografía Municipal, Instituto Mexiquense de Cultura, Edo. de México.

López Austin, Alfredo

1989 Hombre – Dios. Religión y política en el mundo náhuatl, UNAM, México.

Serna, Jacinto de la

Manual de ministros para conocer y extirpar las idolatrías de los indios», en Tratado de las idolatrías supersticiones, dioses, ritos, hechiceras y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México. Ediciones Fuente Cultural, México.

Solange, Alberro

1999 El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México Siglos XVI-XVII, Fideicomiso, Historia de las Américas Serie Ensayos, El colegio de México, FCE-México.

Soustelle Jacques.

La familia otimie-pame del centro de México, Instituto Mexiquense de cultura, UAEM, México.



«Motociclistas». Marcha de orgullo homosexual. Av. Reforma, México, D. F., 2002. © Dulce García González.

Notas:

Graniceros: son los especialistas que trabajan ahuyentando las nubes de granizo, haciendo llover y curando enfermedades, forman parte de una tradición de pueblos campesinos mesoamericanos. Actualmente se encuentran en lugares fríos como en nevado de Toluca, Popocatepetl-Iztacihuatl en el Estado de México.

¹ Oratorios: son pequeños templos o capillas domésticas que se colocan en los patios familiares, donde se albergan imágenes de santos de propiedades de la familia. Son característicos entre otomíes y mazahuas y fundamentales en la organización familiar y comunal de estos pueblos. Cortés Ruiz (1972) Soustelle (1932).

² El cerro donde se encuentra el santuario mide alrededor de 3,000 metros sobre el nivel del mar.

Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, pp 188-214.

Albore Beatriz – Johana Broda. (coordinadoras). Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica, El colegio Mexiquense. A.C., UNAM, México.

Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé (coordinadores)

1999 Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías. Col. Diversa, INAH-INI, México.

Broda, Johana

«Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia», en Revista Española de Antropología Americana, Vol. 6 245-327, Madrid, España.

«El culto mexica de los cerros y del agua» en Multidisciplina, Año 3 núm. 7, Pág. 45-56, Escuela Nacional de Estudios profesionales, Acatlán, UNAM, México.

Las calamidades de un proyecto¹

Etnólogo Leopoldo Trejo

SUBDIRECCIÓN DE ETNOGRAFÍA-INAH
chiniluwa@yahoo.com



Restos Humanos. Basurero en Ecatepec, Estado de México, 2002. © Dulce García González.

La literatura antropológica sobre el grupo etnolingüístico totonaco tiene en Isabel Kelly uno de sus más importantes pilares. Pero más allá del famoso y colosal *The Tajin Totonac*, que publicara junto con Angel Palerm en 1952, y de su contribución al Handbook de 1969,² en este momento quiero llamar la atención sobre otro texto —injustamente no tan famoso pero que merece con creces el título de clásico— y sobre la colaboración de Kelly en la conformación del acervo de materiales etnográficos totonacos, que resguarda el Museo Nacional de Antropología.

Y llamo la atención sobre el trabajo etnográfico de Isabel Kelly, porque a través de ello me será posible mostrar, no sólo dos aspectos muy distintos de lo que puede ser la investigación etnográfica, sino también el enorme reto que significa llevar a las vitrinas de un museo las representaciones que, sobre su universo, teje una determinada cultura. El texto al que me refiero fue escrito en 1966 —aunque el trabajo de campo tuvo lugar en 1951 en San Marcos Eloxochitlán, Puebla— y se intitula *World View of a Highland-Totonac Pueblo*; es un artículo que en apenas 15 cuartillas, entre mitos, descripciones y diagramas, nos da una imagen rápida pero concreta del mundo visto por los totonacos de hace más de 50 años.

Es claro que la riqueza de dicho trabajo no recae solamente en la actualidad que sus datos puedan tener —pues mucho ha llovido en los 50 años que nos separan— sino en la coherencia con la que nos presenta una cosmovisión que hoy en día se muestra fragmentaria. No se trata entonces de determinar en el campo si lo expuesto por Kelly fue exacto o verdad, ni de confirmar núcleos duros de roer, cuestiones que desde mi punto de vista son ajenas al trabajo etnográfico.

Pero nuestra autora no sólo dio la primera imagen coherente del mundo cosmogónico totonaco,³ sino que también fue pieza clave para la primera representación museográfica del grupo, con motivo de la inauguración del Museo Nacional de Antropología, hace exactamente 40 años. Hoy en día la colección totonaca cuenta aproximadamente con 664 piezas, de las cuales 97 fueron adquiridas por Isabel Kelly durante 1964,⁴ es decir, casi una sexta parte.

Ahora bien, el problema que quiero plantear en este momento tiene que ver con la hipotética relación —teórica o metodológica— que debió existir entre la etnografía de Kelly sobre cosmovisión y el tipo de piezas que recolectó para el Museo de Antropología.

Me preocupa porque tengo que llevar a cabo un proyecto de exposición temporal sobre El Huracán, a partir de los materiales etnográficos totonacos de los que consta la Colección. En otras palabras, estoy en los zapatos del tan conocido *bricoleur*, que se ve obligado a producir coherencia a partir de restos y sobras de universos anteriores. No faltará quien, ofendido, me reproche que las colecciones no están compuestas de sobras, sino de piezas únicas y excepcionales; y saben qué, tendrá razón.

Pero a fin de cuentas, el hecho de que en la bodega existan piezas etnográficas únicas que merecen la categoría de «joyas», no invalida que sigan siendo restos de universos imposibles de sustraer, catalogar y almacenar. Además, sería hasta cierto punto falso creer que todas y cada una de las piezas etnográficas del acervo son únicas e insustituibles, pues cualquiera que haya tenido la oportunidad de visitar la bodega de etnografía del Museo

Nacional, tendría, en principio, que estar de acuerdo conmigo de que las sillas y comales de barro —que por cierto están a punto de desmoronarse— no tienen nada de totonacas y además son perfectamente sustituibles. Pero éste es mi universo y algo tiene que poder decir sobre el Huracán.

Definir qué o quién es Huracán es un objetivo a largo plazo, por lo pronto sólo puede decir que es una deidad totonaca, regionalmente conocida como Trueno Viejo, asociada con las lluvias torrenciales y posiblemente con todas las formas del agua. Como Huracán su importancia no se reduce a su carácter destructivo y devastador, pues en realidad las lluvias del meteoro son fundamentales para los campesinos que siembran atrasado y exponer a sus milpas al calor canicular.

Ahora bien, para rastrear el mundo simbólico de este personaje mítico forzosamente tiene uno que remitirse a dos fuentes etnográficas, una es *La religión de los totonacos de la Sierra*, de Alain Ichon; y el otro, por supuesto, *World View of a Highland Totonac Pueblo* de donde he extraído el fragmento de mapa que a continuación aparece y que fuera dibujado por Pedro Salvador, informante de Isabel Kelly. En dicho fragmento se aprecian algunos



Oficios. Palma y Donceles, Ciudad de México, 2002. © Dulce García González.



Restos Humanos. Basurero en Ecatepec, Estado de México, 2002. © Dulce García González.

aspectos fundamentales de la cosmovisión de los totonacos del sur de la Sierra de Puebla.

En el diagrama el oriente se ubica hacia la izquierda; en su extremo se puede observar al sol que inicia su diario camino una vez que emerge de las profundidades de la Tierra, debajo de él aparece la palabra *llatzána*, nombre local del Trueno Viejo; finalmente, un poco arriba del sol, encontramos la figura de una gran estrella con el nombre *matuncuini*. La explicación de este pequeño fragmento del diagrama, según Kelly y su informante, la siguiente: «El Trueno Viejo ha bloqueado la salida —del Sol— con el mar, pero el Sol ha sido capaz de levantarse gracias a los esfuerzos de la estrella de la mañana, quien le limpia el camino» (1966: 403).⁵

En menos de dos líneas las relaciones simbólicas más elementales entre el Huracán, el Sol y Venus matutina han sido planteadas; así, podemos inferir que existe un marcado antagonismo entre el Trueno Viejo-Huracán, por un lado, y el Sol y Venus matutino por el otro. Esta misma relación antagónica le encontramos disfrazada en la relativa contradicción que existe entre la celebración de San Juan —santo asociado al Trueno Viejo— y el solsticio de verano, el 24 de junio. La supuesta contradicción radica en que, si estamos de acuerdo en que el Trueno Viejo es el Huracán no se entiende, porque su santo cae precisamente cuando el sol está en su máxima expresión. A grandes rasgos éste es el problema central de mi investigación, problema que cuestiona la supuesta cardinalidad del espacio según la concibiera Ichon.

Hasta este punto no existe ningún problema serio que pudiera impedir el desarrollo de mi proyecto, salvo la escasez de exégesis locales. Sin embargo, y volviendo a las sobras de que hablaba, cómo, o mejor dicho, con qué materiales podría dar cuenta de alguno de los aspectos de esta trama simbólica con fines de exposición museográfica. Si, como podría suponerse, existió una relación de codeterminación entre la etnografía de Kelly y su recolección de materiales, entonces tiene que haber una forma de hablar del Trueno Viejo-Huracán a partir de los 97 objetos que adquirió.⁶

Pero este mentado supuesto no pasa de ser un deseo personal, pues en realidad, de no ser por un traje de danza de los negritos / uno que otro textil, estoy seguro de que más

de 80% de los materiales recolectados por Kelly, que por cierto era arqueóloga, tenían el objetivo expreso de recrear contextos de vida cotidiana, como es la cocina y la casa en general, por lo tanto no fueron pensados para ilustrar los discursos que pudieran estar a ellos asociados. De esta manera, tenemos que Kelly adquirió cinco sillas, seis ollas sin decoración, tres comales y cinco tazas de porcelana hechas en la Ciudad México por la aún famosa tienda «Anforama», entre otras cucharas, petates, jicaras y demás utensilios.

Ante este panorama, incluso el *bricoleur* más avezado tendería a deprimirse, pues entre más se adentra uno en el universo de los materiales, la coherencia de los discursos simbólicos parece más lejana. He de reconocer que estas líneas son sobremanera injustas, pues no se debe perder de vista que, como apunta García Valencia (2004, mecanoscrito), para la conformación de las colecciones y salas etnográficas entraron en juego supuestos ideológicos de carácter extraacadémico, como fue el nacionalismo y las políticas de integración de los pueblos indígenas, así como una concepción arqueológica de lo «originario» que se expresa claramente en los acervos.

Sin embargo, aunque existan mil justificaciones al respecto, el universo al que me enfrento sigue siendo el mismo y, por lo tanto, compuesto de restos y sobras de universos no coleccionables; por ello, será necesario que replantee mi noción de «pieza etnográfica», así como la de «contextos etnográficos»; pues ya no enfrento al problema de recrear un ambiente, sino de construir uno. Para dicha tarea pienso que tendré que hacer uso, además de los objetos de la colección, de otros medios como es la fotografía o incluso el audio, pues de otra forma corro el riesgo de que Trueno Viejo escape de las vitrinas del museo.

Notas:

¹ En diciembre del año pasado tuve la fortuna de ser elegido ganador de una plaza de investigación en el Museo Nacional de Antropología. Para el concurso de oposición formulé un proyecto que intenta fusionar, por un lado, el estudio del simbolismo meteorológico de los totonacos —en especial el referente al Huracán— y por el otro, una investigación museográfica que me permitiera,

al final de seis meses, proponer un guión científico para una exposición temporal sobre dicho meteoro a partir de los materiales etnográficos que resguarda el Museo. Las líneas que siguen intentan dar una vaga idea de algunos de los problemas a los que me he enfrentado en mi búsqueda de definitividad.

² Este trabajo lo realizó conjuntamente con H.R. Harvey.

³ Es necesario remarcar el hecho de que Alain Ichon, el otro gran etnógrafo del mundo totonaco, publicó sus resultados de investigación hasta 1968, dos años después de *World View of Highland-Totonac Pueblo*.

⁴ Once de estas piezas las compró junto con Enrique Ortiz.

⁵ Traducción libre.

⁶ Obviamente, mi proyecto de investigación con los materiales no se reduce únicamente a aquellos que fueron adquiridos por Kelly, sino a toda la Colección totonaca que, como ya he mencionado, asciende a 664 piezas aproximadamente.

Bibliografía:

- García Valencia, Hugo
2004 «La sala del Golfo», mecanoscrito.
Harvey, H e Isabel Kelly
1969 «The Totonac», en Wauchope y Vogt (editores), *Handbook of Middle American Indians*, Ethnology, vol. 2, University of Texas Press, Austin.
Ichon, Alain,
1990 *La religión de los totonacas de la Sierra*, Instituto Nacional Indigenista-CONACULTA, México.
Kelly, Isabel y Angel Palerm
1952 *The Tajin Totonac*, Smithsonian Institution-Institute of Social Anthropology Publication, número 13, Washington.
Kelly, Isabel
1966 «World View of a Highland-Totonac Pueblo», en *Summa Anthropologica. Homenaje a Roberto J. Weitlaner*, INAH, México.



Restos Humanos. Basurero en Ecatepec, Estado de México, 2002. © Dulce García González.

El “día del compadre”

Profesor José Genis

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA-INAH
josegenis01@yahoo.com.mx



«Punks». Marcha de orgullo homosexual. Av. Reforma, México, D. F., 2002. © Dulce García González.

Antecedentes

La primera vez que se describe al compadrazgo en México, dentro de la naciente literatura antropológica, es cuando un joven británico de 24 años, Edward Burnett Tylor, recogía sus impresiones de un viaje a América.

Tylor era un autodidacta subyugado por la corriente teórica del evolucionismo, que empleó los inaugurales métodos de comparación cultural sistemática. Iniciador del pensamiento antropológico; con su asombrada visión de anglo-sajón protestante, describió en su libro *Anahuac...* (1861, pp 250-251) la importancia que el compadrazgo tenía para la sociedad católica mexicana del siglo XIX.

Desde entonces, el estudio antropológico del compadrazgo ha crecido tanto que actualmente hay casi 200 referencias bibliográficas, entre libros y artículos, dedicados exclusivamente al tema.

Desde una perspectiva mayor, en varias culturas existen ciertas relaciones especiales entre sus miembros, que la tradición antropológica ha denominado *parentesco ritual*. Como el nombre lo indica, dichas relaciones se caracterizan por estar asociadas al parentesco; pero, no se originan en la descendencia biológica, ni en la alianza matrimonial, sino en determinados ceremoniales religiosos. Así, rituales específicos establecen vínculos sociales análogos a las relaciones de parentesco; esto es, la relación es asimilada al parentesco, pero no se confunden con él.

El compadrazgo es sólo una variedad del parentesco ritual, pero es la más documentada en la literatura antropológica. Actualmente se presenta en amplias zonas geográficas: el área mediterránea (tanto de Europa como de África), el área eslava europea, en zonas asiáticas (por ejemplo, en Filipinas y Sri Lanka) y toda Latinoamérica (hispana y lusitana).

Varios motivos han contribuido a llamar la atención de los antropólogos sobre el tema del compadrazgo. Han sido numerosas las investigaciones de orden analítico, principalmente en los últimos 50 años, debido al interés que presenta esta institución social para las teorías sobre el funcionamiento social.

Distintos autores han realizado tipologías extensas sobre las variedades del compadrazgo, con base en el tipo de ceremonia

que inaugura la relación. Nutini y Bell (1989) clasifican en 31 tipos de compadrazgo a las variantes que encontraron etnográficamente en una sola comunidad tlaxcalteca. Por su parte, Berruecos (1976) sistematizó 75 tipos distintos de compadrazgo seculares, descritos en un centenar de monografías sobre diversas comunidades de América Latina.

Paralelas a esta vitalidad bibliográfica, las prácticas sociales continúan ampliando el espectro sobre el tema. En el presente texto comentaremos el reciente uso de la celebración del «día del compadre» en México, pero relacionado con distintas celebraciones concomitantes en diversos países.



Basilica de Guadalupe. México, D. F., 12 de diciembre, 2002. © Dulce García González.

El “día del Compadre”

Un festejo reciente en México es el «día del Compadre», que se ha ubicado en el tercer domingo del mes de marzo. A su vez, domingo situado en el periodo de Cuaresma, dentro del calendario ritual católico; después del Carnaval y previo a la Semana Santa.

Aquí hay que hacer algunas consideraciones pertinentes, para situar a la celebración que nos ocupa, dentro del ciclo litúrgico anual.

Carnaval (o Carnestolendas) es una fecha movable, según el *Diccionario de la Real Academia...*, se origina de *carnelevale* (de *carne*, carne, y *levare*, quitar) y lo define como: «Los tres días que preceden al comienzo de la Cuaresma [...] Fiesta popular que se celebra en tales días, y consiste en mascaradas, comparsas, bailes y otros regocijos bulliciosos».

Como lo expresa el historiador Cuadriello (2000, p. 48): «[...] en vísperas de la cuaresma, una mojiganga a lo faceto se burla de la [posterior] vida solemne y grave». Cuando se alude al «ciclo carnal» se refiere a periodo comprendido entre el día de los Reyes Magos (6 de enero) hasta el Miércoles de Ceniza (fiesta movable que en este 2004 se celebró el 25 de febrero).

A partir del Miércoles de Cenizas comienzan los «ejercicios cuaresmales», de calendario litúrgico, y el domingo siguiente es ubicado como el «primer domingo de Cuaresma». Asimismo, los seis viernes subsecuentes serán sancionados como días de abstinencia de carne (hasta la Semana Mayor).

También en el *Diccionario de la Real Academia...*, se ubica que la acepción Cuaresma se origina del latín *quadagesima* (cuarenta) y que: «En algunas iglesias cristianas, [es] tiempo litúrgico de preparación de la Pascua de Resurrección, desde el miércoles de Ceniza hasta el Jueves Santo, y que se caracteriza por ser un periodo de penitencia».

En el calendario cristiano, por acuerdo de la Sagrada Congregación para el Clero, así se señala simbólicamente el tiempo en que Jesús fue impelido al desierto por espacio de 40 días, durante los cuales fue tentado por el diablo.

Por lo anterior, se afirma:

«El Catecismo dedica un breve pero oportuno apartado para hablar de contenido doctrinal de las tentaciones y de su honda repercusión en el ciclo anual de la liturgia [...] Cada año la Iglesia, durante la Cuaresma, rememora esta creencia y se une, así, al misterio de los cuarenta días de Jesús en el desierto; para los cristianos este tiempo cuaresma constituirá una muy digna preparación

para celebrar los otros misterios de mayor enjundia, que son los de la pasión, muerte y resurrección[...]» (Brosa, 2000, pp. 87-88).

Finalmente, la Pascua de Resurrección, que finaliza la Semana Santa, está fijada desde el Concilio de Nicea (325), se celebra el primer domingo después de la Luna llena que sigue al primer equinoccio del año y cae siempre entre el 21 de marzo y el 26 de abril, puede variar en 36 días su situación en el calendario.

De acuerdo con lo anterior, en el descrito periodo de Cuaresma, se ha ubicado muy recientemente en México una celebración motivada por grandes intereses comerciales, en fecha movable, y no se trata de una celebración practicada popularmente: el «día del compadre». Además, el único uso consignado en las últimas dos décadas para dicho festejo es que se verifique en el tercer domingo del mes de marzo.

De tal manera, el día del compadre ha coincidido, por ejemplo, con un domingo 18 de marzo; es decir, en el mismo día en que se celebró la «expropiación petrolera» ¡Como ocurrió en el pasado año 2001! Situación que pareciera coludirse con los «globalifílicos» regímenes presidenciales que, al querer ofertar los bienes nacionales, prefieren olvidar las fechas nacionalistas por otras celebraciones más inocuas.

En el «Calendario de Fiestas y Ferias» (Romero, 1994, p. 340), se ubicó al día del compadre el 14 de marzo para 1994 y se afirmaba que: «La celebración del Día del Compadre fue establecida en México por la televisión comercial, capitalizando la antigua institución del compadrazgo que ha existido en México desde hace siglos como expresión de solidaridad social [...]»

El periodista Enrique Parada sostiene que en la década de los setenta, en un programa televisivo de concursos conducido por Luis Manuel Pelayo (quien llamaba «compadrito» y «comadrita» a su auditorio) fue donde se inició la propaganda para celebrar «el día del compadre»; como una fecha más del calendario consumista y derrochador del mexicano víctima de los publicistas (Parada, 1986, p 10).

Según el Calendario editado para el 2004 por la PROFECO (Procuraduría Federal del Consumidor), se ubica que en este año el día del compadre es el martes (sic) 16 de marzo, lo que contraría la norma de que se celebre en fin de semana; es de dudarse que los comerciantes acaten esta fecha, pero tal vez la Procuraduría del Consumidor quiera hacer valer su autoridad de manera punitiva después de «desaparecer» al Instituto Nacional del Consumidor, sólo han repetido la fecha del calendario anterior, que ubicaba correctamente a la celebración en el tercer domingo del mes) Por cierto, ese día, 16 de marzo, dentro del santoral católico oficial, sancionado por el Vaticano, se celebra el culto a San Abraham ermitaño. No hay que confundir a este santo con Abraham el patriarca hebreo, del Antiguo Testamento, cuyo onomástico se celebra el 9 de octubre (Galván para el 2004, p. 130).

Antes de la década de los setenta, no se celebraba el día del compadre y no existen registros en los esfuerzos editoriales que sistematizaron a las fiestas populares de México; por ejemplo, en la edición en varios

tomos del Instituto de Investigaciones Sociales (UNAM, 1969), aún no aparece consignado el «día del compadre».

Dado que –como ya hemos señalado– no hay una tradición auténticamente popular que esté extendida en la población mexicana para calendarizar certera e indiscutiblemente a dicha celebración, su ubicación más que móvil es incierta.

De acuerdo con el establecimiento usual, ya comentado para las últimas décadas, para este año el «día del compadre» debería corresponder al 21 de marzo, tercer domingo del mes; es decir, en el cuarto domingo de Cuaresma.

Curiosamente, esta última fecha está situada en el mismo día en que se celebra con fiesta nacional el Natalicio del «Benemérito de las Américas»: Benito Juárez. Igualmente, hay que señalar que se ubica, entonces, a dos días después de que «medie la Cuaresma», en el tan importante onomástico ritual católico de San José (y Josefina) También, sólo un día después del comienzo de la primavera; que entrará este año el 20 de marzo a las 00:49 horas, con luna nueva (Galván para el 2004, p 64).

El día del compadre como vía de acceso a una pareja y diversos festejos

Aquí haremos una reseña de distintos rituales en diversos países, respecto a las celebraciones populares en que se festeja a los compadres en días específicos.

a) en Italia

Sir James George Frazer, en su monumental obra *La Rama Dorada*, describió para el siglo XIX en regiones campesinas italianas una peculiar forma de compadrazgo, que bordea los límites del galanteo pícaro; como supervivencia de las ceremonias paganas adecuadas y transformadas, a su vez, en la mitología y los rituales católicos:

«[...] en Cerdeña [...] A finales de marzo o en el primer día de abril se presenta un joven de la aldea a una muchacha solicitando sea su comare [en italiano en la edición original] (comadre) y ofreciendo ser su compare. La invitación se considera un honor para la familia de la joven y suele aceptarse con alegría. A finales de mayo, la muchacha fabrica un tuesto con tiras de corcho, lo llena de



Basilica de Guadalupe. México, D. F., 12 de diciembre, 2002. © Dulce García González.

tierra y siembra en él un puñado de trigo y cebada. Como deja el tiesto al sol y lo riega con frecuencia, los granos germinan enseguida y crecen tan rápidamente que para la víspera del 'medio verano' (víspera de San Juan, 23 de junio) tienen un gran aspecto. [...] El día de San Juan, los dos jóvenes, vestidos con lo mejor que tienen y acompañados de una gran comitiva precedida por la chiquillería que brinca y retoza, van en procesión a la ermita de las afueras del pueblo y al llegar rompen el tiesto tirándolo contra la puerta de la ermita. Después se sientan sobre el césped formando un círculo y comen huevos y verduras acompañados de música de flautas. Escancian vino en una copa que se hace circular para que todos beban en ella. Después se cogen de la mano y cantan los 'novios de San Juan' (*compare e comare di San Giovanni*) una y otra vez al son de las flautas, y cuando se cansan de cantar se ponen en pie y bailan alegremente en corro hasta el anochecer. Ésta es la costumbre general Sarda. La que se ejecuta en Ozieri tiene algunos rasgos especiales: hacen las macetas de corcho en mayo y las plantas con cebada como ya indicamos. Cuando llega la víspera de San Juan, revisten los antepechos de los balcones y ventanas con telas vistosas sobre las que colocan los tiestos adornados con sedas escarlatas y azules y cintas de varios colores. En cada uno de los tiestos acompañaban antiguamente a colocar una estatuilla o muñeco de trapo vestida como una mujer o una figura semejante a Priapo [el dios latino y pagano celebrado en primavera y acompañado de una ostentosa erección viril; origen del término médico priapismo], hecha de pasta, pero esta costumbre, rigurosamente prohibida por la Iglesia, ha caído en desuso. Los mozos de la aldea van en grupos a mirar los tiestos y sus decorados y a esperar a las mozas, con las que se reúnen en la plaza pública para celebrar el festival. Allí encienden una hoguera grande en cuyo derredor bailan y se gasta bromas. Los que desean ser 'novios sanjuaneros' hacen lo siguiente: los mozos se colocan a un lado de la hoguera y las mozas al otro y entonces cogen entre ellos y ellas los extremos de varas que mueven hacia adelante y atrás alternativamente a través de las llamas, introduciendo así las manos unos instantes por tres veces en el fuego y dejando selladas de este modo sus relaciones. El baile y las músicas continúan hasta muy entrada la noche. [...]

«En Sicilia se observan costumbres de la misma clase. Parejas de jóvenes se hacen compadres y comadres de San Juan ese día, arrancándose cada uno de ellos un pelo de la cabeza y verificando con él varias ceremonias; así, atan juntos los pelos de la pareja y los tiran al aire o los cruzan sobre un trozo de tiesto que después rompen en dos pedazos, guardando cada cual su mitad con sumo cuidado. El lazo que se establece con este proceder se supone que dura toda la vida. En algunas partes de Sicilia los 'novios de San Juan' se obsequian mutuamente con fuentes de cereales en germinación, lentejas y cañamones que han plantado cuarenta días antes del festival. El que recibe la fuente arranca un tallo de la planta joven

y le ata una cinta, guardándolo entre sus mejores tesoros y devolviendo la maceta al donador. En Catania, los compadres, él y ella, cambian potes de albahaca y cohombros; las muchachas cuidan la albahaca y la que crece más robusta es premiada» (Frazer, 1982, pp 398-399).

El antropólogo Gallatin Anderson en su amplio estudio sobre el compadrazgo en diversas comunidades del sur de Italia, a mediados del siglo XX, también describió varias prácticas tradicionales relacionadas con el día de «San Giovanni Batista» (San Juan Bautista, el 24 de junio) Entre dichas tradiciones menciona que en San Benedetto del Tronto, dos jóvenes de sexo opuesto o dos personas mayores del mismo sexo pueden regalarse arreglos florales, si el regalo es correspondido con otras flores los participantes se denominarán como «compare» o «comara» según el caso; si son jóvenes solteros de distinto sexo está implícito un inicio de noviazgo, si son personas mayores y especialmente del mismo sexo con esta relación se estrechan lazos de amistad;

popular en la forma de ubicar calendáricamente las celebraciones:

«El nombre de esta fiesta es Carnaval, en castellano. La etimología más común de la palabra es la del romance *ca navale*, 'el carro naval' [...] También se utiliza ampliamente el término *carnevolendas*, que significa la abstención de la carne, durante la cuaresma. [...] En España se consideraba tradicionalmente que el carnaval constituía una temporada completa [...] En gran parte del país, se le llamaba Jueves de Compadres a jueves anterior al último que precedió al carnaval, en tanto que a éste, e inmediatamente anterior, se le nombraba Jueves de Comadres o, alternadamente, Jueves Gordo o Jueves Lardero. Algunas veces se reconocen los tres jueves, e Lardero al final, en cuyo caso el Jueves de Compadres cae dos semanas antes de la media antes del carnaval, en lugar de una semana y media [...]

«El que más se observa, de estos días, es el Jueves de Comadres. Muchas de las costumbres que se



«Niñoran». Cambio de mayordomía en la Delegación Xochimilco, México, D. F., 2 de febrero, 2002. © Dulce García González.

se denominarán como «*compare di fiore*» (compadre de las flores)

En Villanova Montelione dos o cuatro personas jóvenes del mismo o distinto sexo serán «*compari di fogo*» (compadre del fuego) cuando hagan una tradicional hoguera el día de San Juan; tomados de las manos cantarán y danzarán alrededor de la fogata.

En Villa Sebastiano se conoce como «*compare del fiume*» (compadre del río) a la relación de un muchacho y una chica entre los 10 y los 14 años de edad, que van a un río y ahí se dicen su mutua devoción y tomando sus manos derechas las sumergen por tres ocasiones; se considera que están comprometidos y el resultado esperado es que se casarán (Anderson, 1957, pp 44-45)

b) en España

A su vez, en su clásico estudio comparativo entre la cultura española y las americanas (en *Cultura y Conquista*), George McClelland Foster sistematiza así las celebraciones hispanas en torno a los «jueves de compadres», con una evidente complejidad

asocian tienen una considerable antigüedad. En el Madrid del siglo XVI se celebraba en el Prado una fiesta, y acudían grandes multitudes que hacían un día de campo a las orillas de Manzanares. Lope de Vega y otros dramaturgos de aquella época nos describen los sucesos de este día. Cor toda probabilidad, estos días fueron, originalmente, aquellos en que los verdaderos compadres y comadres se invitaban mutuamente a comer, por turnos, o se hacían presentes los unos a los otros. Pero en la actualidad, la norma común es la misma de las suertes de la víspera de Año Nuevo, cuando se forman parejas de compadres y comadres entre los jóvenes, en pequeñas tertulias, mediante el expediente de echar suertes, relación totalmente distinta de la de los verdaderos compadres, en el sentido de que, lejos de constituir una barrera para el matrimonio, es una forma común de acuerdo con la cual se puede iniciar el cortejo y realizar el matrimonio, en una sociedad que

guarda celosamente a sus muchachas adolescentes y a sus mujeres»

«Según se le observó, el Jueves Lardero es, simplemente, un día de festín. Los jóvenes hacen con frecuencia las inevitables 'colectas' de alimento entre sus amigos y vecinos, a veces pedido, a veces robado, antes de irse a la campiña a preparar su día de campo. El conocimiento popular acerca de los 'Tres Jueves' es, en ocasiones, confuso, y los días se pueden tomar en orden inverso, o uno o más de ellos quedar fuera de consideración. En Barco de Avila, por lo menos una vez el Jueves de Comadres surge a media cuaresma [...]» (Foster, 1985, pp 296-298)

Respecto a las festividades de Año Nuevo el propio Foster describe que:

«La costumbre tradicional española, que caracteriza de igual modo a las pequeñas aldeas y a la alta sociedad es la Celebración de la Lotería de la víspera de Año Nuevo, el 'matrimonio' o 'casamiento', según la suerte, de los asistentes a la fiesta. En el campo y entre la gente más humilde, esta costumbre se conoce como echar los años o echar los estrechos, mientras que en los círculos más elevados se le llama ampulosamente sorteo de damas y galanes. La norma es la misma en ambos casos. Los nombres de los asistentes se escriben en pedacitos de papel, se colocan en dos urnas diferentes, se revuelven y luego se sacan, dos cada vez, para formar las parejas. Estos 'casamientos' duran toda la tarde, o hasta la Epifanía, seis días después, cuando se puede efectuar otra reunión festiva» (Foster, op cit, pp 288-289).

En el citado *Diccionario de la Real Academia Española*, se especifica bajo la entrada de *estrecho* la definición: «El caballero respecto de la dama, o viceversa, cuando salían juntos al echar damas y galanes en los sorteos que por diversión era costumbre hacer por lo general la víspera de Reyes» Más aún, el precitado *Diccionario* especifica las siguientes acepciones en *jueves*: «de comadres. El penúltimo antes del carnaval [...] de compadres. El anterior al de comadres [...] gordo o lardero. El inmediato al carnaval»

En otra tesitura, en un divertido contexto iterario, Ana Rossetti describe de manera detallada la tradición del «jueves de compadres» en España:

«El pañuelo es como un actor con múltiples registros. Ha jugado los papeles de cómplice, mensajero, alcahuete, fetiche [...] Cuando las muchachas dejaban caer el pañuelo a la salida de la misa, éste era un cebo [para la víctima que lo levante]. Cuando lo ataban al balcón para avisar al amante, era un mensaje. Cuando se ataba en torno a las cintas de los bailes de compadres, era el casamentero. [...] En algunas novelas del padre Coloma y de Muñoz y Pabón los jueves de compadres actuaban como *deux ex machina* que precipitaban el encuentro del chico que busca chica en el desenlace previsto. [...] Como debo explicar en qué consiste un baile de compadres, me parece que, en vez de intentar reconstruir con otras palabras lo que está descrito por alguien que los conoció, es mejor limitarme a



Un camino más... Ecatepec, Estado de México, 2002. © Dulce García González.

copiar la cita que a mi me instruyera sobre los mismo y compartir así la misma fuente. Esto es lo que dice el padre Luis Coloma:

'Esta costumbre tan general en Andalucía el penúltimo jueves antes de Carnaval no es, a nuestro juicio, sino una vieja reminiscencia de los antiguos Estrechos -nombre conservado aún en algunas provincias- que se celebraban antes del día de Reyes. En la corte de Don Martín, rey de Aragón, se encuentra ya esta usanza, que estuvo muy en boga en los reinados de los Felipes III y IV, en que Lope de Vega, Moreto, Cervantes, Calderón, Góngora y, sobre todo, el mordaz Quevedo, compusieron graciosos Motes de Estrechos, de cuales se conservan algunos en la Biblioteca Nacional'

'Dos métodos suelen usarse para sacar los estrechos: tómanse una porción de cintas del mismo color, iguales en número al de parejas de compadres. Átanse estas cintas por la

mitad con un pañuelo y se reparten los cabos de un lado entre las señoras, y entre los caballeros los del otro. Desatado el pañuelo a una señal convenida, queda cada cinta uniendo a un caballero y a una señora, y establece entre ellos el vínculo del compadrazgo, siendo obligación del compadre regalar a la comadre el objeto indicado en un mote o versillo, sacado también a la suerte[...] Pasan luego las parejas recogiendo las cedulitas que indican el regalo, y báilase luego el Rigodón de Comadres, en que cada uno de éstos tiene por pareja a la comadre que la suerte le ha designado'.» (Rossetti, 1989, pp 89-93)

c) en Argentina

Por otra parte, en la región con tradición calchaquí del noroeste argentino, el folklorista Raúl Cortazar describió pormenorizadamente el «topamiento» de las comadres:



Un camino más... Autopista de Querétaro, México, 2003. © Dulce García González.

«Como es sabido, tal ceremonia se realiza el jueves inmediato anterior a la iniciación del Carnaval. El jueves precedente es el destinado a los compadres [...]»

«El día de la semana pareciera consagrado e inamovible. Su propio nombre, 'Jueves de compadres' [...] así lo está indicando. Pero en algunos pueblitos provincianos hacen caso omiso de esta circunstancia y lo celebran el domingo de carnaval y a veces [...] el miércoles siguiente.»

«En los topamientos se instituyen y se reconocen públicamente como compadres o comadres los padrinos o madrinas de criaturas nacidas en el curso de año, desde el carnaval anterior. Con frecuencia, sin embargo, no es preciso el acontecimiento real de la venida al mundo de un nuevo crío. Razones de mutuo afecto o propicia disposición para costear la fiesta pueden determinar a dos amigas a 'recibirse' de comadres en esta fecha solemne»

«En el mundillo pueblerino se aprovecha esta oportunidad para verificar rumores y suspicacias. En efecto, exista la creencia de que los novios no pueden padrinos o madrinas en un bautizo o casamiento, pues si aceptan no llegarán al matrimonio. Así pues, alguien insinúa intencionadamente que Fulanito y Menganita, cuyos recíprocos sentimientos o relaciones se quieren conocer, pueden ser padrino o madrina en el topamiento próximo. Si aceptan, toda la expectativa se desvanece, pero, si rehúsan, toman pie y comienzan las hablillas y comentarios del pueblo. Y nada digo del remolino de bromas, burlas, resentimientos y despechos que aquella actitud levanta en el grupo[...]»

«[...] convenido el lugar en que se levantarán los arcos, debajo de los cuales ha de verificarse el encuentro o topamiento, al que se llaman también tincunaco, palabra superviviente del quechua, pues Tinkunaky quiere decir

precisamente 'encontrarse, tropezar con alguno, darse encontrón'. [...] Hacia esos arcos convergen las comadres y sus respectivas comitivas, en animado grupo desde sus casas [...] Vienen ataviadas con las mejores galas, verdadera antología de las joyas y adornos [...] Las comadres lucen sus coronas de flores [...] Llega el momento culminante. Todo el concurso queda un momento suspenso. Al son de la música, llevando muy discretamente el compás con paso rítmico o caminando naturalmente, se aproximan con pausa las comadres. Al encontrarse, se dan las manos, se abrazan y 'topan' las frentes. Intercambian las coronas de flores [...] Desde ese instante 'se reciben' de madrinas o padrinos y quedan consagrados compadres, con toda la hondura y trascendencia que esta afinidad supone. Se trata de un vínculo indestructible y por lo tanto vitalicio. Las participantes quedan consagradas desde entonces 'comadres de obligación'.

«El hecho se celebra con vidalitas de circunstancias, como la siguiente:

Todo el mundo canta,
Vidalitá,
¡viva la Comadre!
¡Velay qu'está linda,
vidalitá,
con tanto donaire! «

«El revuelo sube de punto. No se trata sólo de festejar a las comadres, sino también, y acaso principalmente, de echar mano de las frutas, roscas y quesos que adornan el arco. Las mismas coronas son presa codiciada. [...] después de exponer algunas variantes de dicha ceremonia en el norte de Argentina] Lo infaltable en todas las regiones es el baile y la reunión que sigue al topamiento. Inicianse debajo del mismo arco [...] La reunión propiamente dicha continúa en el lugar o habitación convenidos. Los preparativos la han dejado en condiciones de recibir a la concurrencia. Por lo común es la casa de una de las comadres hacia donde se dirige a participar en la fiesta, a saborear los ricos manjares preparados y a brindar reiteradamente con variadas bebidas.» (Cortazar, 1949, pp 137-146)

c) en Perú

También, el antropólogo Héctor Martínez describió en los Andes ceremonias similares en la comunidad de tradición quechua de Taraco:

«En el día de comadres o de compadres (Jueves antes y Jueves después de Carnavales, respectivamente), los ahijados o los compadres concurren a la casa de sus padrinos o compadres para alcanzarles (taripacuy) los regalos que les corresponden: bosta [excrementos de animales, especialmente vacunos y auquénidos como la llama, que se usa como combustible], quesos, huevos, arroz, fideos, productos vegetales, desollados [ovinos degollados] y hasta un torete, que se considera como correspondientes a los gastos efectuados por aquéllos en comidas y bebidas durante el matrimonio; y en el caso de los ahijados de bautizo, var con sus padres a recoger los regalos en vestidos que les corresponden; éstos también llevan algunos regalos para sus padrinos[...] Para este rito de



«Los placeres del Teresita». El cine Teresa, México, D. F., 2002. © Dulce García González.

‘Taripacuy’, alcanzar los regalos, concurren al son de los instrumentos mencionados [targas y pinquillos: instrumentos de viento, confeccionados de madera y caña, respectivamente, y tambores], bailando en grupo, engalanados muchas veces con serpentinas; llegados a la casa de los padrinos les ofrecen sus regalos y agradecimientos, para luego seguir danzando en compañía de sus padrinos, si éstos son indígenas, si son mestizos, después de estar algún rato en esos movimientos se retiran a sus estancias, aún cuando en ocasiones también los padrinos mestizos participan en esos bailes; en estas ocasiones, por lo común los padrinos únicamente les ofrecen algunas bebidas alcohólicas, les dan las gracias por sus regalos y los ‘despachan’.» (Martínez, 1963, pp 131-132).

d) en El Salvador

Finalmente, en su extenso estudio sobre el compadrazgo en El Salvador, el antropólogo y sacerdote Segundo Montes describe las «topadas de los cumpas (compadres)» en diversas comunidades indígenas de tradición náhuatl (pipiles), en el suroeste salvadoreño. Ahí existe la tradición de que dos poblados en su conjunto se dice que están encompadrados,

denominan a esta relación como «los cumpas»: «La gente dice que los pueblos son compadres porque los santos patronos de esos pueblos son compadres entre sí» (Montes, 1979, p 46) Para las fiestas de cada santo patrono, de acuerdo con el santoral, el poblado «cumpa» hace procesión, lo visita llevando a su santo patrono en andas y sosteniendo fiestas que llegan a durar tres días, donde las grandes comidas, los bailes y la bebida exagerada concluyen a los festejos. La denominación que se hace, al momento ritual en que las imágenes de los santos patronos compadres se encuentran, es la «topa de los cumpas» (Montes, *op cit*, p 45)

Algunas tradiciones del compadrazgo en México

Para nuestro país se ha afirmado que: «Uno de los compadrazgos más genuinos en México es el que se consume el 6 de enero al partir la tradicional rosca de reyes: aquel invitado que halle al muñeco oculto en el interior de la rosca automáticamente se transformará en compadre del anfitrión, con el compromiso de ‘levantar al Niño Dios’ el siguiente 2 de febrero, Día de la Calendaria [y costear un desayuno que por norma tradicional consiste en tamales]» (Romero, 1994, p 340)

Aquí, Salvador Novo, cronista de la Ciudad de México, con su acertada y excelente escritura, conocedor de la rica variedad de la cocina mexicana, preguntó: «¿Cuál es la prosapia: la hoja de servicio, el merecimiento de esta cuisine française tan ensalzada –con s y con z- que se erige en la dictadura universal de la gastronomía; y que, por lo que hace a nuestro tema, arraiga en México y en el siglo XIX [tiene] un prestigio que evidencian los Nuevos Libros de Cocina que aquí la propagan[...]?» (Novo, 2002, p 119)

Así, según las indagaciones de Novo: «desde hace dos siglos se parte la rosca de Reyes en México [...] costumbre que llegó de Francia a España y de allí pasó a México en el siglo XVIII, dónde se adoptó con entusiasmo y en el pueblo echó raíces Desde entonces se acostumbró acompañarla con la clásica tacita de chocolate a la usanza europea» Como dato curioso y un tanto perdido, Novo relata que la rosca además de una diminuta figura del Niño Jesús, llevaba dedales, sortijas y hasta habas ocultas dentro del cuerpo de la misma rosca. Quien al cortarla tropezaba con una sortija, pronto -se decía- contraería matrimonio; la dama que encontrara un dedal acabaría sus días «vistiendo santos» soltera... y cosiendo; el haba era signo de prosperidad y el Niño (que originalmente era de porcelana, antes de que el barato plástico se hiciera común) señalaba a quien, padrino o madrina de la rosca, se comprometía a «levantar al Niño» el siguiente dos de febrero, día de la Calendaria, y ser el anfitrión. Don Salvador Novo afirma que sobre el hallazgo de estas prendas había quienes optaban por tragarlas.

«En el lapso comprendido entre el 6 de enero y el 2 de febrero, los ‘padrinos’ del Niño Dios se encargaban de ‘levantar al niño’, costumbre que supone ‘vestir’ su imagen y depositarla en un pequeño canasto adornado con flores y, acompañado de el o los padrinos, llevarlo al templo a ‘oír misa’ y a ser bendecido. Para ello se le hace acompañar de velas que entonces son encendidas. Al concluir la misa, la imagen se entrega a los anfitriones de la cena que poco mas tarde se servirá en los hogares respectivos. Será ahí donde se deposite la imagen para permanecer todo el año» (Romero, *op cit*, p. 334)

Un fenómeno impresionante, en la Ciudad de México, es que nuevamente la «economía informal» ha hecho multiplicar las manufacturas artesanales que se ofrecen para «vestir» a las imágenes domésticas del «Niño Dios»

Más interesante era la fiesta donde ¡se podía acceder a una pareja!, como en los ejemplos internacionales ya citados; de tal manera que: «En la tradición que subsistió en los hogares [de la Ciudad de México] hasta principios del siglo XX, a la ceremonia de la cena [6 de enero] se invitaba preferentemente a los jóvenes en edad de casarse porque en la fiesta se comprometían mediante la ‘rifa de los compadres’, para la cual, en un gran sombrero de palma adornado con cintas de colores se depositaban papellitos con los nombres de los jóvenes y en una canasta los de las jovencitas. La merienda –que no cenaba iniciaba a las cinco de la tarde y los invitados eran recibidos por los anfitriones con un

obsequio, generalmente un pocillo de cerámica con golosinas. Una vez reunidos todos los invitados daba comienzo la 'rifa de los compadres', que consistía en agitar el sombrero y la canasta. Un joven extraía el nombre de una joven y viceversa nombrándose de inmediato compadres aunque no se hubiesen conocido anteriormente, compadrazgo ingenuo que con frecuencia conducía a la amistad y aún al matrimonio. Entonces se procedía a cortar la rosca [de Reyes]» (Romero, *op cit*, pp 330-332)

El compadrazgo «de jarro» o de cantina

En la literatura, además de consignar los usos amorosos de los que puede ser cómplice la relación del compadrazgo, también se han registrado algunas formas del compadrazgo que se establece entre amigos que gustan de relacionarse en reuniones etílicas de camaradería.

También se han denominado a estas formas lúdicas como «compadrazgo de cantina»

Se dice que la palabra *cantina*, en etimología latina, indica la ubicación arquitectónica en la esquina de una edificación. En la definición de las cantinas, con galante prosa, Don Artemio del Valle-Arizpe, también cronista de la Ciudad de México, afirmó: «Como existían [...] lugares excelentes para comer bien, también los había superiores para el buen beber. Sitios elegantes y cómodos, tanto para las personas ricas como para la bohemia limpia que gustaba de mojar la palabra con el vino caro, lugares de poco más o menos para los que no tenían mucho dinero con qué darle placer a su vicio o a su gusto» (Valle-Arizpe, 1980, p. 501).

En este contexto, se expresa la divertida y alburera literatura de Armando Jiménez (famoso autor del «gallito inglés» y parroquiano celebrado, hasta fotográficamente, en la cantina «La Jalisciense» de San Agustín de las Cuevas, Tlalpan), quien en su ya clásico libro *Picardía Mexicana* nos ilustra con el siguiente diálogo:

- ¿Quiere usted [...] conferirme el honor de ser mi comadre de cascarón?
 - Qué, ¿vamos a bautizar un niño? ¿Y por qué de cascarón?
 - En las cantinas, generalmente en las cantinas -me explicó-, adquieren compadrazgo de cascarón dos personas por el simple hecho de tomar una copa de licor o un vaso de cerveza, entrelazando los brazos ambas personas, a lo cual le llaman hacer un cruzado.
 - ¡Claro que me gustaría ser comadre del distinguido señor [...]! « (Jiménez, 1963, p. 109).

Véase, también, en el extenso estudio sobre el pulque de Raúl Guerrero (1985), la ilustración primera (previa a la página 181), donde se muestran diversos jarros de barro populares para tomar pulque. Ahí se aclara, en el pie de foto, que se muestra: «De derecha a izquierda, el [jarro] de compadres integrado por tres recipientes que forman uno solo 'mediante tubos comunicantes' [...]». Es decir, el mencionado recipiente de alfarería tradicional utiliza un ingenioso mecanismo de expansión equitativa; para demostrar, simbólicamente, que la unión entre los compadres distribuye una muy compartida relación social, así como



Teatro Callejaro «Foto estudio Mattapeste». Festival del Centro Histórico. Zócalo de la Ciudad de México 2002. © Dulce García González.

la ubicación física, del líquido ritual, está difundida uniformemente.

La antropóloga Jean Isbell, en la comunidad de tradición quechua en Chuschi, Perú, describe: «Inclusive se marcaba con relaciones de compadrazgo eventos tales como fiestas y jarras para fermentar. [...] donde las mazorcas de maíz doble se llaman awrama (aurama). La palabra también significa el acto de tomar de pares de vasos dobles o de dos vasos. La pareja que toma estos vasos se llama yanantin. [...] Yanantin significa entidades iguales en una relación de espejo [...] (Isbell, 1980, p 218) Además de ser similar a la relación mesoamericana llamada «compadrazgo de fruta cuata». Es decir: el compadrazgo sustentado principalmente en sectores campesinos que se origina cuando por azar en la recolección o en la cosecha, se encuentra un ejemplar botánico donde se unan dos frutas en un solo cuerpo; a partir de ese momento, las personas presentes se denominan y se tratan como compadres. Llama la atención que también existen en el área cultural andina recipientes dobles de cerámica, que también funcionan como vasos comunicantes, para tomar *chicha* (licor de maíz) desde la alfarería de la época prehispánica.

Hugo Nutini y Bell (*op cit*, pp 196-197), en su extensa tipología sobre las formas

de compadrazgo en la población de tradición náhuatl de Santa María Belén Atzitzimitlán, Tlaxcala, consignan:

«El compadrazgo de jícara o jarrito [es...] un compadrazgo de poca mota en Belén. Esencialmente, la relación es una variedad de compadrazgo de amistad, pero se contrae conforme a circunstancias especiales, por lo que los participantes de ella tienen un nombre para el compadrazgo, al cual hemos clasificado como un tipo separado. Hablando en términos estrictos, el compadrazgo de jícara o jarrito cobra vida 'por estreno de un jarro o cuando amigos toman pulque en una jícara nueva', pero por extensión la relación de compadrazgo se contrae básicamente entre compañeros de bebida. Las gentes se vuelven compadres de jícara o jarrito cuando habitualmente beben juntas, sea pública o privadamente, en fiestas sociales o religiosas celebradas en Belén o fuera de la población. La relación de compadrazgo de jícara o jarrito se establece de modo tradicional y formal, y los compadres se vinculan por medio de lazos específicos [posteriormente pueden hacerse formalmente compadres sobre la base de algún rito sacramental católico...]»

Colofón: rimas al Compadrazgo

Por último, queremos recordar que acompañando a los dulces tradicionales que se hacían durante el siglo XVII en el Convento novohispano de San Jerónimo, la insigne sor Juana Inés de la Cruz aderezó con versos a los dulces conventuales denominados «pastillas de boca» y unos guantes de olor, que regalara a un compadre.

Como lo describió la historiadora Mónica Lavín: «*Tan poéticos los nombres como la pluma que los parió. Sensualidad en el obsequio que alude al cuerpo y lo halaga con sabores mientras las palabras son regalo para la inteligencia: boca[...] y mano se rinden a pastillas [...] y guantes que las acarician*» (Lavín, 2000, p 19)

Así, queremos finalizar con el homenaje imprescindible al compadrazgo, legado por la célebre «décima musa», en el siguiente verso:

«Si el regalaros me toca
por Compadre, así se hará;
pero el regalo será
tan solamente de boca.
Mas, con todo, me provoca
a mí el cariño también,
a que vuestras manos den
de mi voluntad un rasgo,
porque nuestro compadrazgo
a todos les huele bien»

Bibliografía:

ANDERSON, Gallatin

1957 «IL Comparaggio: The Italian Godparenthood Complex», *Southwestern Journal of Anthropology*, University of New Mexico, Vol. XIII, pp 32-53.

BERRUECOS, Luis

1976 *El compadrazgo en América Latina. Análisis antropológico de 106 casos*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

BROSA Rocabert, Pedro

2000 *Creencias y ritos del misterio cristiano*, Barcelona, Editorial Herder.

CORTAZAR, Augusto Raúl

1949 *El Carnaval en el folklore calchaquí. Con una breve exposición sobre la teoría y la práctica del método folklórico integral*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

CUADRIELLO Jaime

2000 «Los compadres en el carnaval», *Rev. Saber Ver*, México, Año 2, N° 7, mayo-junio, pp 46-48.

FOSTER, George

1985 *Cultura y Conquista. La herencia española de América*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

FRAZER, James

1982 *La Rama Dorada. Magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica.

SALVÁN,

2003 *178° Calendario del Más Antiguo...*, para el año bisesto de 2004, México, Librería y Ediciones Murguía.

SUERRERO, Raúl

1985 *El pulque*, México, Joaquín Mortiz / INAH.

INSTITUTO de Investigaciones Sociales

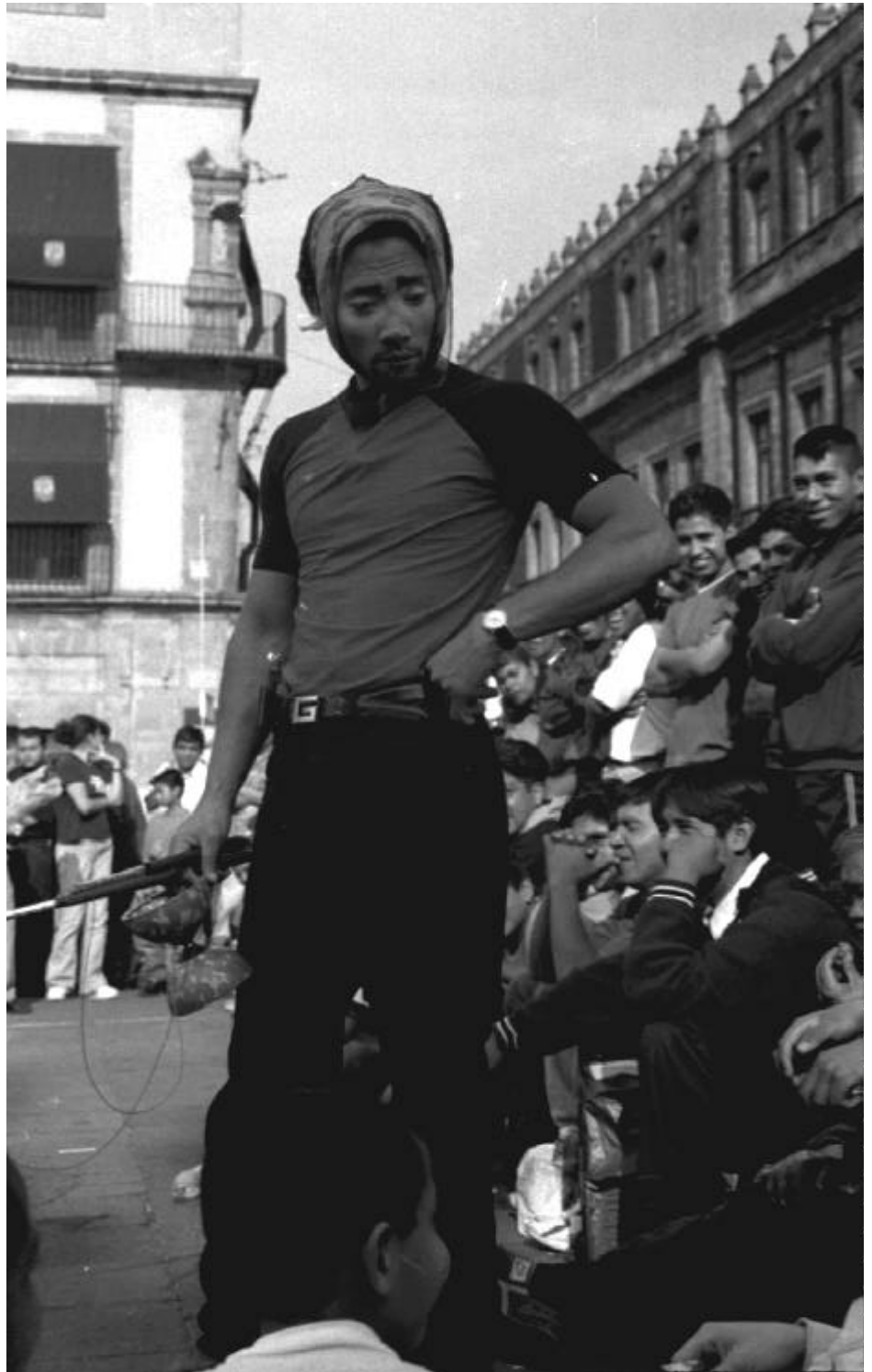
1969 *Los Calendarios de México*, tres tomos, México, UNAM.

SBELL, Billie Jean

1980 «Estructura del parentesco y del matrimonio», en: *Parentesco y matrimonio en los Andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp 207-245.

JIMÉNEZ, A.,

1963 *Picardía Mexicana*, México, Libro Mex Editores.



Oficios callejeros. «Acróbata callejero». Zócalo de la Ciudad de México, 2001. © Dulce García González.

LAVÍN, Mónica

2000 «Sor Juana en la Cocina», en: *Cocina virreinal novohispana*, tomo IV, México, Cíolo, pp 19-20.

MARTÍNEZ, Héctor

1963 «Compadrazgo en una comunidad indígena altiplánica», *América Indígena*, Vol. XXIII, N° 2, pp 127-139.

MONTES, Segundo

1979 *El Compadrazgo. Una estructura de poder en El Salvador*, San Salvador, Universidad Centroamericana, UCA.

NOVO, Salvador

2002 *Cocina mexicana. Historia gastronómica de la Ciudad de México*, México, Editorial Porrúa.

NUTINI, Hugo y Betty BELL

1989 *Parentesco Ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*, México, Fondo de Cultura Económica.

PARADA, Enrique

1986 «Acerca de compadres y compitas», *Revista del Consumidor*, Instituto Nacional del Consumidor, México, N° 109, marzo, pp 8-10.

PROFECO (Procuraduría Federal del Consumidor)

2003 y 2004 *Calendario*, México.

REAL Academia Española

2001 *Diccionario de la Lengua Española*, vigésima segunda edición, Madrid.

ROMERO, Héctor

1994 «Calendario de Fiestas y Ferias», en: *Enciclopedia temática de la Delegación Cuauhtémoc*, tomo II, México, Departamento del Distrito Federal.

ROSSETTI, Ana

1989 *Prendas íntimas. El tejido de la seducción*, Madrid, Espasa / Calpe.

TYLOR, Edward

1861 *Anahuac or Mexico and The Mexicans, Ancient and Modern*, London, Longmans.

VALLE-Arizpe, Artemio del

1980 *Calle vieja y calle nueva*, México, Diana.

Las leyendas y la memoria histórica de un pueblo

Maestra Erika Corona

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA-INAH
erika_coronado@hotmail.com



Noche Mexicana. Zócalo de la Ciudad de México, 2003. © Dulce García González.

El objetivo de este trabajo es analizar cómo las leyendas van conformando parte de la memoria histórica de una comunidad, además de entender su identidad tradicional y la manera en que se forman las relaciones políticas, económicas y sociales con las demás comunidades.

Todo ello pude observarlo durante mi estancia en la comunidad de San Miguel Xochitecatitla. Con el fin de estudiar las relaciones de producción campesinas para desarrollar mi tesis de licenciatura, de 1991 a 1994. Recopilé información social, económica y política de la comunidad. En esta época pude apreciar la importancia de las relaciones sociales de una comunidad y el fortalecimiento de sus relaciones políticas y económicas, así como el uso de sus conocimientos tradicionales dentro de la producción agrícola y lo significativo de la preservación de sus conocimientos agrícolas a partir de la tradición oral.

Xochitecatitla es una comunidad que aunque está inserta en el sistema capitalista actual en cuanto a su relación mercantil, aún en la actualidad sigue trabajando a partir de la técnica tradicional de los camellones (técnica de producción similar a las chinampas). Esta clase de trabajo permite a la comunidad mejorar el tiempo de producción, así como tener productos de buena calidad a menor costo, además de conservar su ecosistema, al mismo tiempo es una forma de proteger sus espacios naturales.

Es a partir de este análisis cuando empecé a darme cuenta de la importancia social y económica que tiene la tradición oral, no solamente permite guardar los conocimientos de producción y las técnicas de trabajo de la tierra de generación en generación, sino que también cohesiona a la comunidad y fortalece su identidad a través de sus tradiciones y costumbres.

Una parte importante de su identidad histórica recae en las leyendas, que permiten a los adultos unir los lazos con las nuevas generaciones y preservar una parte de su identidad mesoamericana, asimismo justifican las relaciones sociales con las otras comunidades de la región y protegen su territorio, pues por ellas se pueden comprender las relaciones que establece esta comunidad con los demás pueblos.

San Miguel Xochitecatitla es un pueblo horticultor situado al suroeste del estado de Tlaxcala, colinda al oeste con el cerro de la Malinche y al este con la capital de Puebla, en sus límites pasa el río Atoyac. Esta comunidad es considerada como uno de los mejores productores de la región y cuenta con una fuerte presencia mesoamericana, ya que en el cerro que lo protege encontramos unas pirámides, que forman parte importante de su historia y de la protección e identidad del pueblo.

Es así como se explica que una de las leyendas más importantes de la comunidad sea de origen prehispánico y esté estrechamente vinculada con las zonas de producción y al río que protege y abastece a la comunidad. Se refiere a una mujer muy bella, que era vista por la zona arqueológica y el río y se presenta como la protectora de la comunidad su nombre es el mismo de la comunidad Xochitecatl.

Los habitantes más ancianos de la comunidad la llaman como sus abuelos la llamaban, la reina Xochitecatl, y se encargan de contar la leyenda a sus nietos y, en general, a los niños de todo el pueblo. Curiosamente los únicos que la han visto son los hombres y dicen que la ven en forma de una bella mujer vestida de rojo, algunas veces de blanco y lavando la ropa en el (meyal), lugar localizado cerca de la zona arqueológica del cerro, pero casi nadie se le acercaba por el miedo y respeto que causa su presencia, hace 80 años que no la han visto y la leyenda dice que porque la reina ya estaba cansada de que los hombres la vieran y decidió irse a Xochimilco

Algunos hombres cuentan que la encontraron en Xochimilco y que le pidieron que regresara, ella pidió a cambio un niño de la comunidad para dejarlo que tomara sus posesiones en esta zona, así ella regresaría a San Miguel, a la gente no le gustó la proposición y nunca más la volvieron a ver.

Esta leyenda refleja la importancia de la mujer en Xochitecatitla y de su presencia dentro de las relaciones de producción ya que el pueblo siempre a tenido una fuerte presencia agrícola en esta región por su gran capacidad de producción hortícola y no hay que olvidar que la mujer desde la época prehispánica ha estado vinculada tanto con la fertilidad como con el trabajo agrícola.

Curiosamente en las últimas excavaciones que se realizaron en Xochitecatitla se encontraron figuras de mujeres con vientres abultados y con hendiduras rasgos específicos de fertilidad que pueden definir la importancia de la región en cuanto a la producción agrícola.

Además la misma leyenda nos deja ver las relaciones de competencia que hay entre las diversas comunidades, ya que curiosamente la reina se fue a vivir a Xochimilco, una de las comunidades agrícolas más importantes y que colinda con la Ciudad de México, además siempre se ha presentado como una de las principales competidoras de Xochitecatitla en cuanto a la distribución y comercialización del producto, ya que ambas comunidades distribuyen sus productos hacia el Distrito Federal. Además, es curioso observar cómo las dos comunidades siguen trabajando con las técnicas tradicionales de producción como los camellones y la chinampas (en el caso de Xochimilco)

Una de las historias más viejas de la reina Xochitecatl cuenta que vivía en el cerro y constantemente bajaba a lavar su ropa al río y del otro lado siempre la observaba el príncipe Tenanyecatl (Comunidad cercana a San Miguel y también importante dentro de la tradición agrícola), quien se enamoró de la belleza de la mujer y le pidió que se casara con él, ella lo aceptó con la condición de pasarla al otro lado del río, él aceptó y la cargó; durante el trayecto ella se transformó en serpiente, lo que hizo que el príncipe la abandonara y nunca se supiera de él.

Lo curioso es que ambos nombres corresponden a sitios arqueológicos importantes en el desarrollo histórico de la región, tal vez forman parte de una confederación cuya historia se expresa hoy por hoy a través del mito.

Durante la mayoría de las historias la mujer está sola, lo que refuerza la importancia de la comunidad dentro de las relaciones productivas de la región y siempre se encuentra en el cerro o en el río, dos de los espacios ecológicos más importantes que tiene la comunidad para la producción agrícola, ya que el cerro protege a Xochitecatitla de las heladas y vientos, y el río, aunque esta en la actualidad muy contaminado, produce humedad que fortalece

a calidad del suelo. Estas historias se difunden a las comunidades cercanas con el fin de fortalecer los lazos históricos y preservar la identidad tradicional regional.

No debemos olvidar que para la gente de la comunidad el cerro representa un lugar estratégico geográficamente, ya que protege a la comunidad; además es importante para toda la región, pues muchas comunidades van ahí para celebrar sus actividades religiosas, una de las más importantes es la de la Santa Cruz, la gente sube en procesión a dejar la cruz en una de las pirámides de la zona arqueológica con el fin de evitar los malos tiempos o una mala cosecha. Considero que esta tradición liga de alguna manera al sitio arqueológico con la imagen de Quetzalcoatl.

Otra de las leyendas importantes de la comunidad se vincula con la religión católica y con su identidad mestiza y está directamente relacionada con el patrón de la comunidad, San Miguel Arcángel, el nombre completo de la comunidad es San Miguel Xochitecatitla.

Aunque en esta región hay un santuario especial para santo patrón, en la comunidad de San Miguel el milagro, situada a varios kilómetros de Xochitecatitla, la gente acude al santuario más para arreglar los problemas de salud y resolver asuntos familiares, también está asociado a las peticiones de fertilidad reproductiva de la mujer o el abandono de la soltería. Es común encontrar en su capa los milagros que ha realizado y en su fiesta la gente hace peregrinaciones por todo el estado, pues es uno de los santos más importantes de la región.

El santo de Xochitecatitla a diferencia del de la comunidad del milagro está más ligado a la situación agrícola, la fertilidad de la tierra y los ciclos de cosecha, generalmente está rodeado de flores todo el año y cuando la producción es mala lo sacan al campo, con cuetes y flores, la misa se efectúa al exterior, e llaman «misa de rogación».

El santo no sólo fortalece la identidad católica de la comunidad, sino que desarrolla vínculos con las demás comunidades y es común observar en los días de su fiesta a gente de comunidades vecinas para pedirle buena cosecha y buena venta de sus productos.

Una de las leyendas dice que una vez la comunidad sacó al santo a nativitas (municipio de esa región en Tlaxcala), con el fin de participar en las fiestas patronales (se acostumbra todo los años) y la gente cantaba y rezaba, tocaban música y lanzaban cuetes como se acostumbra en estos casos, al llegar a las afueras de la comunidad el santo pesó demasiado, los hombres del pueblo se juntaron para poder cargarlo y no pudieron, uno de los ancianos empezó a decir que el santo no quería salir y lo regresaron al pueblo, y en la actualidad es uno de los pocos santos que no va a ninguna fiesta de la región, si la gente quiere verlo pueden hacerlo en San Miguel.

Esto marca la diferencia que tiene el pueblo con las otras comunidades y permite fortalecer la importancia religiosa de Xochitecatitla para la comunidad del milagro.

La celebración de San Miguel está muy vinculada con la agricultura, la gente cuenta que si la celebración del pueblo no es lo suficientemente importante el santo no sale a bendecir el cultivo y la producción es mala, así que por lo general la fiesta patronal es fastuosa y es de las más reconocidas en la zona.



«Vicente, interprete del grupo *Son de maíz*». Delegación Xochimilco, México, D. F., 2003.
© Dulce García González.

Dura tres días, pero todo el mes de septiembre y octubre se realizan misas y coopera todo el pueblo, por lo general las fiestas reflejan el prestigio que goza la familia de la comunidad, aunque la mayoría de las veces no es el gasto lo que le da prestigio a la familia, sino la presencia comunitaria consecuente del prestigio social que se goza dentro del pueblo.

Generalmente el Santo sale a los campos de cultivo para bendecir la producción, si no lo hace hay la firme creencia de que la producción va a salir mal.

También es común que lo lleven al cerro, pues con esto se garantizan la protección de la cosecha, suelen hacerlo en mayo cuando va a empezar la época de vientos y es una forma de proteger la producción.

Podemos observar cómo las dos leyendas están ligadas directamente a la zona arqueológica y la producción agrícola, parte importante de la vida cotidiana del pueblo. Su conocimiento permite a la gente del pueblo interpretaciones ideológicas tanto de sus mitos como de su uso ritual, que suelen estar estrechamente vinculadas con su ciclo agrícola; es decir, con las bases tradicionales que perduran y que hacen que

se sigan fortaleciendo los lazos políticos y económicos de toda la región. Aunque fue una zona dominada por la identidad española, quedan reminiscencias de lo que fue su gran cultura, ello se refleja a partir de su propia vida cotidiana, su producción y principalmente sus costumbres, así como su tradición oral

Bibliografía:

- Toledo, Víctor Manuel
1990 Etnología e indianidad, serie imágenes México, D.F., pp 12-22.
Villanueva Peredo, Placido
1991 Chinampería en Xochimilco, ENAH, tesis, México, D.F.
Wilken Gene, C., Drained-Field
1969 Agriculture and Intensive Farming System in Tlaxcala, México, the geographical review, Vol 59, no 2, pp 215-241
Palerm, Ángel
1973 Obras hidráulicas prehispánicas, SEP-INAH, México, pp 246.
Corona Sánchez, Eduardo
1985 Los Agroecosistemas tradicionales como alternativa de desarrollo, Boletín ECADUY, Vol. 12, No. 72, Mérida, Yucatán, México, pp 1926.



Un camino más... Ecatepec, Estado de México, 2002. © Dulce García González.

NOVEDADES EDITORIALES



Teatro callejero «Foto estudio Mattapeste». Festival del Centro Histórico. Zócalo de la Ciudad de México, 2002. © Dulce García González.

Política, casas y fiestas en el entorno urbano del Distrito Federal. Siglos XVIII-XIX

Verónica Zárate Toscano (Coordinadora)

Instituto Mora, 2003, 211 pp. (Historia social y cultural)

El libro se compone de tres ensayos que se encaminan a proponer una explicación sobre las relaciones entre la Ciudad de México de los siglos XVIII y XIX, y su entorno más cercano, es decir, las poblaciones que la rodeaban, las cuales formaban parte del Distrito Federal. En la primera parte, «Viejas y nuevas formas de organización administrativa en el Distrito Federal. El caso de las obras públicas en la municipalidad de Tlalpan 1824-1903», Regina Hernández Franyuti aborda, a lo largo del primer siglo de vida del México independiente, cómo la inestabilidad política y los constantes cambios de regímenes influyeron en la conformación territorial de la capital, y visualiza el microcosmos de Tlalpan.

En la segunda parte, «Casas y formas de vida en los alrededores 1750-1850», Ana Lau Jaiven analiza algunas de las formas más comunes de construcción, de uso y tenencia de las casas-habitación tanto en la Ciudad de México como en sus alrededores, haciendo hincapié en las relaciones que se establecían entre el territorio urbano y el rural a partir de la organización espacial de las casas. En la tercera y última parte, «Las conmemoraciones septembrinas en las Ciudad de México y su entorno en el siglo XIX», Verónica Zárate Toscano destaca la utilización de la ciudad y las poblaciones aledañas como escenarios en los que se efectuaban ceremonias públicas. Los gobiernos buscaban construir la memoria histórica del país presentando un rostro de unidad nacional. Con pocos o muchos recursos, las fiestas se realizaban tanto en la Ciudad de México como en los pueblos que conformaban el Distrito Federal. (cuarta de forros)

30 años de Antropología e Historia en el Noroeste de México, 1973-2003

Conaculta-INAH, número 14. (Colección Noroeste de México), 199 pp.

A 30 años de su fundación, el Centro INAH Sonora ha consolidado las diferentes áreas de su quehacer sustantivo.

En las páginas de la Revista *Noroeste de México* se ha documentado el conocimiento histórico, arqueológico de esta vasta zona del territorio nacional.

La Revista ha convocado por años a estudiosos y académicos, para que den a conocer sus avances de investigación. Gracias a esta convocatoria se ha establecido un espacio de debate y diálogo fraternal que ha facilitado el conocimiento y el intercambio de ideas y saberes. Por ello, en esta publicación del 30 aniversario se refleja la gran variedad de aportaciones que nos dan una clara idea de los avances logrados.

Por otra parte, la comunidad de lectores, tanto académicos como aficionados, esperan con ansias la edición de la revista, ya que su lectura obligada ha contribuido a la creación de grupos interesados en el conocimiento de su propia historia y cultura regional.

Finalmente, me siento complacido por haber contribuido en alguna forma a la realización de este esfuerzo editorial y felicito a los investigadores participantes por sus interesantes y novedosas contribuciones, que fomentan no sólo la curiosidad científica, sino el diálogo permanente con la sociedad. (Fernando Tapia Grijalva)



Celebrando la llegada de los Zapatistas en el Deportivo Xochimilco, México, D. F., 2001. © Dulce García González.

La Flota de la Nueva España 1630-1631. Vicisitudes y naufragios

Flor Trejo Rivera (coordinadora)

Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003, 415 pp.

En el otoño de 1631 llegó a oídos del virrey de la Nueva España la noticia del infortunio de la flota comandada por el almirante Manuel Serrano cuando se dirigía a Cuba: la nave capitana *Santa Teresa* y la almiranta *Nuestra Señora del Juncal*, ésta con cargamento y tripulación muy importantes, no resistieron una tempestad.

Los testimonios de los sobrevivientes dan fe del exiguo vigor de algunas embarcaciones ante la furia combinada del mar y el viento. Sin embargo, el que las naves insignia hubieran sucumbido y las menores resistido desató una vehemente polémica en aquel tiempo.

En este naufragio se hace patente la incompetencia de las reglas de tráfico marino de esos entonces pero, en un sentido más amplio, también se reflejan las contradicciones que existían en la sociedad. Desde esta perspectiva se busca despejar las incógnitas que emergieron tras el estudio del final fatídico de estas embarcaciones.

Con ayuda de disciplinas como la historia y la arqueología subacuática, en este libro se intenta dilucidar el complejo significado de un barco —entendido éste como un universo reducido, la réplica de un ámbito terrestre en los tabloneros de un navío— con el propósito de sacar a la luz una gesta guardada en las hebras de tinta de cientos de expedientes. (cuarta de forros)

REVISTAS ACADÉMICAS

Boletín Archivo Histórico del Agua

Nueva Época

Año 8, mayo-agosto 2003, número 24.

El *Boletín Archivo Histórico del Agua* presenta una serie de investigaciones que permiten entender el uso y aprovechamiento del agua en México. Mario Méndez escribe no solamente acerca de la situación que enfrenta el planeta sino también sobre las medidas necesarias para el cuidado y la conservación del agua en el globo; Patricia Méndez presenta la conformación del Palacio de las Aguas en Buenos Aires; Diana Birrichagga analiza el abastecimiento del agua potable en Puebla, así como el uso y la construcción de cañerías entre 1855 y 1882 en dicho estado; Lourdes Romero nos muestra las legislaciones que sobre el agua de los años 1926, 1934 y 1936 se aplicaron en la región lagunera, donde los ejidatarios, pequeños propietarios, usuarios de zonas federales y municipios urbanos tuvieron relevancia importante; Karl M. Helbig escrito en 1959, dirigido a geógrafos alemanes, que trata sobre el proceso histórico de la desecación del lago de Chapala, amén de las posturas de autores a favor y en contra de la desecación. **(Presentación)**



Bailarines de *Break Dance* en el Zócalo de la Ciudad de México, 2002. © Dulce García González.

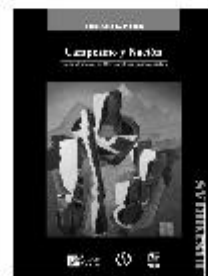
Lakamha'

Boletín informativo del Museo y zona Arqueológica de Palenque

Año 2, número 8, Julio-septiembre, 2003. 16 pp.

Este número del boletín tiene una significación especial, ya que incluye un artículo del doctor Robert L. Rands, destacado arqueólogo que ha consagrado su vida profesional a uno de los temas más complejos dentro de los estudios de Palenque: el análisis de sus restos cerámicos. Su artículo se titula *La cerámica y los entierros en la época de Pakal* y en él describe los contextos funerarios y las características principales de las vasijas de la fase Otolum que, de acuerdo con sus estimaciones cronológicas, fueron producidas entre los años 600 y 700 después de Cristo, es decir, durante la centuria que comprendió el reinado del gobernante palenquero K'inich Janaab' Pakal II (615-683 d.C.). A través de su trabajo, nuestros lectores podrán apreciar la importancia que tiene el estudio de los restos cerámicos para la comprensión integral de la antigua sociedad palenquera.

El segundo artículo de este número también incide en el estudio de las cerámicas prehispánicas chiapanecas: *Comentarios acerca de la función de las Vasijas con Tres Picos de Chiapa de Corzo*, del arqueólogo Eliseo Linares, quien es investigador adscrito al Centro INAH, Chiapas. Su trabajo ofrece nuevas ideas acerca del uso que tuvieron tales vasijas, habitualmente definidas como quemadores de incienso. Aunque Linares acepta que las vasijas de tres picos más pequeñas pudieron tener esa función, considera que las de grandes dimensiones podrían haber sido empleadas como anafres. **(editorial)**



Campesino y Nación
La construcción de México
y Perú poscoloniales
Florencia E. Mallon
CIESAS/COLMICH/COLSAN
2003



Multiculturalismo,
interculturalidad y educación
Una aproximación antropológica
Gunter Dietz
CIESAS/UNIVERSIDAD DE GRANADA
2003



Desastres agrícolas en México
catálogo histórico Tomo 1
Épocas prehispánica y colonial (958-1822)
Virginia Gavita Acosta
Juan Manuel Pérez Zecullos
América Molina del Villar
CIESAS/ICE
2003

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

PRESENTACIONES EDITORIALES

La Flota de la Nueva España 1630-1631. Vicisitudes y naufragios

FLOR TREJO RIVERA (COORDINADORA)

Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003, 415 pp

Presentadores:

Pilar Luna Erreguerena. Subdirección de Arqueología Subacuática-INAH

Flor de María Trejo Rivera. Subdirección de Arqueología Subacuática-INAH

Johnanna von Grafenstein. Instituto Mora

Gustavo Vargas. Escuela Nacional de Antropología e Historia

Moderadora:

Ludith Hernández. Centro INAH Veracruz

18 marzo a las 19:00 horas

Museo Nacional de Antropología e Historia

Auditorio Fray Bernardino de Sahagún



Concheros. Zócalo de la Ciudad de México, 2002. © Dulce García González.

RESEÑAS



Peregrino en la Basílica de Guadalupe. México, D. F., 12 de diciembre, 2002.

© Dulce García González.

LIBROS

POBREZA Y CUIDADO INFANTIL EN EL ÁREA METROPOLITANA

Iñigo Aguilar Medina, María Sara Molinari, María Luisa Acevedo y Luz María Brunt

MÉXICO, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO. 2003.

MARÍA JOSÉ RODRÍGUEZ-SHADOW

Se trata de un libro que tiene como objetivo analizar las condiciones de vida de la población femenina de bajos ingresos, examinar la manera en la que se conforman los grupos domésticos, su estructura y organización. Se enfoca específicamente en el examen de las estrategias que se emplean en el cuidado de los menores e investigar y evaluar el papel que desempeñan las instituciones dedicadas a este mismo objetivo.

Esta obra comprende un total de 221 páginas, a través de las cuales el maestro Iñigo Aguilar y las antropólogas María Sara Molinari, María Luisa Acevedo y Luz María Brunt, adscritas a la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH, ofrecen al lector los esfuerzos exitosamente coordinados de investigación y análisis de una realidad social que, aunque a algunos parezca un tema menor, es en verdad un asunto de importancia capital. En su estudio la preocupación principal la constituye el examen de las formas en las que las generaciones de renuevo son cuidadas y educadas, esto es, se trata de la futura población de México, en este caso del área metropolitana. Empero sus esfuerzos, se concentran en el estudio de los grupos más desfavorecidos.

Esta obra se compone de un prólogo y dos bloques. El proemio fue escrito por el maestro Carlos Arteaga, director de la Escuela Nacional de Trabajo Social de la UNAM. El primer bloque consta de cuatro apartados y una sección de conclusiones; el primer apartado se dedica a «El cuidado infantil,» allí se hacen explícitos importantes planteamientos tales como los antecedentes, se define el problema de estudio, los objetivos de la investigación, la metodología y los resultados esperados; en el segundo que, se refiere a «Medio ambiente y población» se describen las características del espacio estudiado, las particularidades de la muestra, se habla de los servicios que dispone el área investigada, se examinan las particularidades de los grupos familiares, se registran los rasgos asociados a las mujeres que participan en la investigación y por supuesto, los niños; se dedica una sección especial a describir las estrategias que emplean las madres en el cuidado

infantil, esto es, examinan las prácticas de crianza que adoptan y entre las que se encuentra el uso de las guarderías.

En el tercer apartado se describen minuciosamente siete estudios de caso y se dedica una sección a destacar las conclusiones generales que se desprenden del análisis de los datos obtenidos a través de las entrevistas aplicadas a las mujeres; en el cuarto apartado las investigadoras se enfocan al examen de «El papel de las instituciones en el cuidado infantil», allí se destaca el escrupuloso trabajo de investigación que llevaron a cabo puesto que examinan y analizan las labores que desempeñan estos organismos, que poseen un papel trascendental en la vida de las madres en general y en especial en las que tienen un trabajo asalariado. Se incluye un apartado de conclusiones y entreverados tres cuadros.

En el segundo bloque se anexa lo que las autoras denominan apéndices, hay dos, uno se relaciona con la descripción de los «Estudios de área», presenta a las y los lectores una imagen del espacio en el que se desenvuelve la vida cotidiana y las experiencias vitales de sus sujetos de estudio; en el segundo apéndice se presentan los «resultados de la encuesta» y se anexa la bibliografía.

La obra que reseño forma parte de esa corriente de estudios que se enfocan en el análisis de la vida cotidiana, destacando el importante, aunque poco valorado, desde mi muy particular perspectiva, trabajo que las mujeres llevan a cabo en el ámbito doméstico, se resalta el papel que desempeña la tradición al asignar a las mujeres la atención del hogar y el cuidado de los infantes y la forma en que esta división sexual condiciona el desarrollo femenino en otros ámbitos.

Las autoras, aunque no consideren feminista su investigación plantean que la sociedad entera debe intervenir en la solución del problema que enfrentan las mujeres pobres ante la necesidad que tienen de integrarse al mercado de trabajo y simultáneamente cuidar de sus hijos. Proponen que las diferentes instancias sociales –gobierno y

en relación con el cuidado de los niños, el papel y las funciones de las instituciones enfocadas en el cuidado de los infantes y una sección de conclusiones.

En la segunda se incluyen los apéndices con la información cualitativa, los estudios de área, los productos derivados de las encuestas y las historias de vida de madres de hijos pequeños. Estas historias de vida fueron recogidas con especial cuidado en enfocarse, sobre todo, en relación con las estrategias y los cuidados otorgados a los menores. Creo que uno de los mayores aciertos de las investigadoras fue su preocupación por la inclusión de las voces de las mujeres, así como la descripción de sus condiciones sociales y económicas de vida.

En la investigación que presentan las antropólogas puede observarse el gran cuidado que pusieron en los detalles y en el trabajo de campo tan metódico que realizaron.

Considero que *Pobreza y cuidado infantil en el área metropolitana* constituye una obra valiosa, su difusión resultará relevante tanto para los investigadores que deseen tener puntos de comparación en sus propias pesquisas, para estudiantes de Ciencias Sociales en general, un público interesado en los problemas sociales y las propuestas para resolverlos, pero también resultará útil a las autoridades, que se hallan al frente de las instituciones aludidas para que tengan en mente los resultados de esta investigación a la hora de la elaboración de estrategias de mejoramiento de los servicios comunitarios que ofrecer y valoren las deficiencias y los logros que han alcanzado en sus esfuerzos de apoyo a los sectores más marginados de la sociedad mexicana: las mujeres que desempeñan un trabajo asalariado simultáneamente a las labores domésticas y el cuidado de los niños.

Me congratulo de tener esta obra para su consulta, felicito a los investigadores por su trabajo de investigación tan meritorio y a la UNAM por su acierto de darlo a conocer.



Peregrinos en la Basílica de Guadalupe. México, D. F., 12 de diciembre, 2002. © Dulce García González.

empresarios- deben participar en la solución de este grave problema social. Esta investigación demuestra que, en muchas ocasiones, las estrategias de cuidado infantil que desarrollan las mujeres de escasos recursos resultan más eficaces que las ofrecidas institucionalmente: las redes informales, entre otras.

Una cuestión a destacar de esta obra es que en el segundo apéndice las investigadoras presentan los resultados cuantitativos de la investigación propiamente dicha, amén de la exposición de las estrategias de cuidado infantil adoptadas por las madres, la descripción del entorno socioeconómico en el que se desenvuelven las sujetas estudiadas, la revelación de varias historias de vida de las mujeres

MERCADOS, COMERCIO Y CONSULADOS DE NUEVA ESPAÑA EN EL SIGLO XVIII

Guillermina del Valle Pavón (Coord.)

MÉXICO, INSTITUTO MORA, 2003

EDGAR O. GUTIÉRREZ

Si en algo recae la importancia del libro que aquí se reseña es precisamente en el avance que logra sobre el conocimiento acerca de diversos actores institucionales, mecanismos y, sobre todo, del impacto social de eso que



Oficios callejeros. Plaza de Santo Domingo, «La Quesadillera». México, D. F., 2002. © Dulce García González.

solemos reconocer como mercado. No debe olvidarse que hasta hace relativamente pocos años se cuestionaba fuertemente el alcance social del mercado durante la época colonial. Se solía definir erróneamente a la Nueva España como una sociedad feudal o semifeudal y, por lo tanto, se señalaba como su principal característica la de haber tenido una fuerte economía de autoconsumo. Entonces, la autarquía era la pieza clave para entender dicha sociedad y, más particularmente, a su economía.

En términos generales, podría señalarse a la década de los años setenta del siglo pasado como la del inicio del derrumbe de la visión de la sociedad colonial autárquica. Circunstancia que muy pronto logró que ganaran terreno las investigaciones que tuvieron como objetivo estudiar los registros alcabalatorios, los diezmos, los precios del maíz o del trigo, y con ello se amplió cada vez más la utilización de conceptos como el de sociedad precapitalista o la de empresarios coloniales, entre muchas otras categorías que nos han mostrado una actividad económica colonial mucho más dinámica y compleja.

En el fondo de este avance intelectual se encuentra un desarrollo cuantitativo y cualitativo de los estudios de la historia económica relativos a la época colonial. Es en este camino que le damos la más grata bienvenida al libro colectivo *Mercaderes, comercio y consulados de la Nueva España en el siglo XVIII*. Fruto del trabajo de un seminario interinstitucional organizado en el Instituto Mora y cuyo objetivo fue integrar un conjunto de estudios relacionados con los mercaderes novohispanos en distintos espacios geográficos, integrados a partir de una visión de largo plazo que abarca desde 1680 a 1824.

El libro está integrado por 11 trabajos, con sus respectivos autores. Organizados, como dice en su introducción, a partir de cuatro aspectos considerados como relevantes para esta historia del comercio / los comerciantes novohispanos, a saber: 1) las inversiones y la situación de los mercaderes de la Ciudad de México a la llegada de la dinastía borbónica, 2) las reformas, la defensa de los intereses mercantiles novohispanos en el Caribe y la búsqueda de mayor productividad por parte del sector minero, 3) el impacto de las reformas comerciales sobre el capital mercantil en diferentes espacios de Nueva España, y, por último, 4) la vida política en los consulados ante el reformismo y las guerras internacionales en las que se vio involucrado el imperio español.

A partir de una amplia riqueza de información documental vertida en cada uno de sus artículos, el libro es una interesante muestra de los avances en el conocimiento del mercado novohispano en general. Por ejemplo, utilizando como fuente principal el Archivo de Notarías de la Ciudad de México, el trabajo de María Teresa Huerta logra plasmar las enormes dificultades para conseguir armar el complejo entramado mercantil y crediticio base para lograr lo que ella llama «la penetración y el predominio del capital comercial en la vida económica» del enorme espacio geográfico norteño. Y señala, muy atinadamente, que esto implicó «plegar la práctica mercantil a los ritmos de la actividad minera [creo que aquí debería señalarse que se trata de una mutua dependencia], empleando los mecanismos de la intermediación y las alianzas establecidas con los grupos locales». Planteamiento que le permite observar a algunos hombres de negocios, residentes en el norte novohispano, como importantes socios e inversionistas en empresas como el banco de plata de Luis Sáenz de Tagle.

La lectura de este libro me alentó a elaborar una propuesta. En el fondo de ella está el llevar hasta sus últimas consecuencias planteamientos como el de María Teresa Huerta sobre los comerciantes en tierra adentro; el de Iván Escamilla sobre la nueva alianza entre los comerciantes del consulado de la Ciudad de México y la recién llegada dinastía borbónica al trono español, o el de Johana von Grafenstein relativo a la manera cómo la burocracia imperial buscó tener una buena y permanente provisión de la armada y los presidios establecidos en el barlovento caribeño, sólo por mencionar los tres primeros artículos, me parece que de ahora en adelante deberíamos dejar de insistir de manera tan categórica en la existencia del «monopolio comercial del consulado de la Ciudad de México». O, cuando menos, deberíamos iniciar por relativizar ese planteamiento con la clara intención de introducirnos con mayor libertad a conocer la anatomía y fisiología de los acuerdos, convenios, pactos y formación de compañías que hacían funcionar la distribución y compra-venta de mercancías en el espacio geográfico novohispano y en sus áreas de influencia.

En abono a lo dicho en el párrafo anterior, los trabajos de Carmen Blázquez, Ernest Sánchez, Enriqueta Quiroz y Jesús Hernández nos conducen por los complicados negocios y negociaciones al interior de redes sociales específicas para desarrollar económicamente una región o un nicho de mercado. Donde



Basilica de Guadalupe. México, D. F., 12 de diciembre, 2002. © Dulce García González.



Basilica de Guadalupe. México, D. F., 12 de diciembre, 2002.
© Dulce García González.

entran en juego condiciones naturales y demográficas, corredores comerciales y de abasto, y la capacidad de acumular e invertir por parte de los propietarios de tierras o casas mercantiles ante situaciones propicias dadas por los continuos cambios de las situaciones económicas. Las arrierías, el azúcar, el abasto de carne, el crecimiento de la demanda de algodón son los ejemplos con los que se abordan dinámicas locales o de integración de amplios espacios geográficos. De la versatilidad de los hombres de negocios para mantenerse como tales.

Por otro lado, es de destacar que en casi todos los trabajos la presencia o intervención de la burocracia colonial o metropolitana en el funcionamiento del mercado es una constante que en trabajos futuros deberá ser objeto de mayor atención. En este sentido el interesante trabajo de Clara Elena Suárez sobre los bancos de rescate de platas es el único trabajo, de los 11 que integran el volumen, que se refiere explícitamente a un mecanismo de compra de plata, ideado y puesto a funcionar por la burocracia colonial. Compras que, hasta antes del establecimiento de dichas oficinas de rescate, eran coto reservado de los rescatadores o comerciantes de plata, en otras palabras, de los particulares en general. De esta forma bien se puede decir que nos encontramos ante una intervención estatal que intentó resolver lo que desde su punto de vista consideró una deficiencia del mercado de la plata (sobre todo) en un momento en el cual las ideas de libre comercio se apoderaban del imaginario económico de la época.

El libro termina con tres trabajos en los cuales se aborda la vida política al interior de los consulados de las ciudades de México, Veracruz y Guadalajara, organizaciones que agruparon a los comerciantes coloniales de esos tres lugares. Estos tres artículos muestran las dificultades para elegir a sus representantes en momentos de cambio en las reglas mercantiles. Por último, quisiera resaltar dos apreciaciones de Antonio Ibarra que me llevan a confirmar una vez más en la necesidad de tener mayor precisión en relación con el papel del consulado de la Ciudad de México. En la primera nos dice que «la erección de [los] nuevos cuerpos consulares [los de Guadalajara y Veracruz] representó, también, el reconocimiento institucional de los empeños del comercio provincial en lograr una soberanía judicial sobre disputas comerciales en su territorio, así como la dotación de un instrumento de interlocución política y promoción económica para cada grupo provincial» (p. 313) Y en la segunda señala que «el problema esencial no radicaba en los márgenes de la imposición, sino en las transformaciones del esquema territorial y jurisdiccional del comercio interior novohispano. [Y lo que parece de vital importancia, es el que señale que] El impacto sobre el comercio de la capital [del virreinato], por lo tanto, no residió en la disminución de sus ingresos, ni en la caída de sus tratos con el comercio de las provincias septentrionales, sino en el acotamiento de sus facultades y su territorialidad [...]» (pp 323-324).

Lo que me queda claro es que cada momento histórico construye su propio mercado, sus actores y sus formas de interactuar. Una vez más damos la más grata bienvenida al libro colectivo *Mercaderes, comercio y consulados en el siglo XVIII*. En hora buena para todos los interesados en estos temas de la historia económica colonial.

CULTURA Y AGRICULTURA: TRANSFORMACIONES EN EL AGRO MEXICANO

Alba González Jácome

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA, 2003, 361 PÁGINAS

CARMEN MORALES VALDERRAMA

El libro, motivo de este comentario, fue editado en fecha reciente por la Universidad Iberoamericana. La autora es la doctora Alba González Jácome, coordinadora de la línea de investigación sobre ambiente y sociedades rurales del Posgrado en Antropología Social, que se imparte en esa universidad. Consta de cinco capítulos más un apartado que incluye una amplia bibliografía y los archivos consultados, estos últimos sumamente útiles para los especialistas que deseen profundizar en este tema de investigación.

La recolección de información de campo tuvo lugar en dos comunidades: Santa Isabel Xiloxotla, situada nueve kilómetros al su de la ciudad de Tlaxcala, y San Francisco Tepeyanco, comunidad vecina que se encuentra en el suroeste de la entidad.

La extensión con la que se abordan los aspectos ambientales y sociohistóricos, y su relación con el fenómeno agrícola en estas comunidades, puede explicarse por el largo tiempo dedicado al trabajo de campo: varias temporadas entre 1969 y 2002. Este periodo hace pensar en las clásicas monografías de la antropología en las que la observación e interlocución con las comunidades por periodos prolongados permitían conocer sus transformaciones en diferentes etapas gracias a la confianza establecida entre el investigador y los lugareños y la aplicación de una metodología etnográfica, en este caso orientada en el marco de la ecología cultural.

El primer capítulo se inicia con diversas precisiones conceptuales entre las que destaca lo que se entiende por agricultura tradicional y agricultura alternativa. Una tesis que subyace en el texto presupone que la primera puede servir como base a la segunda y que por ello es importante su rescate y valoración, pese a las relaciones adversas que pesan sobre la economía campesina de nuestros días. Entre las virtudes atribuibles a la agricultura alternativa se encuentran: a) el control integral de las plagas; b) la existencia de sistemas de producción animal de baja intensidad; c) el uso de una rotación de cultivos que reduce el efecto de las plagas y, cuando se trata de alternancia con leguminosas, la fijación del nitrógeno; y d) la concurrencia de prácticas de siembra y cosecha que contribuyen al control de malezas y evitan la erosión del suelo (Consejo Nacional de Investigación de los Estados Unidos [1989] citado en la obra de referencia).

La presentación del material etnográfico correspondiente a cada comunidad se inicia con Santa Isabel Xiloxotla: su localización y límites, contexto político y administrativo y organización política interna. Dentro de este último apartado se describen los barrios y sus respectivos territorios, así como la beligerancia que mantiene su estructura organizativa en la vida civil y religiosa del pueblo. El siguiente *corpus* de información corresponde al contexto ambiental. A este respecto destaca el hecho de que Xiloxotla se halla en una zona de ecotono, lo cual explica la diversidad y complejidad de ambientes en los que se reproduce, un asunto abordado con amplitud más adelante. A continuación se exponen las características demográficas: estructura de la población, que incluye incrementos y decrementos relacionados con determinados sucesos históricos, ordenamiento por edades y sexo, migraciones, etcétera.

La tercera parte del texto dedicado a Santa Isabel se inicia con la historia del poblado, desde un punto tan lejano como la época prehispánica hasta el siglo XX. En esta última parte se narran los avatares por los que ha pasado la tenencia de la tierra y la forma en que los habitantes de lugar fueron en su mayoría peones de las haciendas vecinas; asimismo, en la época en la que solicitaron tierras en calidad de ejido surgieron enfrentamientos con el vecino poblado de Tepeyanco, confrontaciones que han ocasionado invasiones de terrenos e incluso algunas muertes.

Ya en el decenio de 1960, destaca el manejo del agua a través de pozos financiados por los propios xilaxtleños y la existencia de tres ambientes de cultivo: la ciénaga y sus zonas de vega, la zona central y las laderas inferiores del volcán La Malinche, a los que se añaden las áreas no agrícolas: las extensiones de bosque de pino y las barrancas y barranquillas. Para quien no conoce la agricultura tradicional de Mesoamérica, tanto como para los especialistas en el tema, éste es quizá el apartado más rico en la medida en que se describen las características de cada ambiente, las labores que se realizan y la tecnología utilizada, la diversidad de especies y variedades cultivadas y no cultivadas que allí se encuentran, además de las razones que llevar al campesino a mantener cada uno de esos ámbitos «en funcionamiento».

Con esto último me refiero, por ejemplo, a la utilidad del zacatón existente en las zonas boscosas. En el siglo XIX, según narra la autora, éste se recolectaba y entregaba en Santa Ana Chiautempan para su posterior embarque en Veracruz y su destino final era la ciudad de Hamburgo. Hoy en día, este zacatón junto con ramas de árboles se usa como combustible.

El siguiente apartado, de sumo interés, está dedicado a la cultura campesina, entre la que se destacan prácticas agrícolas, ideología y especialistas locales. Estos últimos son los hechiceros, brujos, curanderos / conjuradores, lo cual deja en claro que la autora se adentró en el tema, muy difícil dado que supuso conceptual y obtener información fidedigna, de la dimensión mágico-religiosa de la cultura campesina. La información a este respecto se recogió entre 1970 y 1980, y por el tiempo pretérito que adopta la narración pareciera corresponder a fenómenos en proceso de extinción. Por ejemplo, el especialista que tenía una clara relación con la agricultura era el conjurador. Su papel consistía, ni más ni menos, que en regular las granizadas y la lluvia, al alejar del pueblo las nubes, cuando amenazaba con caer granizada, y organizar una «misa rogativa» cuando se trataba de propiciar la lluvia.

Las interpretaciones sobre elementos del paisaje regional como el volcán Malitzin, Matlacuáyatl o Malinche, así como los volcanes Popocatepetl e Iztaccihuatl y la Laguna de Acuitlapilco, son propiamente relatos míticos. Por otra parte, la canícula, los relámpagos y centellas, además de las granizadas, temblores, tormentas y otros fenómenos naturales, son parte de una lectura sobrenatural del medio que se completa al abordar el papel de los principales astros: la luna, el sol y Venus. Para redondear esta sección se incluyen algunas ceremonias relacionadas con plantas y el calendario agrícola.

Del pueblo de San Francisco Tepeyanco, cabecera del municipio que lleva su nombre, destacan los sistemas de huertos y camellones que han permitido un auge agrícola y comercial exitoso para sus habitantes. La región del suroeste tlaxcalteca, en la cual se ubica este municipio, ha sido estudiado por especialistas interesados en sistemas como los camellones, las terrazas y los bancales. El asentamiento también es de origen prehispánico y a partir de 1940 evidencia un incremento constante de su población. Desde el punto de vista productivo, en ese lugar se cosechó el trigo y en sus terrenos se encontraban un molino y una fábrica de cestas que funcionaron hasta 1923. La construcción de carreteras permitió un auge del comercio hacia fines de los años 30 y con ello se inició la estratificación socioeconómica de la comunidad. Otro factor que hizo posible un proceso de acumulación es la ocupación de los tepayaquenses como trabajadores legales (jornaleros y obreros de ferrocarriles) en Estados Unidos entre los años 1942 y 1949.

El auge de Tepeyanco como productor de 22 especies de cultivos comerciales en huertos, a mediados de la década de 1980, tiene sus antecedentes en el manejo del agua que se inicia desde los primeros años del siglo XX. En ese entonces se aprovechaba el agua de la Laguna de Acuitlapilco, ahora extinta. Las fuentes de agua son dos manantiales, un arroyo y dos sistemas de fogaras o galerías filtrantes. Contando también con pozos que funcionan con energía eléctrica, los tepayaquenses se han propuesto irrigar la mayor superficie posible a través de canales y canaletas, así como cajetes, zanjas o estribos, terrazas y bancales. Tal vez habría resultado interesante contar con gráficos que ilustraran las diferencias entre cada uno de estos recursos técnicos para el manejo del suelo y el agua.

En el caso de esta comunidad, se encuentran cuatro sistemas agrícolas: el de huertos, situado en la vega central de Tepeyanco; la zona periférica de la vega donde se localizan sistemas de campos drenados o camellones; las parcelas ejidales de la planicie al este y noroeste de la comunidad; y los cerros y altozanos que rodean al pueblo por el norte y oeste donde se cultiva en terrazas de secano. La parte más extensa de este estudio se enfoca en el análisis del sistema de huertos e incluye una descripción pormenorizada de sus componentes, entre los que destaca la entrada intensiva de trabajo humano calificado y el énfasis en los factores sociales que limitan la reproducción del sistema.

En sus conclusiones, la autora llama la atención sobre la necesidad de construir conceptos y metodologías comunes a la ecología y las ciencias sociales con el objeto de analizar los sistemas agrícolas tradicionales en toda su complejidad. De esta manera, al hacer explícitos sus componentes tecnoambientales y también las condicionantes sociohistóricas que los hacen posibles, se podrían presentar propuestas viables de sustentabilidad agrícola.

Entre los problemas que entrevé se encuentran el marco político que incide sobre la producción campesina y los juicios peyorativos que se emiten en la sociedad hegemónica acerca de por qué los productores toman ciertas decisiones sobre sus actividades, de modo más concreto en relación con el manejo de su medio. Estos juicios, entre otras cosas, provienen del desconocimiento.

En este sentido, hacer ver la imbricación de los factores que maneja el productor (y que permite la intensificación de la agricultura en el centro de México) es uno de los aportes torales de la obra. Se advierte también, paradójicamente, que la ampliación de oportunidades educativas ha llevado a las personas jóvenes y mejor calificadas a emigrar a las ciudades; con ello, el factor más importante en este proceso de intensificación, la mano de obra, resulta insuficiente. De igual modo, la acción del mercado, controlado por acaparadores y comerciantes, actúa como una amenaza constante sobre las actividades productivas que se analizan en el texto.

En el último párrafo se reitera la necesidad de abordar el ambiente, los sistemas agrícolas y la cultura campesina de manera conjunta. A quien esto suscribe le sugiere los hitos que han dejado en esta dirección Robert Redfield (1971), Eric Wolf (1966) y Ángel Palerm (1968). A este propósito, la obra de la doctora González Jácome es un ejemplo de cómo se plasma ese enfoque para el estudio de la agricultura mesoamericana que permite una comprensión más profunda de su evolución.

Obras citadas:

- National Research Council
1989 *Ecological Aspects of Development in The Humid Tropics*; Washington D.C., National Academy Press.
Palerm, Ángel
1968 *Productividad agrícola. Un estudio sobre México*; México, Centro Nacional de Productividad.
Redfield, Robert.
1971 *Peasant Society and Culture*. Chicago, The University of Chicago Press.
Wolf, Eric
1966 *Peasants*; New Jersey, University of Michigan.



Trapos harapos, Congreso de payasos en Coyoacán, México, D. F., 2004.
© Dulce García González.

FONOGRAMAS

Música de nuestra América

Del archivo de Samuel Martí. Volúmenes I y II

CONACULTA, FONCA • MÉXICO, 2003

Samuel Martí desarrolla su importante trabajo en México, como parte de una generación de investigadores que despliegan sus horizontes de conocimiento de las músicas llamadas autóctonas, en el contexto de la construcción de los nacionalismos latinoamericanos de las primeras décadas del siglo XX, donde priva el afán por el rescate del *glorioso pasado* frente a los *implacables* embates del predominio occidental.

Sin lugar a dudas, Martí es un acucioso investigador preocupado por demostrar la riqueza y complejidad de la música precolombina frente al discurso dominante de varios estudiosos europeos, entre ellos el alemán Curt Sachs,¹ que la ubican en un rango menor dentro del espectro evolucionista de la música como parte de la cultura, para aquel entonces universal. Precisamente la obra de Curt Sachs y Erich von Hornbostel en torno al estudio y clasificación de los instrumentos musicales del mundo sirve como una de las fuentes de inspiración a Martí, quien a través de un detallado método de análisis de los instrumentos prehispánicos, donde incluye los aportes de la organología musical, crónicas coloniales, la Arqueología, la Antropología y la iconografía, entre otras, de códices y esculturas, logra inferir una interesante gama de aseveraciones de lo que pudo ser la música de los antiguos pueblos prehispánicos, inmersa integralmente en su cosmovisión. Asimismo, sostuvo que en la música indígena contemporánea se conservan varios rasgos correspondientes a la sensibilidad de aquellas antiguas culturas; al respecto, afirmó:

El indígena no canta o baila para exhibir su destreza o sus conocimientos, ni tampoco trata de entretener o adular al espectador. El indígena canta y baila para honrar y propiciar a sus dioses ancestrales. Su música es la expresión de su fe, y de sus esperanzas y temores en sus deidades, ya sean éstas paganas o cristianas. La música indígena no se practica con el sentido exhibicionista, subjetivo y virtuosístico occidental, sino más bien con el fervor impersonal de la música religiosa europea anterior al siglo décimo...²

Samuel Martí, en realidad Martínez, nació en El Paso, Texas en 1906, hijo de emigrados mexicanos a esa localidad fronteriza. En su temprana juventud adquirió formación en el *Musical College* de Chicago, posteriormente se trasladó a México donde, en la década de los treinta, fundó la Orquesta Sinfónica de Yucatán, también en Estados Unidos colaboró con el músico mexicano Julián Carrillo en el desarrollo de un novedoso sistema de notación musical. Fue amigo muy cercano del músico y compositor Carlos Chávez. Estudió antropología y arqueología en la Ciudad de México, fue investigador del INAH, conferencista destacado, concertista y autor de varias investigaciones publicadas a través de libros, ensayos y artículos.

La labor de Martí también se desarrolla por la influencia del empleo de las tecnologías de grabación aplicadas a los estudios antropológicos tan en boga en los años cuarenta de ese siglo; de este modo recorrió innumerables poblaciones recogiendo un abundante registro de expresiones musicales. A la muerte del investigador en 1975, la mayor parte de estos documentos sonoros quedaron a resguardo del señor José Guadalupe Benítez Muro, que felizmente, y con el apoyo del FONCA, se publican mediante dos volúmenes dobles en disco compacto.

El repertorio de los dos volúmenes consta de 87 piezas, por supuesto cada una de diferente duración, algunas bastante novedosas por lo escasamente difundidas como la danza de los santiagueros del Tajín, la danza de los negritos de Papantla y una muy breve pero hermosa ejecución de los chirimiteros de Tlalixtac, entre otras, además de una interesante selección de géneros sudamericanos, que grabara en diferentes lugares, inserta en el segundo disco del volumen II.

Cabe subrayar que, la mayoría de piezas cuenta con una muy buena factura de grabación original lograda por Martí; sin embargo en algunas, quizás en el proceso de matizado para la presente edición se pudo haber obtenido más control de los niveles de audio, pues de una canción a otra el sonido se dispara y en ocasiones se aprecia saturado; en algunas, muy probablemente por las técnicas de restauración aplicadas, se perdieron armónicos y se escuchan opacas. Estos incidentes técnicos pronto se olvidan, ya que los paisajes sonoros que describen las bellas expresiones musicales transportan al escucha a otros ámbitos sensibles, donde se percibe la cercanía entre las emociones humanas y las fuerzas divinas, pues cada acorde lleva impresa la invocación del músico y de su grupo.

Uno más de los aciertos loables del repertorio incluido es una rareza instrumental en el jarabe mixteco, ejecutado con salterio, casi irreconocible por la costumbre de escucharlo siempre con banda.

Este fonograma en formato digital incorpora un cuadernillo con la misma información para ambos volúmenes, el cual incluye tres apartados textuales; el primero hace referencia a la importancia de la música tradicional en el seno de los diversos pueblos que la practican, y que experimentan el enfrentamiento con las nuevas corrientes musicales entre las viejas y jóvenes generaciones de músicos y familiares de los músicos; el segundo enfatiza el valor del acervo logrado por el maestro Martí, mientras que el tercero destaca el papel de investigador texano-mexicano mediante algunos apuntes sobre su trayectoria y la tenacidad en su lucha por enaltecer la riqueza de este tipo de expresiones culturales.

No obstante que el fonograma carece de información básica sobre casi todos los intérpretes -y digo casi porque en dos o tres bloques musicales se dejó una voz que hace una breve presentación de los músicos, muy probablemente la de Martí, aunque no se aclara en el texto-, constituye un valioso documento sonoro, pues divulga parte de uno de los acervos menos difundido, obtenido por un personaje tan importante en la investigación de las otras músicas de México y de América Latina, como lo es el maestro José Martí Uribe.

El equipo de edición está encabezado por: José G. Benítez Muro, quien se hizo cargo de la producción e investigación; Fernando Carrero, ingeniero de restauración y masterización; Felipe Flores Dorantes responsable del análisis de materiales; Carlos Narro, en la asesoría general; Rolando Morales, encargado del diseño, además de Ana María Muro Merino, Aneiro Taño y Cecilia Merelo. También se otorga crédito a Radio UNAM. (Benjamín Muratalla)

Notas:

¹ Musicólogo berlinés de origen judío, nacido en 1881, autor de la obra *Historia universal de los instrumentos musicales*, publicada en 1942; junto con Erich von Hornbostel creó una de las más importantes clasificaciones de instrumentos musicales del mundo.

² *Instrumentos musicales precortesianos*, INAH, México, 1968, p. 15.



Basilica de Guadalupe. México, D. F., 12 de diciembre, 2002.
© Dulce García González.

México 100

Una verdadera máquina del tiempo

GRUPO TRES PESOS
BMG ENTERTAINMENT MÉXICO, S. A. DE C. V. MÉXICO, 2003

Hasta hace sólo unas décadas el restaurante *Sanborn's* se erigió como uno de los lugares exclusivos del encuentro de artistas, intelectuales y políticos en la Ciudad de México, además de gente menuda que después de deambular por las calles del viejo centro decidía tomarse un café ahí; principalmente en el clásico, el de la Casa de los Azulejos, otrora fastuosa residencia del Conde de Orizaba, construida sobre la antigua calle de San Francisco a principios del siglo XVIII.

En dicha casona, el joven empresario Walter Sanborn junto con su hermano Frank fundó en 1903 una pequeña droguería que pronto se convertiría en la primera fuente de sodas de la ciudad capital. Desde entonces a la fecha, el restaurante *Sanborn's* se ha constituido como uno de los lugares emblemáticos de la Ciudad, que mira silencioso el inexorable paso del tiempo.

Para conmemorar los 100 años de su fundación, esta importante cadena de restaurantes y tiendas ha lanzado a la venta un valiosísimo disco compacto doble, donde se muestra el recorrido de acontecimientos a través de diferentes testimonios sonoros que quedaron grabados para la posteridad y que, gracias a una encomiable labor de investigación, *Sanborn's*, junto con la disquera BMG, la empresa RCA, la XEW y el Grupo *Tres Pesos*, dan hoy a conocer.

Este fonograma contiene cosas admirables y curiosas de la memoria sonora, que son parte de nuestra historia colectiva, la cual va aparejada en el pasado siglo, al desarrollo de los medios electrónicos de comunicación masivos, en este caso, principalmente de la radio. De tal suerte que en el disco es delicioso escuchar fragmentos, muy bien seleccionados, tanto de acontecimientos políticos de incuestionable importancia como el discurso de Francisco I. Madero al término de la Revolución, un spot de la Expropiación petrolera, la noticia de la muerte de Frida Khalo y de Pedro Infante, respectivamente, en las voces originales de los locutores de aquellos años, así como los *jingles* de diferentes anuncios que hicieron época como los de la *Sal de Uvas Picot*, *Jabón La Corona*, *Aceite 123*, *Emulsión de Scott* y *Chocolates Turin*, entre muchos otros.

Por supuesto, esta producción fonográfica no dejó de lado los éxitos musicales que la misma radio comercial produjo desde su fundación y con los cuales arrebató el corazón de nuestros tatarabuelos, de este modo se pueden escuchar grabaciones primitivas del trío Los Viejitos, del Dueto Caleta y del Dueto las Pájaras, así como la guitarra de Chucho Zarzosa, la estereotipada voz de Sofía Alvarez, el Agustín Lara de los primeros años, la popular Lucha Reyes, María Luisa Landín y su famoso *Amor perdido*, la danzonería de Mariano Merceron, Virginia López, los Hermanos Rigual, hasta concluir con los ídolos creados en los años más recientes, por ejemplo José José, Bronco, la Maldita Vecindad y Moenia. También se escuchan fragmentos de los programas más exitosos difundidos por la *Dobleú*, como *Varietades Cómicas con Manolín y Shilinsky*, la entrada de la radionovela *Chucho el roto*, que durara más de 20 años al aire; experiencias trágicas como los sismos del 85, la entrega del *Nobel* a Octavio Paz y la primera visita al país del Papa Juan Pablo II.

Es ineludible reconocer el buen tino con que fueron seleccionadas y estructuradas las grabaciones al estilo de las antiguas transmisiones radiofónicas, con cortes informativos y espacios comerciales; es casi como si se encendiera una vieja radio y de pronto aparecieran esos sonidos fantasmales y evocativos de nuestro pasado. Un pasado memorable a través de añosas fotografías sonoras o, mejor dicho *fonografías*, donde también se percibe la patina del tiempo de los equipos de grabación y transmisión del sonido. Por supuesto, todos los materiales empleados fueron obtenidos de los archivos particulares de la mayoría de empresas participantes, principalmente de Televisa, quien guarda en las mejores condiciones de conservación uno de los acervos sonoros más importantes de México y del mundo.

Así, al escuchar los dos discos de esta producción, que se complementan con una semblanza de los fundadores de *Sanborn's* y diversas fotografías, uno percibe esa parte de la historia que se hace con sonidos entrelazados en la trama social; testimonios que viven y reviven en el transcurso de los años, generados por una visión empresarial pero sembrados, cultivados y recreados en sus orígenes, en el íntimo seno de las familias, que con el paso del tiempo se convirtieron en grandes conglomerados humanos masificados por la industria mediática, al decir de muchos, con intenciones totalitarias en cuanto a la imposición de gustos y estilos de vida que se identifican con un discurso cultural dominante.

Sirva esto para recordar que las industrias de la radio y discográfica en muchos países, como en el caso de México, nacieron paralelas a la

creación de los estados nacionales, por lo que casada con la ideología respectiva, procuró construir y estereotipar la identidad propia de las sociedades en las que se ha recreado.

Cabe reconocer que *México 100* es un documento fonográfico de enorme valía, puesto al alcance del público por la iniciativa privada a un precio bastante cómodo, que es extraño por su naturaleza comercial; un documento que testimonia un filón imprescindible de nuestra historia, que se critica pero que irremediamente se es parte de él.

El concepto, la dirección y la producción del fonograma estuvieron a cargo de Víctor Cobarrubias; la producción ejecutiva fue responsabilidad de Friné Salguero; el arte y diseño, de Pico A&D; las fotografías utilizadas se obtuvieron en el Archivo General de la Nación, la Secretaría de Gobernación, el Archivo Díaz Domínguez, el Archivo Hermanos Mayo, el Archivo Hugo Breheme, el Archivo *Sanborn's* y la Hemeroteca Nacional; de la investigación iconográfica se ocupó Patricia Pantoja; de la coordinación de audios, Friné Salguero; la digitalización la realizó Alejandra Otero; la compilación musical la llevó a cabo Rebeca Espinosa de los Monteros y el Grupo Tres Pesos; la cronología musical fue labor de Cristina Pérez y Jorge Ibarra. También participaron, entre otros, Jorge Mondragón como ingeniero de grabación; la grabación en sí, restauración, mezcla, secuencia y masterización estuvieron a cargo de Hofsa México. (Benjamín Muratalla)



Marcha de orgullo homosexual. Av. Reforma, México, D. F., 2002.
© Dulce García González.

Coffe & Tea

28 global chill tendencies
SUM RECORDS, S. A. DE C. V. MÉXICO, 2003

Los incipientes experimentos de música electrónica datan de principios del siglo XX cuando el compositor italiano Luigi Russolo propone la creación de obras musicales utilizando cajas electrónicas y diversos ruidos, lo cual es punto de partida para el surgimiento de los primeros instrumentos musicales que utilizan la energía de los voltios.

Sin embargo, tendrían que transcurrir varias décadas para que la propuesta se materializara y esto sucedió al finalizar la Segunda Guerra Mundial, cuando la tecnología de grabación contó con los requerimientos concretos que permitieron hacer realidad no sólo la propuesta de Russolo, sino los sueños visionarios de compositores que nacieron en la vorágine

de experimentos e inventos de la centuria que recientemente se fue, como el ruso Alexander Skriabin y el estadounidense Henry Dixon Cowel, quienes habían previsto futuristamente, que la música fuese creada sólo por medios electrónicos.

La combinación entre electrónica, acústica y música desataron el furor entre varios músicos de las nuevas generaciones, obviamente removiendo la desconfianza y el repudio no sólo de la corriente conservadora o formal en el ámbito de la música, sino también de varios sectores sociales que veían en esos inventos una total falta de sensatez y sentido común. A pesar de todo, continuó la serie de experimentos e inventos dirigidos a utilizar la energía eléctrica como fuente de creación musical.

En 1928 Maurice Martenot, compositor e ingeniero galo dio a conocer un raro instrumento electrónico que generaba bajas frecuencias accionado con un piano, al que se le llamó *Ondas Martenot*. Años más tarde, entre 1940 y 1950, se instalaron varios estudios de grabación, principalmente en Europa, cuyos cometidos eran definitivamente de creación artística, mismos que tenían como principios la electricidad, la acústica y la música. En estos estudios se manipulaban la música, voces, sonidos de la naturaleza y los propios sonidos generados por el instrumental técnico y las cintas magnetofónicas, creando efectos especiales con esa distorsión de los sonidos, pero generando una nueva forma de hacer arte. Uno de los estudios de grabación más destacados fue el instalado en París, específicamente en Radio Francia, por el compositor Pierre Schaeffer, cuya obra en este estilo más famosa es *Sinfonía para un hombre solo*.

El furor estaba desatado y por doquier, pero siempre en los países del llamado primer mundo, aparecieron cada vez nuevos inventos en torno a esta nueva forma de crear música, como el *Vocoder* sintetizador de la voz humana, presentado en 1940 por el director del Instituto de Fonética de la Universidad de Bonn; tiempo después Herbert Eimert, primer director del estudio de Radio Alemania Occidental con sede en Colonia, dio a conocer el principio del *serialismo total* para la creación de obras electrónicas, basado en la síntesis de sonidos a través de generadores y otros aparatos. De este modo el sonido se podría controlar en todos sus aspectos, incluyendo el tono, el ritmo y el volumen.

Fueron tantos y tan sorprendentes los inventos que llegó el momento en que se podía crear a partir de la electroacústica tanto voces como sonidos de instrumentos musicales, de la naturaleza y de otros medios creados por el hombre. Cabe señalar que uno de los principales usufructuarios de la electroacústica ha sido el rock.

Hoy día la música con base en la energía electrónica y acústica, a las que se la han agregado las virtudes de la informática, ya no es novedad. No obstante se siguen buscando nuevas fórmulas para impactar la recreación, el gusto y el consumo. En este contexto surge el concepto de la música denominada *chillout*, que según sus creadores y promotores tiene como objetivo primordial desvanecer los estados de estrés a los que estamos sometidos las muchedumbres de las grandes urbes.

El fonograma en dos discos compactos que emite *Sum Records* en México es una selección de esta corriente musical mediática, la cual supuestamente se originó para ambientar los cafés, bares, discotecas y otros antros en Ibiza.

La supuesta novedad de esta música es que incorpora sonidos que se pueden catalogar como étnicos, pertenecientes a diversos pueblos, muy diferente a la corriente del *new age* que retoma diversos estilos culturales para la creación y recreación de sus obras –varios rockeros han experimentado en momentos la propuesta-. La *chillout* inserta ingeniosamente en el discurso electrónico desde cantos gregorianos, plegarias islámicas, rezos chamánicos de Australia, sambas brasileñas, fandangos andaluces, hasta tambores africanos y guitarras hindúes; también suele incluir en planos lejanos voces de cantantes famosos principalmente de jazz y de ópera. No se trata de crear composiciones empleando los estilos étnicos, sino más bien de utilizarlos, en la mayoría de casos los enfatiza, ubicándolos como el centro sonoro de la pieza.

No cabe duda de que esta nueva propuesta ha surgido de las manos de la mercadotecnia discográfica que se ha descarado con los procesos globalizantes, y para refrendar su cinismo echa mano también de la estrategia llamada *glocalización*, basada en la implantación del mercado mundial de acuerdo con las características de las culturas locales, con el fin de obtener mayor éxito. A pesar de todo, vale la pena escuchar estas mezcolanzas.

La grabación y masterización estuvieron a cargo de JR López y Diego Cid; la compilación es de Julio Fernández y el diseño de Lug@res. (Benjamín Muratalla)



La Feria. Fiesta Patronal en Ecatepec Estado de México, 2002.
© Dulce García González.

ACTOS ACADÉMICOS

Coloquios Internos de los Seminarios Permanentes de la Dirección de Antropología Física

Los días 12 y 13 de febrero del presente año, se celebró en el Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México, el *VII Coloquio de seminario: Antropología del comportamiento, IV del seminario-taller: Alteraciones tafonómicas en hueso y I Coloquio del seminario: Antropología de la muerte*. Los tres, seminarios permanentes de la Dirección de Antropología Física, organizados por la doctora Carmer María Pijoan Aguadé, el A.F. José Erick Mendoza Luján y el actual director de Antropología Física, maestro Xabier Lizarraga Cruchaga. Con el apoyo del Museo Nacional de Antropología y la Coordinación Nacional de Antropología, ambos del Instituto Nacional de Antropología e Historia. El día jueves 12 de febrero, en el Auditorio «Fray Bernardino de Sahagún», a las 09:30 horas fue inaugurada esta serie de Coloquios Internos, por la maestra Gloria Artís Mercadet, Coordinadora Nacional de Antropología. El desarrollo de los trabajos estuvo constituido por seis mesas, en las que se presentaron 18 ponencias, cuatro correspondientes al *Seminario Antropología del Comportamiento*, ocho al *Seminario-taller: Alteraciones tafonómicas en hueso* y seis al *Seminario Antropología de la Muerte*. Todos ellos, presentados de manera entremezclada para dar mayor heterogeneidad a los comentarios de cada tema.

El primer día se presentaron nueve trabajos: «*Los restos olvidados del Museo Regional de Guadalajara*», de la Mtra. Josefina Bautista Martínez, A.F. Albertina Ortega Palma y PAF Jorge Alfredo Gómez Valdés; «*Un nuevo tipo de alteración cultural*», por la Dra. Carmer María Pijoan Aguadé y realizado por los participantes del *Seminario de Tafonomía*; «*Prohibido suicidarse en primavera ... unas preguntas*», de PAF Ramiro Aguilar Carrillo; «*Entierros infantiles en Santa Cruz, Atizapán, Estado de México; periodo epiclásico*», de la Dra. Liliana Torres Sanders y Dra. Yoko Sugiura Yamamoto; «*Los atados de la muerte*», presentada por la Dra. Carmen Aguilera; «*Enterramientos de niños en el edificio de las flores, del sitio arqueológico Xochitecatl, Tlaxcala*», del PAF Erick Mejía Reyes; «*Pensamiento complejo*», por la Mtra. Florence Rosemberg Seifer, la Mtra. Estela Troya y el Mtro. Xabier Lizarraga Cruchaga, y finalmente «*La muerte y sus diferentes representaciones*» y «*Desarrollo y función de la estructura de comportamiento de las enfermeras que estudian bachillerato tecnológico*», de la Antrop. Social María Lucía de Lourdes Sánchez Moreno.

Continuó al día siguiente con tres mesas que agruparon nuevas ponencias libres: «*Transdisciplina*», de la Mtra. Florence Rosemberg

Seifer, la Mtra. Estela Troya y el Mtro. Xabier Lizarraga Cruchaga; «*El obo ibérico como agente modificador del hueso*», de la Dra. Isabel Barja Nuñez y el Mtro. Eduardo Corona-M.; *Sistemas de enterramiento del preclásico en algunas muestras de la Cuenca de México y su comparación con una muestra del clásico del área maya*», de la A.F. Gisela C. Moncada González y la Dra. Josefina L. Mansilla Lory; «*La muerte como generadora de vida. (los mitos y ritos ligados al sacrificio y canibalismo en algunas religiones)*», del A.F. José Erik Mendoza Luján; «*Procedencia F10: Una nomia trasapelada*», del PAF Ilán S. Leboreiro Reyna; «*Aproximaciones filosóficas hacia la muerte*», de la Médica Cirujano Dentista Alejandra Cruz Jiménez y el Mtro. Emmanuel Marquina Marquina; «*Levantar la cruz*», del profesor N. Melquiades Pérez Cordero; «*Una vez más ... El Cuerpo Humano ... ¿Qué es eso que es mucho más que carne y hueso? Una revisión corregida y aumentada*», del PAF Ramiro Aguilar Carrillo, y «*Alteraciones culturales en los restos óseos de Xochicalco, Morelos. Temporada 1943*», expuesta por el PAF Gerardo Valenzuela Jiménez, Dra. Carmen María Pijoan Aguadé, la Dra. Josefina L. Mansilla Lory y la Mtra. Silvia Garza Tarazona.

La asistencia correspondió a los ponentes y profesores, investigadores, estudiantes, periodistas y público en general, que se enteró del evento, gracias a los anuncios distribuidos dentro del Museo Nacional de Antropología.

Durante la clausura llevada a cabo por los coordinadores del Seminario-taller de *Alteraciones Tafonómicas en Hueso* y el Seminario *Antropología de la Muerte*, Dra. Carmen María Pijoan Aguadé y el A.F. José Erik Mendoza Luján, se señaló la importancia que tiene el desarrollo / actualización de estas actividades por parte de los expositores de este evento. Además se mostró interés en organizar y difundir, con mayor esmero, el Coloquio Interno del año 2004.

Este Coloquio cubrió satisfactoriamente su cometido: congregó a los asistentes de los tres seminarios permanentes; atrajo la participación de investigadores de otras Direcciones de Antropología y estimuló una rica actividad de discusión teórica, metodológica y técnica en las líneas de investigaciones que abordan los temas de los Seminarios Permanentes de la DAF, actividad que desbordó el espacio formal de las sesiones, motivando la convivencia personal para compartir experiencias profesionales y científicas.

Los trabajos presentados en estos Coloquios Internos serán publicados próximamente en un libro de Memorias, como edición del NAH para contribuir al desarrollo y proyección del Comportamiento Humano, la Tafonomía y la conceptualización de la Muerte, temas que se discuten, analizan y actualizan en los Seminarios Permanentes de la DAF del INAH, también abordados en nuestra disciplina científica: la Antropología Física. (Gabriela Trejo Rodríguez)



Oficios Callejeros. Zócalo de la Ciudad de México, 2001. © Dulce García González.



Danzantes de Guerrero en la Basílica de Guadalupe. México, D. F., 12 de diciembre, 2002. © Dulce García González.

Southwest Symposium en Chihuahua

Paulina del Moral
Centro INAH Chihuahua

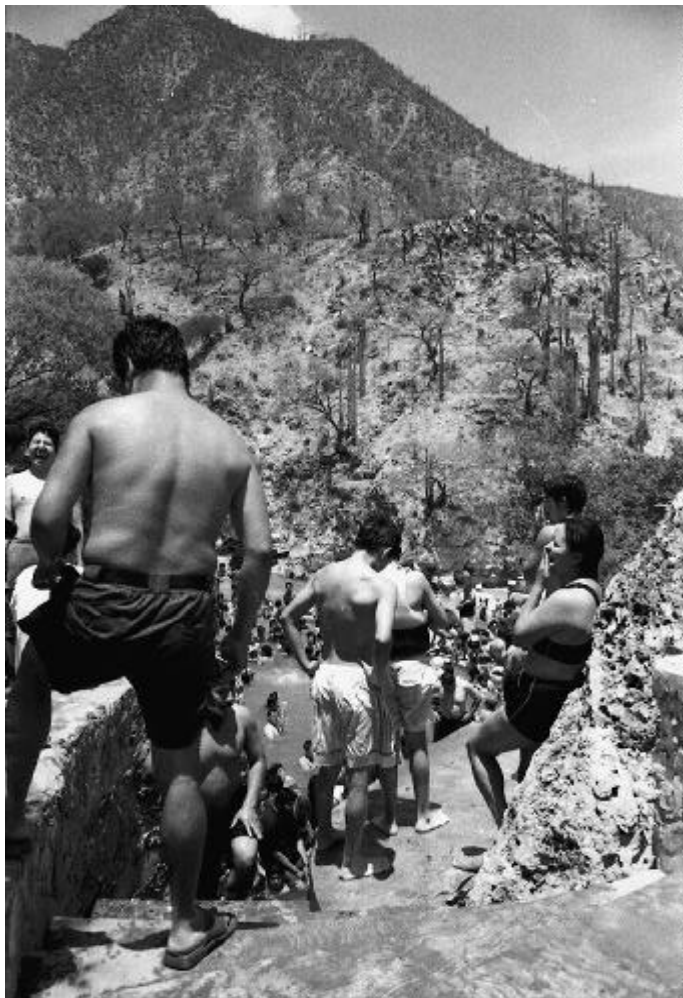
Con la asistencia de un centenar de arqueólogos de México, Estados Unidos, Canadá y Alemania se celebró el congreso bienal que agrupa a los investigadores de la región denominada Southwest —región que abarca el suroeste de Estados Unidos y el noroeste de México y es un concepto acuñado por el discurso arqueológico norteamericano— los días 9 y 10 de enero del actual, en el Hotel San Francisco, ubicado en el centro histórico de la ciudad de Chihuahua.

En la inauguración estuvieron presentes el Ing. Joaquín García-Bárcena González, presidente del Consejo de Arqueología; el Dr. Alejandro Martínez Muriel, Coordinador Nacional de Arqueología; el Dr. Michael E. Whalen, presidente del Comité del Southwest Symposium; la Dra. Linda S. Cordell, del University of Colorado Museum; la antropóloga Elsa Rodríguez García, directora del Centro INAH Chihuahua, así como representantes de los gobiernos local y estatal.

Linda Cordell manifestó que el Southwest Symposium agrupa a una comunidad académica que lleva 16 años reuniéndose con el objeto de compartir ideas y enriquecer su conocimiento del pasado, así como para promover el trabajo de jóvenes estudiosos del área. Al declarar formalmente inaugurado el evento, García Bárcena expresó que el objetivo de este congreso es «llevar a nuevas visiones sobre la arqueología de la región».

El programa de conferencias estuvo centrado en el tema «Arqueología sin fronteras: contacto, comercio y cambio en el suroeste de Estados Unidos y noroeste de México». Las sesiones se agruparon en torno a la «Variabilidad en las adaptaciones agrícolas en el Suroeste norteamericano», «Identidad y cultura», «Identidades convergentes: explorando la identidad social por medio de datos múltiples y «Contacto y comercio».

Esta última mesa, organizada por Maxine McBrinn, de la University of Colorado, y Laurie Webster, de la University of Arizona, señalaron que conceptos tales como identidad social, cultural o lingüística, y sus redes de interacción, pueden ser revelados a partir de datos arqueológicos. La sesión se enfocó al registro arqueológico del periodo arcaico de cazadores y recolectores (McBrinn y Jonathan Mabry) y de agricultores asentados en villas (Webster, Scott Ortman, Suzanne Eckert,



Chilangos en Tolantongo, Hidalgo, 2003. © Dulce García González.

Patrick Lyons, Jeffrey Clark y Kelley Hays-Gilpin). Los materiales revisados incluyeron fibra, cordelería, textiles, puntas de proyectil, cerámica, arte rupestre, pintura mural y arquitectura. Debido a que no es aceptable la relación uno-a-uno entre objetos de cultura material y conceptos tales como «identidad social», algunos de los autores incursionaron en nuevas direcciones teóricas. Por ejemplo, Hays-Gilpin y Ortman aplicaron conceptos desde la metáfora teórica; por su parte, McBrinn desarrolló ideas sobre redes sociales que pudieran reflejarse en atributos generalmente ocultos en artefactos terminados así como en los evidentes a simple vista. Dos ponencias, las de Mabry y Lyons-Clark específicamente analizaron los patrones de artefactos que pudieran dar cuenta de migraciones. Mabry encontró poca evidencia para apoyar una migración de hablantes proto-uto-aztecas hacia el suroeste de Estados Unidos concomitante a la difusión del cultivo del maíz en Mesoamérica. Lyons y Clark dieron argumentos para sustentar la idea de una migración prehispánica tardía de indios Pueblo del altiplano de Colorado hacia el valle del río San Pedro. Los arqueólogos Ortman, Hays-Gilpin y Eckert relacionaron la cultura material con la ideología, mostrando como un sistema de creencias compartido fue plasmado en la arquitectura, alfarería, pictografía y pintura. Como comentarista de la mesa, Linda Cordell enfatizó la dificultad de investigar las identidades sociales de los individuos en el pasado remoto, debido a que la identidad individual es mutable, contextual y siempre determinada por la propia adscripción. Apuntó que ésta es un área que requiere desarrollos metodológicos y teóricos ulteriores.

La participación mexicana se definió por su amplio marco interpretativo. La mesa «Identidad y cultura» fue dedicada a la identidad ideológica reconocida a través del dato arqueológico. Ponencias como las de Nick Caretta, Peter Jiménez Betts, Humberto Medina González y Enrique García, del Centro INAH-Zacatecas enfatizaron la continuidad de la cosmovisión mesoamericana en el paisaje ritual y la cultura material de sitios de la Prehistoria y de los actuales pueblos de indios, como aquellos ubicados en la región del Gran Nayar. La exposición de Rafael Cruz, del Centro INAH-Chihuahua, acerca de la turquesa como elemento de contacto e intercambio permitió visualizar un amplio campo de interacción entre Mesoamérica y el norte del continente americano, que aún falta mucho por investigar. La presentación de Marie-Areti Hers y Patricia Carot, del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, se centró en el corredor que corre de la costa Occidental hacia el Norte de México, donde Paquimé es un centro ritual y nodo articular de un

sistema comercial. Se ha dicho que esta situación de globalidad entre el norte de México, sur de Estados Unidos y Mesoamérica que confluye en Paquimé constituyó su personalidad característica, una mezcla entre mesoamericanismo y pueblo del norte.

Gamboa y Mancera, por su parte, presentaron una ponencia que aborda temas sobre la construcción teórica de categorías que tienen su referente en la distribución de los recursos de la naturaleza que fueron empleados por un grupo humano. En este caso, el análisis se aplicó a los sitios de la montaña de la Cultura Casas Grandes, para concluir con la construcción de categorías sobre regionalidad, identidad cultural, paisaje cultural y de cómo se ajusta la sociedad a su medio ambiente estableciendo un territorio derivado de un conocimiento y un uso ancestral de los recursos naturales lo que permite explicar, como se aprecia en el análisis, la interacción de estos grupos a niveles regionales.

El *simposium* dejó ver a los arqueólogos, a través del dato arqueológico, la similitud de rasgos iconográficos distribuidos en la cerámica, el arte rupestre, la arquitectura, el trabajo en concha y turquesa, así como en el diseño de artefactos simbólicos. Este complejo de pensamiento que se manifiesta en distintos objetos y soportes prueba la diferenciación cultural en un continuum de sur a norte donde es apreciable una matriz cultural de origen. Esta generación de trabajos permite, asimismo, contar con una periodización más precisa de los contactos y desarrollos regionales.

Cabe destacar la interdisciplinariedad de algunos de los trabajos presentados en esta novena bienal. Fue el caso de la ponencia «Análisis de genes clave en la domesticación del maíz a partir de mazorcas extraídas de contexto arqueológico», que contó con la participación de Viviane Jaenicke y Svante Paabo, del Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology; Ed Buckler, de North Carolina State University; Bruce D. Smith, de Smithsonian Institution; M. Thomas P. Gilbert y Alan Cooper, de University of Oxford, y John Doebley, de University of Wisconsin.

El evento estuvo engalanado por la presencia de Lewis Binford, destacado arqueólogo estadounidense, con quien se establece el punto de partida de la nueva arqueología.

Una decena de carteles sobre distintos proyectos arqueológicos en curso fue montada en la Casa Siglo XIX, donde además se exhibió la colección fotográfica «Misiones coloniales de Chihuahua», del acervo del Centro INAH Chihuahua.



Un camino más... Magi en la autopista de Querétaro, México, 2003. © Dulce García González.

INICIAN LOS TRABAJOS DE INVESTIGACIÓN RELATIVOS A LA QUINTA LÍNEA DEL PROYECTO ETNOGRAFÍA DE LAS REGIONES INDÍGENAS DE MÉXICO EN EL NUEVO MILENIO

El pasado 23 de enero se desarrolló la primera sesión del *Seminario permanente de etnografía*, asociado con la quinta línea de investigación del proyecto *Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio*, la cual lleva por título *La migración indígena: causas y efectos en la cultura, en la economía y en la población*. La exposición de la sesión estuvo a cargo de la Dra. Margarita Nolasco, quien en conjunto con el Mtro. Miguel Ángel Rubio, coordinará las investigaciones sobre este tema. Durante la reunión se caracterizó la migración indígena en México en distintos momentos históricos, se discutió la relevancia que muestra este fenómeno en la actualidad y se analizaron los enfoques teóricos y metodológicos a partir de los cuales se ha estudiado la migración. Asimismo, se determinó que las investigaciones que se desarrollarán para esta línea partirán de un enfoque regional y se orientarán a estudiar las tendencias generales de la migración indígena que actualmente prevalecen en el área de estudio, sean éstas de carácter migratorio o transicional; los procesos migratorios que mayormente impactan a los pueblos indígenas de la región o que resultan significativos, ya sea por su variabilidad o su especificidad; el impacto que la migración ha generado en las comunidades indígenas seleccionadas; y los mecanismos de adaptación que los inmigrantes siguen para lograr su inserción en los nuevos

contextos de llegada. Se señaló también que se espera que las investigaciones enfaticen los siguientes dos ámbitos de estudio: 1) El análisis de las situaciones de adaptación y cambio cultural que se observan en las regiones de estudio, considerando que la migración es un fenómeno que trasciende el contexto local y nacional y que encuentra sobredeterminaciones en factores macrorregionales e internacionales y, 2) El estudio no sólo de las comunidades indígenas «tradicionales» asentadas en el ámbito regional, sino también de aquellos espacios donde interactúa la población indígena en su carácter inmigratorio (ciudades, puertos, campamentos agrícolas, nuevos asentamientos rurales, colonias periféricas, zonas de colonización o relocalización, campamentos de refugiados, sitios turísticos, etcétera).

Por último, se presentaron las fuentes bibliográficas y documentales que contienen información teórica y metodológica sobre migración, cultura y globalización; estudios temáticos y de caso sobre la migración en México e información estadística y encuestas, que serán de utilidad para los investigadores en el desarrollo de su trabajo. (Mette Marie Wachter)



Estación Balderas del Metro, Ciudad de México, 2002. © Dulce García González.

SE REÚNE EL GRUPO MULTIDISCIPLINARIO DE ESTUDIOS SOBRE GUERRERO

Con el propósito de elaborar el programa de trabajo del *Seminario permanente de estudios sobre Guerrero*, el 13 de enero se reunió, en la Coordinación Nacional de Antropología, el *Grupo Multidisciplinario de estudios sobre Guerrero*. En la sesión de trabajo se acordó que durante este y el próximo año, el seminario se organizará en torno al análisis de diversas líneas temáticas, que son de especial interés para los estudiosos que realizan investigaciones sobre ese estado. Algunas de las líneas planteadas fueron: el patrimonio cultural del estado; la migración transregional e internacional; las regiones de Guerrero y pueblos circunvecinos; procesos políticos y relaciones de poder; procesos locales de adaptación cultural; culto, ritualidad y pluralismo religioso; diversidad etnolingüística; agua, sociedad y cultura

en Guerrero; iconografía; salud y enfermedad, y, cambio y continuidad cultural.

Por otra parte, los miembros del grupo decidieron desarrollar, en conjunto con la Coordinación Nacional de Antropología, la *Primera Mesa redonda de antropología e historia de Guerrero* durante el mes de junio de este año. (Mette Marie Wachter)



«Acróbata callejero». Zócalo de la Ciudad de México, 2002. © Dulce García González.

PRESENTACIÓN DEL LIBRO LA FIESTA PATRONAL DE SAN BARTOLO AMEYALCO

La presentación del libro se llevó a cabo en el atrio de la Parroquia de San Bartolomé Apóstol en el pueblo de San Bartolo Ameyalco, el 29 de noviembre del 2003. El acto comenzó alrededor de las cinco de la tarde con la participación de la doctora Carmen Anzures y la maestra María Sara Molinari, invitadas para comentar el libro. Como moderadora fungió la maestra Teresa Mora Vázquez, coordinadora de la investigación.

El libro forma parte de los productos de difusión editados dentro del proyecto nacional *Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio*. Una de las comentaristas, la doctora Carmen Anzures, mencionó que «este trabajo es una muestra de la colaboración que puede darse por ambas partes (investigadores y habitantes del pueblo) para que finalmente una parte de la historia de un lugar pueda llegar a realizarse por escrito y pueda conservarse a través del tiempo.» Y a propósito de este comentario, entre los presentes se encontraban miembros de la Danza de Arrieros e integrantes de la mayordomía del pueblo de San Bartolo Ameyalco de 1999, año en el que se realizó el trabajo etnográfico del libro.

Más adelante la doctora Anzures agregó que «...en muchos casos estas organizaciones de



Noche Mexicana. Zócalo de la Ciudad de México, 2003. © Dulce García González.

festividad son las que estrechan los lazos entre los mismos habitantes de la comunidad para permitirles en un momento dado defender su propio lugar, su propia comunidad, sus propios problemas o tratar de resolver los problemas de la mejor manera que piensan (...) Otro de los rasgos, que quien lea este trabajo se dará cuenta de que existe, es la fiesta patronal como un lazo de amistad entre los pueblos vecinos.»

Este último pormenor, mencionó la doctora, es de gran importancia para contrarrestar los conflictos que son comunes en los pueblos de las serranía.

Y con el repique de las campanas de fondo, en el escenario del atrio de la Iglesia de San Bartolomé Apóstol, la maestra María Sara Molinari comentó que el libro estaba escrito de una manera sencilla y clara. Señaló también que, como primer paso de este trabajo, se había realizado un video, lo cual emocionó a los vecinos del pueblo, entre quienes surgió el deseo de contar con una publicación de la fiesta patronal. Esto impulsó a los autores a darse a la tarea de rescatar la vida de un pueblo, en un tiempo en el que la piedad y la obligación que los habitantes de San Bartolo guardan por el patrón se expresan en una fiesta. Fue así como también se presentó el *Video de la fiesta patronal de San Bartolo Ameyalco*, como primicia para la gente del pueblo, que no dejó de sentir vivo interés por las imágenes, pese al intenso frío del recinto. Los hombres, que de pie miraban su fiesta en el monitor, comentaban de manera animada acerca de las personas que aparecían en el video: vecinos, amigos, gente de su pueblo. Mientras disfrutaban de bocadillos y refrescos la noche terminó, en un reencuentro de los protagonistas de esta fiesta patronal, que en palabras e imágenes se vieron juntos de nueva cuenta y unidos por sus tradiciones. **(Esther Gallardo González y Alejandra Rogel Alba)**



La Feria. Fiesta Patronal en Ecatepec Estado de México, 2002. © Dulce García González.



Movimiento social del pueblo de Atenco en el Zócalo de la Ciudad de México, 2000. © Dulce García González.

LA ETNOHISTORIA DE FIESTA: PREMIO ATANASIO G. SARAVIA

En diciembre del 2003, el Jurado del X Premio Banamex «Atanasio G. Saravia» de Historia Regional Mexicana 2002-2003 acordó otorgar el primer lugar en la categoría de investigación académica al trabajo titulado «La república purépecha de San Antonio Charápani: configuración de un pueblo cristiano en la sierra de Michoacán», de Carlos García Mora. La ceremonia de premiación está por ser programada en una fecha próxima.

Dicho estudio es el fruto de una larga investigación llevada a cabo en la Dirección de Etnohistoria, del Instituto Nacional de Antropología e Historia. La obra que recoge sus resultados es un trabajo de etnología histórica dedicada a describir cómo, durante el imperio español de los siglos XVI al XVIII, se configuró el pueblo purépecha de Michoacán como uno de sus más importantes baluartes ideológicos. A través del estudio de la república purépecha de San Antonio Charápani se constata cómo el pueblo purépecha adoptó las normas económicas, sociales, religiosas, culturales y políticas españolas para hacerlas suyas y constituirse en un nuevo pueblo. De esa manera, sobre los cimientos de la antigua confederación tarasca, que se desintegró al invadir su territorio huestes de ultramar, nació un nuevo pueblo: el purépecha. Factor importante de ese nacimiento y fundación fue el que los pueblos de dicha confederación y sus gobernantes decidieron cristianizarse, logrando, cómo lo lograron los mongoles en Asia, una unidad cultural y religiosa de la que antes carecían divididos en clanes con sus respectivos dioses tutelares. Este asunto es dilucidado a través de la etnología y la historia cultural y social. **(Carlos García Mora)**

DE LAPIDACIONES Y LINCHAMIENTOS PERIODÍSTICOS

«Querétaro: lapidan a mujer por ‘adúltera’», fue el encabezado fulminante, en primera plana, de una nota publicada el 19 de enero pasado por el periódico *Crónica*, de la Ciudad de México. Unos días después, varios amigos me buscaron solicitando alguna explicación u opinión sobre los hechos que se consignan en esa nota, y que se refieren a las agresiones que desde julio del año pasado sufriera una señora del poblado de El Bothé, perteneciente a la comunidad ñãño de San Ildefonso Tultepec, municipio de Amealco, Querétaro, a manos de otra señora del mismo pueblo, con el argumento de que su víctima había tenido tratos con su marido.

Afortunadamente el sábado pasado tuve la oportunidad de participar en una sesión del *Seminario sobre políticas públicas y pueblos indígenas*, organizado por la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, y dirigido a representantes y autoridades de diversas comunidades indígenas de Querétaro; ahí pude platicar con varias personas de San Ildefonso y conocer sus puntos de vista acerca del ataque perpetrado en contra de la señora Macedonia Blas, así como su inconformidad por la manera cómo el asunto ha sido tratado por algunos periodistas, sobre todo del periódico capitalino *Crónica*.

En primer lugar, como me dicen las señoras de El Bothé, no hubo ninguna ‘lapidación’, puesto que nadie apedreó ni mató a nadie; «lo que pasa es que los periodistas tratan de hacer más grandes las cosas». En segundo lugar, me aclaran que la señora que lastimó con tanta crueldad a Macedonia se basó en «puros chismes», puesto que no existe ninguna persona de la comunidad que haya visto a su marido con Macedonia, quien asegura que nunca ha cruzado palabra con ese señor.



La Feria. Fiesta Patronal en Ecatepec Estado de México, 2002. © Dulce García González.

Ellas dicen que se trata de una señora muy celosa, que ciertamente usó chile para atacar sexualmente a su víctima, alegando que se trata de una 'costumbre'. «Pero para nosotros no es una costumbre. Se escucha el rumor de que antes se aplicaba ese castigo, eso es lo que dicen algunos abuelos, pero eso ya no pasaba, y de repente ahora lo hace esa señora». Para ellas, lo que hizo aquella señora no estuvo bien y de ninguna manera tuvo el apoyo de la comunidad, que nunca fue consultada para cometer esos abusos contra Macedonia, quien afortunadamente ya tuvo la oportunidad de expresar directamente sus puntos de vista en el noticiario matutino de Canal 2, el viernes 30 de enero.

La gente tiene muy claro que no pueden alegarse usos y costumbres para violar las leyes o atentar contra los derechos de las personas, pero entiende también que varios periodistas han hecho un gran escándalo, incluso diciendo mentiras, con la intención de presentarlos como salvajes y atrasados. Es el caso de la editorial de Raúl Trejo D., publicado en *Crónica* del 26 de enero, en que asegura que la ofensa contra Macedonia «Fue realizada en público, con la anuencia de muchos de los pobladores de la comunidad», afirmación que no coincide ni con las propias crónicas difundidas en ese diario. Pero Trejo insiste en que el supuesto castigo «Fue presenciado por buena parte de la población de San Ildefonso», y con base en esas falsedades, desliza la idea de que se trató de «un delito cometido por un grupo indígena» (?), para de ahí lanzarse contra quienes defienden los usos y costumbres de las comunidades indígenas.



«Día de la Candelaria» en la catedral de Xochimilco, México, D. F., 2003. © Dulce García González.

Al respecto, una jovencita de El Bothé hizo una brillante intervención en el *Seminario*, señalando que en sus comunidades, como en cualquier pueblo, «hay costumbres buenas, que hay que aprender y conservar, y hay costumbres malas, que deberíamos ir perdiendo». No se trata entonces de defender las prácticas y tradiciones indígenas en abstracto y desde una concepción idílica o fundamentalista, sino de reivindicar la autonomía de dichos pueblos para poder decidir, entre otras cosas sobre la pertinencia o no de dichas costumbres. Y como hemos dicho antes, autonomía no significa privilegios, ni extraterritorialidad, ni exclusión del estado de derecho, ni siquiera soberanía, sino simplemente la capacidad que muchos pueblos indígenas reclaman para tomar en sus manos la solución de sus problemas y, en consecuencia, hacer respetar sus propias formas de organización y sus singularidades culturales. (Diego Prieto Hernández)



Oficios callejeros. Plaza de Santo Domingo, México, D. F. 2002. © Dulce García González.

SE REALIZARON LAS VII JORNADAS DE HISTORIA DE LAS MUJERES Y EL II CONGRESO IBEROAMERICANO DE ESTUDIOS DE GÉNERO EN ARGENTINA
Del 24 al 26 de Julio del 2003 se llevaron a cabo las VII Jornadas de Historia de las mujeres y el II Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, en la Universidad Nacional de Salta, Argentina; el evento fue convocado por la Facultad de Humanidades y coordinado exitosamente por las integrantes de dos organizaciones: la Comisión de la Mujer y el Grupo de Estudios Sociales del Noroeste Argentino.

Las jornadas se desarrollaron en la modalidad de mesas temáticas a propuesta de las investigadoras/es de las instituciones universitarias y de los centros de investigación nacionales e internacionales.

Fueron en total 53 las mesas temáticas en las que se abordaron cuestiones tan importantes entre las que pueden mencionarse: «Las necesidades de las mujeres y planificación de políticas públicas, en lo económico, sociopolítico y salud desde una perspectiva histórica actual»; «Género y trabajo en la última década en Argentina: una mirada desde la encuesta permanente de hogares del



Celebrando la llegada de los Zapatistas en el Deportivo Xochimilco, México, D. F., 2001. © Dulce García González.

Indec»; «Debates para la inclusión social: participación en políticas sociales (programas/proyectos/ acciones) desde una perspectiva de género»; «Una cierta mirada: la Antropología Feminista»; «Género y derechos humanos en un contexto de crisis política, institucional y social»; «Género, multiculturalismo y reconocimiento»; «Construcciones genéricas, representaciones culturales»; «Luchas y resistencias»; «Justicia social y género»; «Uso de drogas y género»; «Ciudadanía política. representación, participación y reconocimiento sociocultural»; «Perversas y/o divinas: la construcción de las figuras femeninas en las discursividad de fin de siglo/milenio»; «Mujer y vida cotidiana; asistencia e higienismo en el siglo XX»; «Mujeres y tics (tecnologías de la información y comunicación social)»; «Mujer y Discapacidad»; «La mujer y la familia: procesos de producción y reproducción social a través de la historia»; «Amor, sexualidad y cuerpo. Texto y contexto»; «Género y medio ambiente en América Latina»; «El género presente: representaciones, tensiones y figuras de hombres y mujeres en el cine Argentino»; «El envejecimiento de las mujeres y la violencia (aspectos filosóficos, bioéticos y sociales)»; «Constitución y disolución de uniones ¿cuestiones de género? su lectura desde la historia, el derecho y la demografía»; «Cultura, representaciones y políticas de la memoria»; «Las mujeres en la universidad»; «Cuerpo, género y salud. Políticas y subjetividades»; «Compromiso y género en relación con instituciones en crisis»; «Repensar el oriente en occidente: los registros de la memoria y la organización social del silencio acerca de las mujeres en la historia pasada y presente»; «Las voces de las mujeres indígenas (desde el siglo XIX hasta el presente)»; «Los espacios de las mujeres en la conquista de América»; «Género y ética de la investigación científica»; «Género y construcción de la ciudadanía»; «Mujeres rurales y organización»;

«¿Cómo las organizaciones internacionales pueden luchar unidas para terminar la violencia hacia las mujeres?»; «Cómo usar un centro de crisis para apoyar a las mujeres víctimas de violación y parar la violencia en contra de las mujeres»; «Feminismo y política, una forma de terminar con la violencia hacia las mujeres. Agrupando a las mujeres en la casa de transición»; «Formación de la imagen femenina: exploración en campos textuales»; Género y trabajo: el impacto en la subjetividad frente a la precarización laboral»; «Sexualidades Migrantes»; «Mi abuela, mi madre y yo»; «Mujeres, ciencia y tecnología»; «Escritura y crítica literaria de mujeres latinoamericanas del siglo XX»; «Escritura, identidad y poder en la obra de mujeres iberoamericanas»; «Genero. Uso de drogas y VIH/SIDA. problemáticas de la exclusión social»; «El acceso de las mujeres a la educación y al trabajo docente a lo largo del siglo XX»; «Mujeres y escritura: la construcción del canon»; «Lo femenino y el orden cósmico en las sociedades históricas sacralizadas»; «¿Historia de las mujeres o historia no androcéntrica?»; «Salud popular y mujer»; «Construcción social de las masculinidades desde la perspectiva de género»; «Problemáticas de Exclusión»; «Voces de mujeres indígenas»; «Género y feminismo»; «Género y educación» y «Género y literatura».



Danza de los Maromeros de Guerrero en la Basílica de Guadalupe. México, D. F., 12 de diciembre, 2002. © Dulce García González.

La asistencia más nutrida fue por supuesto de Argentina con la participación de 265 ponentes, seguida de México con 25, Brasil con 12, Estados Unidos con nueve, Uruguay con ocho, España con siete, Venezuela con tres, Italia con dos, Chile con dos, Japón, Alemania, Colombia, Inglaterra, Bolivia y Noruega con uno.

Las participantes, eran predominantemente mujeres, aunque hubo algunas sesiones dedicadas a las masculinidades en las que



Músicos de la sierra de Puebla en la Basílica de Guadalupe, México, D. F., 2002. © Dulce García González.

intervenían, por supuesto, varones. Una de las más interesantes fue organizada por el Profesor Mauricio Litz, jefe del Colegio de Antropología de la Benemérita Universidad del Estado de Puebla.

Las participantes ejercen diferentes disciplinas: la antropología, la historia, el trabajo social, la psicología, el periodismo, la educación, la medicina, la sociología, la filosofía, el derecho, y se dedican a diferentes actividades: la investigación, la docencia, la militancia política, la administración pública, colaboradoras de ONG, las artes, entre otras.

En este Congreso a diferencia de muchos otros a los que he tenido la oportunidad de asistir, las participantes no se dispersaban después de presentar su ponencia o al concluir su mesa, sino que acudían a las sesiones de sus colegas, ignoro si esto se deba a que las feministas, sin importar su ámbito de interés o su tendencia teórica o política, sean más disciplinadas que el resto de los especialistas. En todo caso, en las sesiones, a diferencia de lo que ocurrió durante el Congreso de Americanistas en Chile, estaban presentes entre 35 y 40 especialistas.

La organización de este congreso, desde mi muy particular punto de vista, resultó un gran éxito, pues a pesar de que se llevó a cabo en Salta, en la región norteña de Argentina, una zona turística de gran importancia tanto a nivel nacional como internacional, las participantes no se dispersaron y el nivel de participación, intervención, discusión e interés se mantuvo a lo largo de los tres días que duró. Se espera que los encuentros en el futuro aborden problemáticas relevantes, tanto a nivel nacional como para el resto de los países latinoamericanos. ¡Están cordialmente invitadas! (María J. Rodríguez-Shadow)

SOBRE LAS POSADAS DEL NIÑO PA

La jefatura delegacional en la Magdalena Contreras, a través de la coordinación de cultura, con el deseo de rescatar y difundir las tradiciones mexicanas organizó con el apoyo de la DEAS el 16 de diciembre del 2003 la conferencia: *Las Posadas del Niño Pa*, estuvo a cargo de la etnóloga Laura Elena Corona de la Peña y del historiador Leonardo Vega Flores, como moderadora la maestra Teresa Mora Vázquez. Esta conferencia es un producto más del proyecto *Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio*, equipo Ciudad de México que coordina la Maestra Teresa Mora Vázquez.

Dicho evento se llevó a cabo en la Galería El Último Río del Foro Cultural sito en la colonia La Concepción y contó con la presencia de las autoridades de cultura, quienes señalaron la obligación de conservar las tradiciones, la gente del pueblo también estuvo presente, podíamos ver personas de todas las edades que mostraron gran interés a lo largo de la conferencia.

El tema fue abordado con profundidad, desde la perspectiva de la semiótica de la cultura, haciendo un recuento histórico de lo que han sido la Navidad y las posadas a través del tiempo, para diferentes culturas hasta llegar a lo que es la tradición en México y analizar etnográficamente el caso concreto de *Las Posadas del Niño Pa* en Xochimilco, con ello se dio un panorama general del tema y se hizo hincapié en el trabajo de campo realizado durante el año 2000 en Xochimilco, periodo de recopilación de datos etnográficos, todo explicado con un lenguaje claro y conciso que fue enriquecido con imágenes alusivas



La Feria. Fiesta Patronal en Ecatepec Estado de México, 2002. © Dulce García González.



Peregrinos en la Basílica de Guadalupe, México, D. F., 2002. © Dulce García González.

al tema. Al concluir la exposición, el historiador Leonardo Vega aclaró la diferencia que existe entre los términos Niñoapa y Niñoapan y comentó que las personas de la mayordomía los utilizan indistintamente. Así, se iba dando cuenta poco a poco de la tradición tan importante que es el culto al Niñoapa, ya que como apunta Laura Corona: «...las posadas del Niñoapa son un símbolo de identidad y tradición del pueblo de Xochimilco y sus 17 barrios».

Al final de la conferencia las preguntas y comentarios no se hicieron esperar, así había quienes hablaban de sus experiencias con el Niñoapa, de la fortuna de haberlo tocado, o bien preguntaban qué se necesitaba para que el Niñoapa fuera a otros lugares, todo esto vino a corroborar lo que la maestra Teresa Mora señaló: «El Niñoapa es un personaje adorado en el centro de Xochimilco, pero también como vemos aquí, fuera de Xochimilco».

Cuando terminó el evento los ponentes fueron rodeados por los asistentes para continuar con el tema, así podía escucharse a la gente platicando con júbilo de lo que es el caso del Niñoapa y de cómo su influencia se refleja en muchos lugares del Distrito Federal. Lo anterior quedó demostrado por la concurrencia que asistió al evento con el único fin de conocer más sobre el tema y compartir experiencias mutuas. **(Esther Gallardo González)**

FELICIDADES JIAPSY

El pasado 27 de noviembre la etnohistoriadora Jiapsy Arias González, Miembro del Grupo Mexicano de Antropología Alimentaria,

recibió el premio a la mejor tesis de nutrición 2003, con la investigación titulada: «Hábitos alimentarios entre las monjas Clarisas del siglo XVII y XVIII». **(Maricela H. Montes)**



Zapatistas en la Ciudad de México, 2001. © Dulce García González.

SOBRE GUILLERMO BONFIL

Dirección *Diario de Campo*

Estimada Sra. Directora:

En el número 62 de *Diario de Campo*, en el suplemento *Cuadernos de Antropología y Patrimonio Cultural*, la Dra. Maya Lorena Pérez escribe lo siguiente: «A Bonfil se le deben algunas de las reflexiones pioneras hechas en México, sobre la incapacidad del marxismo para explicar la realidad y las perspectivas políticas de los pueblos y culturas colonizadas». Tal afirmación no corresponde a la realidad, ya que el notable antropólogo que fue Guillermo Bonfil no fue un Karl Popper mexicano, no fue alguien que criticara directamente las tesis marxistas fundamentales. No hay ningún texto en donde Bonfil aborde críticamente los pivotes teóricos del materialismo histórico o marxismo; alude a éste u opina someramente al respecto –como se muestra en los textos del autor de *México Profundo* citados por la colega Maya Lorena en la nota No.1- pero no muestra su «incapacidad» ya que no critica su *corpus* teórico total.

Sobre este particular, la posición de Bonfil puede sintetizarse en sus propias palabras: “*El pensamiento marxista* ha tenido una influencia notable en el estudio de la diversidad cultural latinoamericana, principalmente a partir de la obra de José Carlos Mariategui. El problema de la tierra se planteó entonces como el aspecto crucial en la relación de las comunidades indígenas con la sociedad nacional y particularmente con sus clases dominantes. Muchos estudios de corte marxista han intentado comprender la situación de los pueblos indios en un esquema en el que la dimensión fundamental está dada por las relaciones de clase, en tanto que las diferencias culturales, o se conciben como expresiones supraestructurales, o se ven como particularidades históricas que matizan y a veces encubren las relaciones de clase” (Guillermo Bonfil, *Pensar nuestra cultura*, Alianza Editorial, México, 1991, p. 31).

Quizá Mariategui sea, en efecto, el pensador marxista que más haya influido en el campo al que Bonfil se refiere, pero en lo que a ello atañe ha habido ideólogos casi tan importantes

como él: Luis Emilio Recabarren, Anibal Ponce, Julio Antonic Mella, Sergio Bagú, Enrique Semo, Roger Bartra, José Revueltas, el mismo Vicente Lombardo Toledano, Theotonio Dos Santos y varios más. No pocos de estos autores remontaron las estrechas miras economicistas o clasistas, aquí por ejemplo, podemos recordar los trabajos de Revueltas o de Bartra sobre la mexicanidad o los de Adolfo Sánchez Vázquez –marxista español y mexicano- sobre la producción estética en América Latina y el mundo. Bonfil fue mi amigo, tomé un curso con él en la ENAH y pasé dos largas temporadas de trabajo de campo con él, en 1967 y 1969. Conversé y debatí con él frecuentemente, más afuera que adentro de los recintos académicos. Con todo respeto por él, que fue uno de los mejores antropólogos de México, declaro que su conocimiento del marxismo era precario y sabía poco de la producción marxista latinoamericana.

Bonfil tenía razón al atribuir a “muchos estudios de corte marxista (yo subrayo, FJG)” (nótese que no escribe estudios marxistas) una subestimación de las diferencias culturales y una sobrestimación de los elementos llamados estructurales, los económicos (en parte ello se debe a la utilización frecuente de la desafortunada metáfora de Marx sobre base y superestructura). Esta tendencia derivó en el reduccionismo económico y convirtió al materialismo histórico en un marxismo vulgar.

Pero el marxismo vulgar es una ideología, la ideología de las estatocracias en el “socialismo real”; este pensamiento se hermanaba con el economicismo del liberalismo manchesteriano ya que en ambos se privilegia el desarrollo tecnológico como base de la emancipación humana, y en los países dominados por el stalinismo se identificaba el simple desarrollo de las fuerzas productivas –que además era menor que en los países capitalistas avanzados- con la “marcha al socialismo”.

Pero además la ideología reduccionista tenía otro objeto: des-complejizar la lucha de clases. La propaganda de los Tycoons (empresarios) sostenía que la Unión Soviética quería “conquistar al mundo”. Pamplinas. Como demuestra Immanuel Wallerstein, “Se puede decir que la URSS era una potencia subimperialista de Estados Unidos porque funcionó para



Basilica de Guadalupe. México, D. F., 12 de diciembre de 2002. © Dulce García González.

garantizar el orden y la estabilidad dentro de su zona en condiciones que de hecho aumentaron la capacidad de Estados Unidos para mantener su hegemonía mundial” (Immanuel Wallerstein, *Después del liberalismo*, Siglo XXI, México, 1996, p 16). Tanto Churchill como Hitler elogiaron a Stalin porque éste había demostrado ser «realista» y haber abandonado el «mesianismo» comunista. En términos generales (no siempre), la dirigencia del Kremlin se oponía a los procesos revolucionarios. Y de ahí la importancia de descomplejizar la lucha de clases, de concebirla en términos puramente económicos. Gran multitud de luchas de los comunistas fracasaron en el siglo pasado porque en ellas no se supo captar la importancia de los campos políticos, ideológicos o culturales. Algunos anticomunistas tenían razón cuando proclamaban que los comunistas eran dogmáticos que seguían ideas “extranjeras” -lo cual no era cierto en muchos casos- y que no entendían la “idiosincrasia mexicana” o el “espíritu francés”.

El marxismo no es un reduccionismo económico, aunque en ello lo hayan transformado muchos de sus adherentes y aunque así sea calificado por muchos de sus adversarios. Es una de las teorías más complejas sobre el desarrollo social, y desde luego, no es la Verdad Absoluta.

En la cita de Bonfil se establece que los estudiosos de «corte» marxista sostienen que en la situación de los pueblos

indios la dimensión fundamental está dada por las relaciones de clase. Esto me parece indiscutible, y eso no es reduccionismo económico. He trabajado con varios grupos indígenas de México, y es claro que los miembros de estos quieren, en primer lugar, liberarse de la explotación, la opresión clasistas; no les interesa vivir en regiones de refugio en supuesta armonía con la naturaleza, ni habitar en chozas miserables; ni sobrevivir con unos cuantos pesos al mes, ni tolerar que caciques, intermediarios y «coyotes» los expolien. Muchos de los mixtecos y zapotecos que migran a los Estados Unidos desean tener casa y automóviles propios y andar con alguien como Britney Spears o Whitney Houston. No desean más ser como “Lorinzo Rafail” o “María Candelaria”. Por supuesto, a los indígenas les interesa desarrollar sus culturas totonacas, yaquis, mayas, huastecas, etc., y lograr la autonomía en ese desarrollo. Pero, reitero, lo que primero quieren es liberarse de la explotación infamante que padecen en su mayoría.

Según la Dra. Maya Lorena Pérez, Bonfil buscó herramientas conceptuales más adecuadas para explicar las culturas subalternas, “imposibles de entenderse sólo desde el punto de vista del marxismo y del indigenismo mexicano” (p. 4). No sé si sean más adecuadas; es cuestión de discutirlo. Lo que sí se es que ningún fenómeno social se explica “solo desde el punto de vista” de algún “ismo”, llámese éste marxismo, indigenismo o bonfilismo. **Francisco Javier Guerrero M.**



Bailarines de *Break Dance* en el Zócalo de la Ciudad de México, 2002. © Dulce García González.



Portada: Oficios callejeros. *«El Violinista»*. Centro Histórico de la Ciudad de México, 2002. Dulce García González.

Contraportada: *«Las pelucas de Amalia»*. Calle de Cuba en el Centro Histórico, México, D. F. 2002. Dulce García González.

Oficios Callejeros. Plaza de Santo Domingo. *«Escritorio Público»*. México, D. F., 2001. Dulce García González.

