

Diaria

DE CAMPO

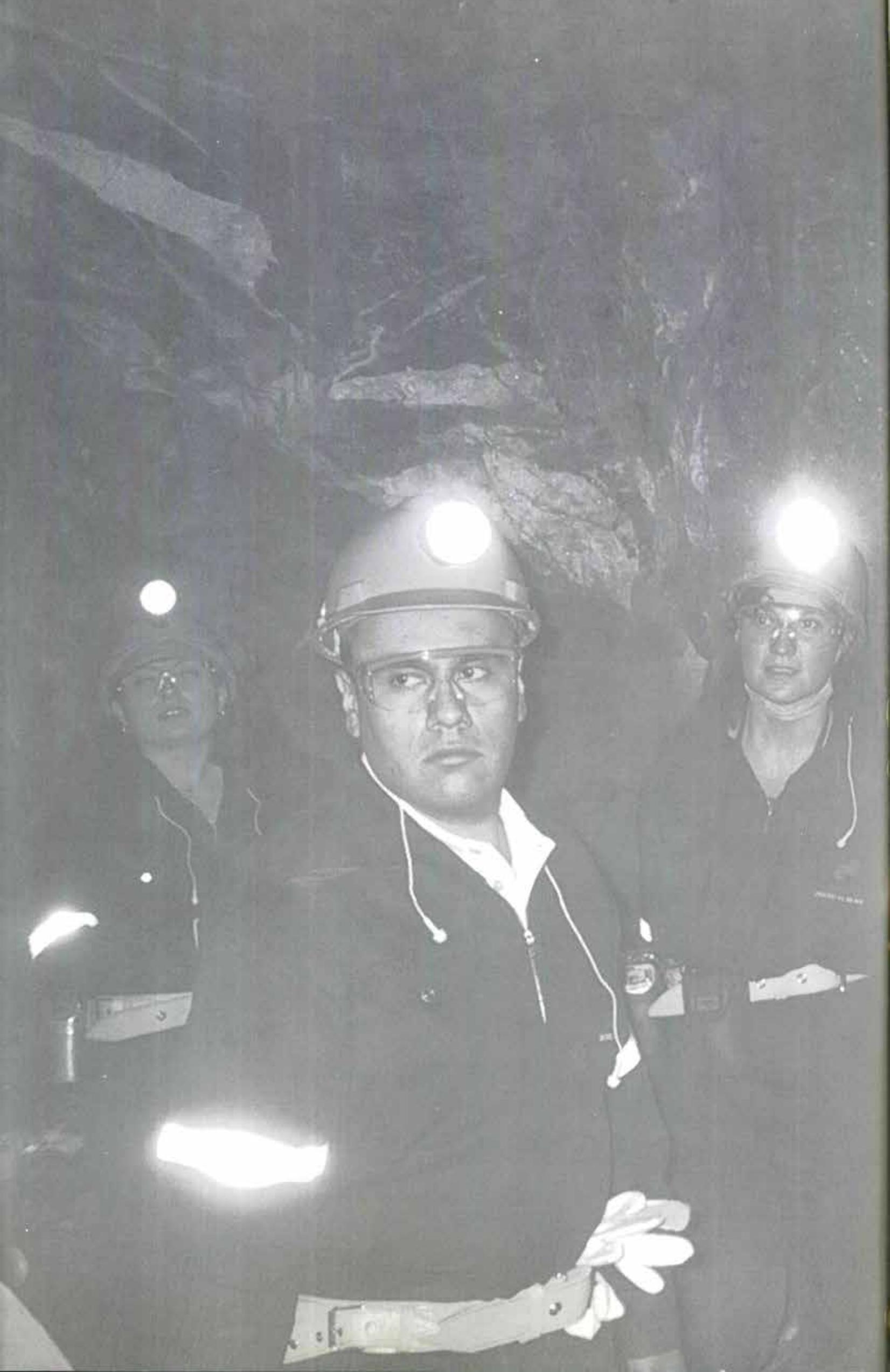
BOLETÍN INTERNO DE LOS INVESTIGADORES
DEL ÁREA DE ANTROPOLOGÍA



No. 64 • ABRIL • 2004

EN IMÁGENES

ZIMAPÁN, HIDALGO, IMÁGENES DE UN MUNICIPIO MINERO



2	En imágenes	16	Antropología en Internet
6	Actividades Académicas	17	Proyectos del INAH
9	Diplomados, Cursos, Posgrados y Seminarios	48	Novedades Editoriales
14	Actividades Culturales	50	Revistas Académicas
14	Servicios Académicos	52	Reseñas
15	Premios y otras convocatorias	63	Noticias
15	Exposiciones	67	Cartas
16	Becas		

Las imágenes que ilustran este número de *Diario de Campo* fueron proporcionadas por Claudia Liza Corona de la Peña, Leonardo Vega Flores; el licenciado Jorge Cortés López, superintendente de relaciones industriales de la unidad el *Monte*, Compañía Fresnillo S.A. de C.V., y el señor Raúl Martínez Trejo, representante de la Sección 286 del Sindicato Industrial de Mineros y Metalúrgicos de la República Mexicana. A todos ellos 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. 65, será el 16 de abril.

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.

Zimapán, Hidalgo, imágenes de un municipio minero.

Laura Elena Corona de la Peña*, Leonardo Vega Flores**
Claudia Liza Corona de la Peña***

*Clio se presenta no como una pasajera
en un vagón que rueda por los rieles de un punto a otro,
sino como una peregrina
que va de encrucijada en encrucijada
y escoge un camino¹.*

Uno de los proyectos de la DEAS-INAH es: *Plegarias desde el entierro. Construcción de la identidad a partir de lo religioso en el sector minero en México, el caso de los mineros de dos compañías minero – metalúrgicas en el municipio de Zimapán, Hidalgo*. Este proyecto, desde su inicio en febrero del 2002, hasta la fecha ha reunido un acervo gráfico formado por 660 imágenes en diapositivas, fotografías 4x y archivos jpg, además de mapas, planos y esquemas digitalizados. Aproximadamente 5% de dichas imágenes han sido donaciones de la Unidad El Monte de la Compañía Peñoles y de la Sección 286 del Sindicato Industrial de Mineros y Metalúrgicos de la República Mexicana (SIMMRM), los mapas, planos y esquemas han sido digitalizados a partir de las fuentes, y el resto han sido fotografiadas por el Historiador Leonardo Vega Flores y por la Socióloga Claudia Liza Corona de la Peña.

En este *texto* sobre los *textos visuales*, a los que nos referiremos como «imágenes», no se incluyen sólo objetos materiales bidimensionales (fotografías, archivos de imagen en píxeles o vectores), sino también esas otras imágenes de Zimapán que dialogan con las que llevábamos con nosotros y las que nos brindaron las personas con su trato en ese municipio minero. Tratamos, pues, de leer estos textos visuales, tanto los bidimensionales como los discursivos, de acuerdo con los planteamientos de Iuri Lotman, específicamente según su modelo del «repollo» (Fig. 1), entendiendo, para fines analíticos, este fragmento de la realidad como un texto formado por varias imágenes que se superponen unas a otras y en el que *nuestras* imágenes y los objetos bidimensionales que *presentamos* intercalados en este número de la revista *Diario de Campo*, son sólo dos de las facetas que la integran.



Fig. 1 El repollo completo: Zimapán, Hgo., municipio minero.

Primera imagen

Con fragmentos tomados de aquí y de allá, además de una breve visita, dibujamos nuestra primera imagen de Zimapán. El primer acercamiento al municipio fue indirecto y consistió en una revisión bibliográfica, así, Zimapán se nos *dibujó* como un municipio al noroeste del estado de Hidalgo, que secundaba a Pachuca en cuanto a producción de metales preciosos y en el que de acuerdo con las fuentes consultadas estaban presentes varias compañías minero – metalúrgicas; con esta información y otros datos bajo el brazo realizamos una primera visita el 28 de abril del 2001; habían pasado 15 días después de la celebración católica de Semana Santa. En esa ocasión nos encontramos un paisaje que describimos entonces como «seco»; ahora sabemos se trata de un municipio que pertenece a tres provincias geológicas, al sur la del eje neovolcánico, al norte la de la sierra madre oriental y en la esquina noroeste a la de la llanura costera del golfo norte. En el municipio se distinguen 2 zonas geográficas: 1. La zona sur pertenece a la cuenca del Valle del Mezquital; y 2. La parte norte pertenece a la Sierra Madre Oriental; la región se caracteriza por montañas ásperas y de escasa vegetación, zonas de 600 a 1000 y de 1000 a 2000 msnm, con clima cálido y templado respectivamente. La vegetación de la región es de tipo *matorral xerófilo*. Existen predominantemente rocas de tipo sedimentario de los periodos Cretácico Superior e Inferior y en menor proporción rocas sedimentarias de los periodos Cuaternario y Terciario Continental mezcladas con rocas ígneas de tipo extrusivo. Esta conformación geológica ha dado como resultado la existencia de yacimientos mineros. En cuanto a la hidrografía del municipio incluye tres subcuencas: 1. la del Río Moctezuma con sus vertientes; 2. la del Río Tula y su vertiente y; tres. La del Río Amajac con su vertiente.

Había pocas personas en el centro de la ciudad de Zimapán y en nuestra breve estancia recopilamos *trazos* que nos permitirían esbozar una segunda imagen; conocimos la parroquia de San Juan Bautista y en su oficina nos enteramos de la presencia de la Iglesia Evangélica, por lo menos desde 40 años atrás, también encontramos un *trazo* de la cultura ñahñu en los nombres de las comunidades cercanas

plasmados en los carteles del programa de Semana Santa: Temuthé y El Detzani; entonces supimos que en esas fechas ya sólo estaban activas dos compañías minero-metalúrgicas, la San Miguel y la Peñoles. Visitamos la planta de beneficio de la primera y las oficinas de la segunda.



Fig. 2 Desprendiendo hojas de la superficie del repollo: Primera imagen.

Segunda imagen

Seguimos la recopilación bibliográfica y realizamos una primera temporada de campo en junio del 2002; muchos trazos inconexos empezaban a tender puentes entre sí, Zimapán adquiriría para nosotros una tercera y una cuarta dimensión, tomaba volumen y presentaba un sentido socialmente hablando. En este paso a una imagen de cuatro dimensiones fue fundamental el contacto con los trabajadores de la Unidad El Monte de la Compañía Peñoles (la única activa en esas fechas), con los representantes de la Sección 286 del SIMMRM, con las personas de las distintas iglesias presentes y con el profesor Herminio Camacho, cronista de Zimapán.

En esta segunda imagen un elemento importante de identidad local en el municipio gobernado por el PRI era el logotipo de la presidencia municipal, en el que se evoca la toponimia del municipio y de su cabecera, *Zimapán*, que deriva de la voz náhuatl *cimatl*, raíz de la leguminosa *quauecoa* que, según distintos documentos, se utilizaba para fermentar el aguamiel convirtiéndolo en pulque. Al cimete en la lengua ñahñu se le dice *mabugza*, nombre con el que también se conoce a Zimapán²; esta planta crecía en un cerro cercano a la ahora Ciudad de Zimapán que antes escribía su nombre con «C», *Cimapán*; hoy día el *cimatl* ya no se utiliza para fermentar el aguamiel y el nombre del municipio ya no se escribe *Cimapán*, sino *Zimapán*. Cabe mencionar que hasta el momento no hemos encontrado alguna persona que conozca físicamente el *cimatl*.



Fig. 3 Logotipo de la Presidencia Municipal 2002.

En esta imagen se incorporó un sondeo de templos e iglesias presentes en la cabecera municipal, se encontró que la primera evangelización fue la de la Iglesia Católica y que posteriormente otras iglesias, principalmente protestantes, estuvieron presentes desde principios del siglo XIX, traídas por mineros extranjeros y comerciantes que llegaron con el auge minero. Al respecto comenta el profesor Herminio Camacho: «aquí hubo mucha gente identificada con el pensamiento liberal de Juárez, empezó a haber logias por la apertura y había gente libre pensadora que estableció nuevas denominaciones religiosas, metodistas, evangelistas, bautistas». El profesor Herminio recuerda de su infancia a la Iglesia del Divino Redentor iniciada por Miss Roger, según el cronista, la clase media y baja son las que más se incorporan a iglesias no católicas. Territorialmente, las iglesias que han llegado más recientemente se ubican en la periferia de la ciudad de

Zimapán, en las colonias populares como el Llano Norte y parte de Las Limas. En total encontramos 17 templos de distintas denominaciones religiosas en la ciudad de Zimapán, incluyendo seis templos católicos.

Se fueron añadiendo colores, formas y texturas al pasar de la primera a la segunda imagen; sin embargo, quedaban muchos cabos sueltos y muchos quedarán a pesar de todo esfuerzo, porque este tipo de imágenes, más que otras, son dinámicas y porque el mismo observador cambia y con él, su mirada. No se trata de dar a este hecho un carácter dramático de imposibilidad, sino de destacar lo *vivo* de los procesos sociales y del mismo observador. Así, en esta segunda imagen estaban presentes más pinceladas de un municipio minero de gran diversidad religiosa, en el que la crisis económica ha reducido las posibilidades laborales por lo que muchas personas han partido hacia E.U.



Fig. 4 Desprendiendo más hojas del repollo: Segunda imagen.

Tercera imagen

Siguieron dos temporadas de campo en las que realizamos el registro etnográfico y fotográfico de la peregrinación guadalupana de Zimapán a Guadalupe; en el año 2002 con la participación de la sección 286 y en el 2003 sin ella, año en que la crisis económica se hizo más aguda enmarcada por el cierre de la última compañía activa. Hasta entonces distinguimos en nuestro objeto - sujeto de estudio el movimiento, que en este periodo fue acelerado y añadimos la quinta, el tiempo. A través de la revisión bibliográfica, ahora de fuentes históricas y laborales, construimos una nueva imagen con cierta diacronía de ese municipio minero que como la gran parte de los espacios mineros tienen altibajos a lo largo de su historia en función de los mercados, la fuerza laboral e insumos y de los avances tecnológicos.

Zimapán, entonces, tomó para nosotros un lugar en la amplia red minero-metalúrgica de nuestro país, una red que se formó desde la colonia y que a lo largo del tiempo ha sido testigo y participe de distintos procesos económicos, sociales y tecnológicos. Durante nuestra visita más reciente, en diciembre del 2003, presentamos una exposición fotográfica sobre la participación de los trabajadores mineros en la peregrinación a Guadalupe el 12 de diciembre del 2002, en esos días notamos una mayor presencia de inmigrantes a los Estados Unidos que visitaban Zimapán durante las fiestas decembrinas. Aumentó el número de casetas telefónicas, además de que éstas cuentan con tecnología que automatiza la mayor parte de los procesos y que personalmente no hemos encontrado en otros lugares del país; se incrementaron, también, los cafés internet con conexión satelital y circulaban más camionetas con placas de distintos lugares de los Estados Unidos con respecto al año anterior. Las personas comentaban sobre la severa crisis económica y lo grave del cierre de la Compañía Peñoles ocurrido a finales de febrero del 2003; que afecta al municipio no sólo en lo económico, también por la necesidad de salir él para trabajar se ha provocado desintegración familiar en no pocos casos.

Cabe mencionar que, como en muchos lugares del país, en el municipio de Zimapán después de muchos años de gobierno municipal priísta, el PAN ganó las elecciones y con ello se dieron diversos cambios, por ejemplo, el logotipo de la Presidencia Municipal ahora formado por el perfil de la parroquia enmarcado en los cerros circundantes de la ciudad.

Otro cambio se dio en los puestos internos, en los que se mantuvieron personas del régimen anterior con los consecuentes problemas de comunicación y relación entre ambas fracciones. También cambiaron los colores de los adornos navideños y en diciembre del 2003 se puso cerca del kiosco un enorme árbol blanquiazul de festón. Por otro lado, se reabrió, al menos hasta donde sabemos, el archivo histórico a la consulta de especialistas con el interés de que participen o asesoren en su organización, rehabilitación y conservación.



Fig. 5 Logotipo de la Presidencia Municipal 2003-2006.

Cuarta imagen

A la distancia y a tres meses de nuestra última estancia en Zimapán algunos trazos se han remarcado y otros se hicieron más tenues, este efecto ha ocurrido de manera diferencial para cada uno de nosotros tres; con el material en la mesa y con cientos de imágenes



Fig. 6 Desprendiendo más hojas del repollo: Tercera imagen.

en mente nos encontramos ahora en el primer corte, del que se desprenderá un primer análisis. Esta es la etapa de confrontar lo encontrado con otros colegas y con otras miradas, para *ver* y *leer* parte de lo que se escapa a la nuestra.

En esta imagen toman la palabra los entrevistados, después de algunos meses sus voces grabadas adquieren nuevos sentidos y encontramos elementos que en el momento de la entrevista no fueron evidentes para nosotros, emergen también regularidades que nos facilitarán el análisis y surgen nuevas preguntas que haremos a las fuentes y al material de campo, con las que se podrá delinear una nueva etapa del proyecto o que quedarán para futuros estudios. Con estas voces adquirió mayor importancia la distribución de las personas en el municipio, una distribución que tiende a la dispersión, con pocos asentamientos que superen los 1000 habitantes y muchas «comunidades» como les llaman los zimapenses, en los nombres de estas comunidades se encuentran trazos de la cultura ñähñu: Temuthé, Tzijay, Xhájá, Cuaxithí, Detzaní, Tenguedhó, Xhitá, Oquintzá, etc.

Esta cuarta imagen de Zimapán está en construcción y se nos presenta como un rompecabezas con secciones armadas y otras muy dispersas, claro que faltan piezas, algunas harán notar su ausencia cuando se construyan otras secciones y otras nunca se tendrán. También se nos presentan posibilidades de productos, libros, folletos, catálogos, índices, interactivos, exposiciones, etcétera.

Lectura de las imágenes

Con estas cuatro imágenes descritas arriba hemos tratado de dar una noción de nuestro objeto - sujeto de estudio; objeto en tanto a lo material,



Fig. 7 Uniendo las hojas desprendidas del repollo: Cuarta imagen.

sujeto en tanto a lo humano y se vislumbra ante nosotros una nueva figura que igualmente tiene volumen, movimiento y transita el tiempo y el espacio, se trata de nuestra propia construcción del fragmento de realidad con el que tuvimos oportunidad de convivir y en el que también participamos; esta figura es una especie de fractal de nosotros mismos, refleja lo que vimos, pero más aún, cómo lo vimos y desde dónde lo vimos; refleja cómo vimos al «otro», pero más aún quiénes somos y cómo vemos nosotros. Así pues, se trata de una lectura acotada por el investigador que en este caso resulta ser el lector de un fragmento de la realidad a la que lee, a la vez que se lee a sí mismo.

Las imágenes, como fueron planteadas en esta ocasión, nos permiten varias lecturas, presentaremos dos de ellas:

1. El objeto-sujeto de estudio: Zimapán uno de los 84 municipios del actual estado de Hidalgo, se ubica al noroeste del mismo. A lo largo de su historia la minería ha sido una actividad económica de gran importancia pero no la única y actualmente se encuentra en un periodo a la baja, no por agotamiento de los yacimientos sino porque con la tecnología disponible la producción no es redituable en los mercados internacionales de los metales, mismos que desde la Colonia han sido los principales consumidores de estos insumos.

El municipio enfrenta los efectos de los problemas económicos y de los cambios políticos nacionales, además de la inestabilidad que históricamente han tenido las regiones mineras no sólo nacionales sino internacionales y la opción laboral más atractiva ha sido la migración tanto nacional como internacional, principalmente hacia labores de la construcción o del campo. Algunas personas del municipio temían que la ciudad de Zimapán se convirtiera en un pueblo fantasma como sucedió en otros sitios mineros, pero la dinámica indica hasta el momento que se han encontrado mecanismos de continuidad.

Existe una diversidad religiosa proporcionalmente mayor a la del estado de Hidalgo y similar a la nacional que se manifiesta principalmente en los estratos juveniles de la población, esta circunstancia plantea un escenario que adquirirá importancia para los estudiosos no sólo de lo religioso, sino de lo político y social, considerando la continua competencia entre las iglesias no católicas y la católica, para la cual han formado un frente común las primeras. Así mismo, también han sido motivo de estudio las estrategias que ambos frentes han tomado en esta competencia, hasta ahora pacífica. En la cabecera municipal se puede observar que la distribución espacial de los templos de las distintas Iglesias presentes se organiza en el centro y periferia según la antigüedad de dicha presencia y que a partir de la posibilidad de ser registradas como Asociaciones Religiosas (A. R.) muchas de las iglesias han hecho pública su existencia, antes oculta por diversas razones.

La presencia ñähñu es más importante y viva de lo que refieren las fuentes y algunos funcionarios del municipio, la lengua se habla en los espacios públicos de la ciudad de Zimapán lo mismo que el español, claro que se considera «de mala educación» hablar ñähñu frente a personas fuereñas, como nos han indicado nuestros informantes.

Existen elementos que merecerán mayor atención en el trabajo y que han sido puntualizados por colegas como Silvia Ortíz Echániz (asesora de la tesis de licenciatura de la responsable del proyecto) y Marcelo Abramo, es el caso de la riqueza biológica de la región, particularmente de cactáceas que tradicionalmente se han usado para elaborar acitrón, para alimentar a los animales o para procurar calor a los habitantes de la región y otras poco a poco se han ido exterminando por considerarse «no útiles».

2. La investigación: se trata de un trabajo que inició sin un conocimiento previo del lugar de estudio, la elección tanto del tema como del espacio no respondió a intereses o experiencia anteriores, los planteamientos y la integración de «dimensiones» fueron apareciendo a la vista según avanzó la investigación y es importante decir que ninguno de los investigadores somos nativos de Zimapán ni del estado de Hidalgo, lo cual es evidente en su mirada, en sus afirmaciones y cuestionamientos.

Se ha ido construyendo el objeto – sujeto de estudio a través de un marco teórico a partir del cual se quiere explicar un fragmento de la realidad, se trata de la Semiótica de la Cultura planteada por la escuela de Tartu, encabezada por el ruso estonio Iuri M. Lotman. Con la lectura autocrítica de los autores y la disertación con otros investigadores se revelarán deficiencias y aciertos hasta ahora no considerados.

Bibliografía:

Cubillo Moreno, Gilda, *Los dominios de la plata: El precio del auge, el peso del poder. Empresarios y trabajadores en las minas de Pachuca y Zimapán, 1552 – 1620*, INAH, México, 1991, Colección Divulgación.

Corona de la Peña, Laura Elena, avances del proyecto *Plegarias desde el entierro. Construcción de la identidad a partir de lo religioso en el sector minero en México, el caso de los mineros de dos compañías minero – metalúrgicas en el municipio de Zimapán, Hidalgo*, mecanoscrito.

Corona de la Peña, Laura Elena y Leonardo Vega Flores, *Entrevista al Lic. Jorge Cortés López, Superintendente de Relaciones Industriales de la Unidad El Monte, Cía. Peñoles*, Zimapán, Hgo., 2002.

_____, *Entrevistas al Profesor Herminio Manuel Camacho Martínez, cronista de Zimapán*, Zimapán, Hgo., 2002 y 2003.

_____, *Entrevistas al Sr. Raúl Martínez Trejo Representante del SIMMRM en Zimapán*, Zimapán, Hgo., 2002 y 2003.

_____, *Entrevistas a trabajadores mineros de la Unidad El Monte, Cía. Peñoles*, Zimapán, Hgo., 2002 y 2003.

_____, *Entrevista al Párroco Santiago Piña, templo de San Juan Bautista, Zimapán*, Zimapán, Hgo., 2002.

_____, *Entrevista al Sr. Eliseo Cabrera González, Representante del SIMMRM en Zimapán*, Zimapán, Hgo., 2002. Estrada Albuquerque, Anselmo (ed.), *Zimapán: una ventana en el tiempo. Revista monográfica*, Presidencia municipal de Zimapán, México, 1985.

Gómez Gerardo, Víctor, *Zimapán durante el Porfiriato. Conformación de un municipio minero a fines del siglo XIX, (1880-1900)*, Tesis de licenciatura en Antropología Social, ENAH, 1993

Presidencia Municipal de Zimapán, Hidalgo, *Zimapán*, México, s/f (<http://www.zimapan.gob.mx/>, consultada en mayo 2002).

INEGI, *Atlas agropecuario, VII Censo agropecuario 1991. Estado de Hidalgo*, INEGI, México, 1992.

INEGI, *Síntesis geográfica del estado de Hidalgo*, INEGI, México, 1992.

INEGI, *Zimapán de Reyes Estado de Hidalgo. Cuaderno estadístico municipal*, INEGI, México, 1994

Lotman, Iuri M., «Asimetría y diálogo» en Desiderio Navarro (ed.), *La Semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Cátedra, España, 1996, pp 43-60.

_____, «Clío en la encrucijada» en Desiderio Navarro (ed.) *La Semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*, Cátedra, España, 1998, pp 244-254.

_____, «Para la construcción de una teoría de la interacción de las culturas (el aspecto semiótico)» en Desiderio Navarro (ed.), *La Semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Cátedra, España, 1996, pp. 61-76.

Ward, Henry George, *México en 1827*, México, FCE, 1981.

* Responsable del proyecto, DEAS-INAH.

** DEAS-INAH.

*** Socióloga por la UNAM.

¹ Iuri M. Lotman, «Clío en la encrucijada» en Navarro, Desiderio (ed.)

La Semiosfera II. Semiótica de la cultura, del tecto, de la conducta y del espacio, Editorial Cátedra, España, 1998, pp. 254.

² Monografía proporcionada por la Lic. Xóchitl Pacheco Clemente, directora de Comunicación Social de Presidencia Municipal de Zimapán. Junio 2002.



Colorida calle en la ciudad de Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, © Leonardo Vega Flores.

ACTIVIDADES ACADÉMICAS

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, la Sociedad Mexicana de Antropología A.C., y el Colegio Mexicano de Antropólogos A.C., convocan a los investigadores de la cultura a participar en el

PRIMER COLOQUIO Julio César Olivé Negrete

Con base en las líneas de trabajo por él abordadas a lo largo de su trayectoria profesional, tendrá lugar en los días 8, 9 y 10 de septiembre del 2004*, en el Museo Nacional de Antropología.

*A petición de varios de los interesados en participar en este Coloquio, la fecha de realización del mismo se cambió del 28, 29 y 30 de abril al 8, 9 y 10 de septiembre.

TEMAS:

- La antropología y la historia en México
- Nación, cultura y legislación del patrimonio cultural
- Aspectos filosóficos y epistemológicos de la cultura
- Las instituciones antropológicas: investigación, docencia, difusión y profesionalización
- Derecho laboral en las instituciones de la cultura

La participación en el Coloquio será en la modalidad de ponencias. Sólo se permitirá una participación por persona

MESAS:

El comité Organizador formará mesas de acuerdo con las siguientes temáticas:

LA ANTROPOLOGÍA Y LA HISTORIA DE MÉXICO

Coordinador: Leonel Durán

Moneda 13, Centro Histórico, México, D.F. 06060

direccion.cmuseo@inah.gob.mx

NACIÓN, CULTURA Y LEGISLACIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL

Coordinador: Bolfy Cottom

Allende 172, Tlalpan, México, D.F. 14000

bcottom.deh@inah.gob.mx

ASPECTOS FILOSÓFICOS Y EPISTEMOLÓGICOS DE LA CULTURA

Coordinadora: Ana María Salazar Peralta

Ciudad Universitaria, delegación Coyoacán, México, D.F. 04510

mariasp@servidor.unam.mx

LAS INSTITUCIONES ANTROPOLÓGICAS. INVESTIGACIÓN, DOCENCIA, DIFUSIÓN Y PROFESIONALIZACIÓN

Coordinadora: Gloria Artís

Puebla 95, colonia Roma, delegación Cuauhtémoc, México, D.F.

gartis@conacyt.mx

DERECHO LABORAL EN LAS INSTITUCIONES DE LA CULTURA

Coordinadora: Ruth Arboleyda,

Allende 172, Centro Tlalpan, México, D.F. 14000

rarboleyda.deh@inah.gob.mx

CRITERIOS DE SELECCIÓN:

La selección de los trabajos se hará en atención a los siguientes criterios:

- a) Ser ponencia original (no estar previamente publicada)
- b) La pertinencia del tema

RESÚMENES:

Los resúmenes de las ponencias deberán cumplir con las siguientes características:

- 1) Título que refleje claramente el tema de la ponencia.
- 2) No exceder de media cuartilla en letra Arial de 12 puntos a renglón seguido.
- 3) Resumen curricular que no exceda de media cuartilla.
- 4) Al final de la ponencia poner: nombre, institución, dirección, teléfono y correo electrónico.

La fecha límite para entrega de resúmenes será el 2 de julio del 2004 (para fines de programación)

PONENCIAS:

Las ponencias deberán enviarse por correo electrónico o a la dirección de cada coordinador de la mesa en la que se participe, a más tardar el 30 de julio del 2004. Tendrán una extensión máxima de 10 cuartillas, incluida la bibliografía. Estarán escritas en formato justificado, con tipo de letra Arial de 12 puntos, a doble espacio. Las notas a pie de página se presentarán al final del texto. Los trabajos se entregarán en disquete de 3.5 si sólo contiene texto o en Disco Compacto si incluye imágenes en aplicaciones Word 95 en adelante y una impresión completa de la ponencia deberá ser entregada al coordinador de la mesa.

Mayores informes: Bolfy Cottom • bcottom.deh@inah.gob.mx;

Ana María Salazar • mariasp@servidor.unam.mx;

Gloria Artís • gartis@conacyt.mx .



Cohetes en la ciudad de Zimapán indican la salida de la peregrinación, Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Dirección de Lingüística, invita a los investigadores de las diversas disciplinas de la antropología e historia a participar en el

PRIMER COLOQUIO

Leonardo Manrique

Los días 30 y 31 de agosto y 1º de septiembre del 2004

Auditorio Sahagún del Museo Nacional de Antropología

Es un Coloquio multidisciplinario, ello se debe a que el profesor Leonardo Manrique logró integrar diversas disciplinas en su trabajo cotidiano. Se convoca con el siguiente formato de ponencias plenarias a cargo de distinguidos especialistas en los distintos campos de la antropología:

1. Se podrán inscribir ponencias en temas de cualquiera de las siguientes áreas, que mantengan alguna relación con el trabajo que realizó el profesor Manrique a lo largo de su trayectoria: Antropología Física; Antropología Social, Arqueología, Etnohistoria, Etnología, Historia y Lingüística.
2. Las exposiciones tendrán una duración de 20 minutos, con 10 minutos de discusión.
3. Deberá entregarse un resumen de la ponencia a más tardar el día 30 de junio del 2004, en la Dirección de Lingüística o enviarlo por correo electrónico a linguistica.cnah@inah.gob.mx, para su aceptación por parte del Comité Organizador. Los resúmenes deberán contener además datos de los autores: nombre, adscripción, teléfonos, fax y correo electrónico.

Mayores informes: Dirección de Lingüística del INAH

Doctora Martha Muntzel, doctora Susana Cuevas o

maestro Francisco Barriga

Teléfono: 5553-0527

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, y el Grupo de Estudios en Etnopsiquiatría y Etnopsicología convocan a la comunidad Antropológica, Psicológica, Psiquiátrica y Psicoanalítica a participar con ponencias en el

1er. Encuentro de Etnopsicoanálisis y Etnopsiquiatría

Del 22 al 24 de septiembre del 2004

TEMAS:

Religión y Psicopatología, Antropología del cuerpo y de las emociones, Etnopsiquiatría: Prácticas y Dispositivos, Nuevas Patologías, Nuevas Terapias, Antropología y Psicoanálisis, Género, Psicología y Cultura.

REGISTRO DE PONENCIAS: DEL 23 DE FEBRERO AL 30 DE JULIO

Informes e inscripciones: etnopsi@prodigy.net.mx
Página electrónica: www.prodigyweb.net.mx/normaromero



Entrada a las oficinas de la Unidad El Monte, Compañía Fresnillo, Zimapán, Hidalgo, 11 de diciembre 2002, ©Guadalupe Claudia Corona.



Manta de bienvenida a peregrinos 2002 cerca del atrio, Guadalupe, Hidalgo, 12 de diciembre, ©Leonardo Vega Flores.

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**

27 de abril a las 11:00 horas
Horacio Aragón C. Fundación Aragón.
*Exposición esquelas y recordatorios de la muerte
en Chilpancingo, Gro.*

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

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

CICLO DE CONFERENCIAS

21 y 22 de abril de 11:00 a 14:00 horas

EL CAMPO MEXICANO: DESARROLLO Y PERSPECTIVA

Lugar: Auditorio Javier Romero Molina
Organiza: Licenciatura en Etnohistoria y colectivo Xochipilli

Mayores informes: 5606-0197 ext. 247

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, la Sociedad Mexicana de Antropología A.C., y el Colegio Mexicano de Antropólogos, A.C., invitan al

HOMENAJE **Dr. Julio César Olivé Negrete**

28 de Abril, 2004, 19:00 horas

PROGRAMA

Palabras del etnólogo Sergio Raúl Arroyo García,
director general del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Palabras de la doctora Mari Carmen Serra Puche,
coordinadora general de Humanidades de la UNAM.

Palabras de la doctora Beatriz Barba Ahuatzín,
profesora emérita de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH.

Palabras del antropólogo Leonel Durán,
director del Museo Nacional de las Culturas del INAH.

Palabras del antropólogo Bolfy Cottom,
investigador de la Dirección de Estudios Históricos del INAH.

Palabras del antropólogo Carlos Navarrete,
investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

Palabras del antropólogo Jaime Litvak King,
investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

Palabras de la antropóloga Noemí Castillo,
investigadora de la Dirección de Estudios Arqueológicos del INAH.

Palabras de la antropóloga Angelina Macías,
investigadora de la Dirección de Estudios Arqueológicos del INAH.

Palabras de la antropóloga María Elena Morales,
investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH.

Palabras del antropólogo Augusto Urteaga,
investigador del Centro Regional Chihuahua del INAH.

Palabras de la antropóloga Aldir Morelos,
investigadora de la Dirección de Estudios Arqueológicos del INAH.

El homenaje tendrá lugar en el Auditorio Jaime Torres Bodet
del Museo Nacional de Antropología

Mayores informes: Coordinación Nacional de Antropología,
gartis@conacyt.mx; rmejia@conacyt.mx

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

V Coloquio de Lingüística en la ENAH

del 28 al 30 de abril de 10:00 a 14:00 y 17:00 a 21:00 horas

Auditorios Javier Romero, Román Piña Chán y Sala de Usos Múltiples
Organiza: Maestría en Ciencias del Lenguaje

Mayores informes: 5606-0197 ext. 254



Vista frontal del templo de la *Methodist Church of Mexico* en la ciudad de Zimapan, Hidalgo, Junio 2002, ©Leonardo Vega Flores.

La Unión Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas (IUAES)
invita al

Congreso internacional de mega-urbanización, sociedad multiétnica y derechos humanos y desarrollo

CALCUTA, INDIA, 12-15 DE DICIEMBRE DEL 2004

ÚLTIMA FECHA PARA ENVIAR PONENCIAS (ABSTRACTS): 1º DE MAYO

Mayores informes: Profesor Buddhadeb Chaudhuri y doctor Ambedkar
Departamento de Antropología Universidad de Calcuta B-3, Rochdale
Housing, 15C Jubille Park, Calcuta-700033, India

Teléfono: 91-33-24717233,
Oficina: 91-33-24741528, Fax: 91-33-24810981

Correos electrónicos: chau@cal2.vsnl.net.in,
buddhadebchaudhuri@hotmail.com, buddhac@rediffmail.com.



Frontales de cucharilla en el templo católico de El Calvario, Zimapan, Hidalgo, Junio 2002, ©Leonardo Vega Flores.

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

26 de mayo a las 11:00 horas
Los cirujanos de la Nueva España
María Luisa Salas. UNAM.

El gremio de sangradores chinos en la Ciudad de México
Alicia Bazarte. IPN.

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



Ofrenda de los Frontaleros de Llano Norte, Guadalupe, Hidalgo, 12 de diciembre 2002, ©Leonardo Vega Flores.

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

CICLO DE CONFERENCIAS 2004

26 de Mayo de 17:00 a 20:00 horas
*Pobreza y diversidad biológica en las poblaciones
contemporáneas de México.*
Doctora Florencia Peña Saint Martín.

Herencia cultural y globalización.
Maestro Iñigo Aguilar Medina.

Lugar: Torre Latinoamericana, Eje Central Lázaro Cárdenas N° 2,
Piso 27 oficina 01, Centro Histórico.

Teléfonos: 5518-1700, 5518-4472 y 5521-2575.

DIPLOMADOS, CURSOS, POSGRADOS Y SEMINARIOS

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Coordinación Nacional de Antropología, y el Museo Regional del Centro INAH Puebla, convocan al

DIPLOMADO LAS COCINAS REGIONALES DE MÉXICO. De la nutrición al placer *Primera promoción*

Del 24 de junio del 2004 al 17 de febrero del 2005
jueves de 16:00 a 20:00 horas

PROGRAMA

Módulo I. Conceptos generales
Módulo II. Panorama histórico
Módulo III. La cocina mexicana y su diversidad
Módulo IV. Tradición culinaria y cultura
Módulo V. Género y cocina
Módulo VI. El medio ambiente y su aprovechamiento sustentable
Módulo VII. Percepción y conjunción de aspectos de nutrición y placer

Sede: Sala «Arturo Romano Pacheco», de la Coordinación Nacional de Antropología (Puebla 95, Col. Roma, 06700, México D.F)

Cupo: Limitado a 40 participantes

Costo: El costo total del diplomado es de \$ 7,500.00 se otorgarán 5 medias becas para trabajadores, tesistas de licenciatura y estudiantes de posgrado del INAH. La cuota para investigadores de base del INAH es de \$ 3,500.00.

Requisitos: Acreditar como mínimo estudios a nivel profesional técnico o pasantía total de licenciatura en áreas sociales, médico biológicas, gastronomía, hotelería, turismo y/o disciplinas afines.

Llenar el formato de registro anexando la documentación que acredite el grado académico, dos fotografías tamaño infantil, *curriculum vitae* y carta de exposición de motivos.

Cubrir el costo en dos exhibiciones, la primera al inscribirse y la segunda, un mes después de iniciado en Diplomado.

Informes e inscripciones: Del 10 de mayo al 24 de junio, de lunes a viernes, de 9:30 a 18:30 horas, en la Subdirección de Capacitación y Actualización, de la Coordinación Nacional de Antropología: Puebla 95, Col. Roma, 06700, México D.F. • Tels. 5525 33 76 directo ó 5207 47 87 y 5511 11 12 ext. 16 y 24 y 5208-3368 tel y fax.
e-mail: capacitacion2@yahoo.com
Página en internet: <http://inah.conacyt.mx>



Camión de trabajadores mineros llegando a la Presidencia Municipal después de la jornada de trabajo, Zimapan, Hidalgo, Junio 2002, ©Leonardo Vega Flores.



Capilla católica *La Santa Veracruz*, usada como biblioteca en la ciudad de Zimapan, Hidalgo, Junio 2002, ©Leonardo Vega Flores.

Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Coordinación Nacional de Antropología, convoca al

DIPLOMADO ANÁLISIS DE LA CULTURA *Novena promoción*

Del 23 de junio del 2004 al 23 de marzo del 2005.
miércoles de 16:00 a 20:00 horas

PROGRAMA

Módulo I. Planteamientos teóricos
Módulo II. Posiciones antropológicas en torno a la cultura
Módulo III. Análisis específicos

Sede: Sala «Arturo Romano Pacheco», de la Coordinación Nacional de Antropología (Puebla 95, Col. Roma, 06700, México D.F)

Cupo: Limitado a 40 participantes

Costo: El costo total del diplomado es de \$ 7,500.00 se otorgarán 5 medias becas para trabajadores, tesistas de licenciatura y estudiantes de posgrado del INAH. La cuota para investigadores de base del INAH es de \$ 3,500.00.

Requisitos: Acreditar como mínimo pasantía total de licenciatura en áreas sociales, de humanidades y/o afines, contar con experiencia en el ámbito de la cultura o estar vinculado a proyectos de desarrollo cultural.

Llenar el formato de registro anexando la documentación que acredite el grado académico, dos fotografías tamaño infantil, *curriculum vitae* y carta de exposición de motivos.

Cubrir el costo en dos exhibiciones, la primera al inscribirse y la segunda, un mes después de iniciado en Diplomado.

Informes e inscripciones: Del 10 de mayo al 23 de junio, de lunes a viernes, de 9:30 a 18:30 horas en la Subdirección de Capacitación y Actualización, de la Coordinación Nacional de Antropología: Puebla 95, Col. Roma, 06700, México D.F. • Tels. 5525 33 76 directo ó 5207 47 87 y 5511 11 12 ext. 16 y 24 y 5208 33 68 tel y fax.

e-mail: capacitacion2@yahoo.com

Página en internet: <http://inah.conacyt.mx>



Veladoras en la capilla interna del templo de Guadalupe, Hidalgo, 12 de diciembre 2002, ©Leonardo Vega Flores.

Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Coordinación Nacional de Antropología, invitan al

CURSO FOTOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA

Del 28 de mayo al 30 de julio del 2004.
Viernes de 16:00 a 20:00 horas

Sede: Sala «Arturo Romano Pacheco», de la Coordinación Nacional de Antropología (Puebla 95, Col. Roma, 06700, México D.F)

Cupo: Limitado a 30 participantes

Costo: El costo total del curso es de \$ 2,500.00, el costo para trabajadores y estudiantes e investigadores del INAH es de \$ 2,000.00

Requisitos: Llenar el formato de registro anexando fotocopia de identificación oficial o credencial del INAH y 1 fotografía tamaño infantil.

Cubrir el costo en dos exhibiciones, la primera al inscribirse y la segunda al iniciar el curso

Informes e inscripciones: Del 26 de abril al 28 de mayo, de lunes a viernes, de 9:30 a 18:30 horas en la Subdirección de Capacitación y Actualización, de la Coordinación Nacional de Antropología: Puebla 95, Col. Roma, 06700, México D.F. • Tels. 5525-3376 directo ó 5207-4787 y 5511-1112 ext. 16 y 24 y 5208-3368 tel y fax.

e-mail: capacitacion2@yahoo.com

Página en internet: <http://inah.conacyt.mx>

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

CURSO YOGA KUNDALINI

Los lunes y jueves de abril de 13:00 a 14:00 horas
Imparte: María Laura Cortés de Turrade

Lugar: Sala de Usos Múltiples 2
Organiza el Departamento de Difusión Cultural

Mayores informes: 5606-0197 ext. 231



Representación sindical de la Unidad el Monte, Compañía Fresnillo, Guadalupe, Hidalgo, 12 de diciembre 2002, ©Leonardo Vega Flores.

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Dirección de Etnología y Antropología Social, convoca a los

SEMINARIOS PERMANENTES

Estudios de Niños y Adolescentes
Coordinadora: maestra María del Rocío Hernández Castro
Primer miércoles de cada mes a las 10:00 horas

Estudios Chicanos y de Fronteras
Coordinador: doctor Juan Manuel Sandoval Palacios
Todos los jueves a las 17:30 horas

Mito y Religión en la Antropología y el Psicoanálisis.
Presenta el curso «La función mítica: mitología, lenguaje y psicoanálisis» impartido por el psicólogo Christian Herreman.
Coordinadora: doctora Yólotl González Torres
20 sesiones. Inicia el 7 de febrero y termina 5 de junio del 2004.
10:00 a 13:00 horas.

Relaciones Interétnicas, Multiculturalismo y Metropolización
Coordinadora: doctora Maya Lorena Pérez Ruiz
10 sesiones anuales. Último viernes de cada mes

Problemática Actual del Patrimonio Cultural
Coordinador: maestro Jesús Antonio Machuca Ramírez
Segundo miércoles de cada mes a las 10:30 horas

Todas las sesiones se llevan a cabo en la Sala de Juntas Roberto J Weitlaner-DEAS, con excepción del seminario que imparte la doctora Maya Lorena Pérez Ruiz, que se imparte en el auditorio de el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

Mayores informes: Dirección de Etnología y Antropología Social
Teléfonos: 5616-2058, 5616-0797

SEMINARIO
PERMANENTE
**CIUDAD,
PUEBLOS,
Y
INDÍGENAS
ETNICIDAD**

Invita a la ponencia de Nora Lorena Estrada González
Mayordomías y vida urbana en el antiguo
pueblo de Iztacalco

Martes 13 de abril de 2004 a las 17:00 horas

Sede: CIESAS

Av. Juárez núm. 87, Tlalpan, México, D. F.

INTRODUCCIÓN

En México, como en buena parte de América Latina, la cuestión indígena es crecientemente un asunto urbano y, a su vez, las ciudades se traducen como un ámbito donde progresivamente se observa la pluriculturalidad. Es así como se vuelve un desafío pensar los derechos indígenas en, desde y para ámbitos urbanos.

Debido al fenómeno migratorio, la diversidad cultural se encuentra presente en todo el territorio nacional.

Los procesos de migración y reasentamiento indígena que se han vivido en nuestro país llevan al reconocimiento de que, por lo menos 112 ciudades cuentan con una presencia indígena significativa.

El Distrito Federal y su Zona Metropolitana, si bien han reducido en la última década su carácter de polo atractivo para la migración, siguen siendo el principal asiento de las migraciones indígenas de toda la República. La Ciudad de México al igual que la nación, tiene una composición pluriétnica y multicultural, fundamentada en la presencia de los pueblos originarios e indígenas migrantes.

En este contexto se ve la necesidad de contar con espacios de encuentro, análisis, debate e intercambio que den cuenta del proceso de transformación de las ciudades y de los pueblos indígenas que viven y se reproducen en los entornos urbanos.

Es por ello que el Gobierno del Distrito Federal a través de la Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, de la Secretaría de Desarrollo Social y la Universidad de la Ciudad de México, en conjunto con el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, así como con destacados investigadores e investigadoras, han decidido instaurar el Seminario Permanente.

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.

Dirigido a: Académicos • Investigadores • Estudiantes • Pueblos y comunidades indígenas • Miembros de organizaciones sociales y civiles Servidores Públicos • Público en general

TEMÁTICA

· 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.

Así como otras temáticas que surjan en el desarrollo mismo del seminario

INFORMES:

Oscar González/Difusión Cultural.

Universidad de la Ciudad de México, Plantel Centro Histórico

Fray Servando Teresa de Mier 92-3^{er}. piso, Col. Centro, Delegación

Cuauhtémoc, D.F. • Tel: 5134-9804 ext. 1416

Emiliana Garduño

Coordinación de Intercambio Académico.

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Juárez 87, Col. Tlalpan. • Tel: 5573-9429 ext. 170

Correo electrónico: intercam@juarez.ciesas.edu.mx

Pablo E. Yanes Rizo

Dirección General de Equidad y Desarrollo Social

Calz. México-Tacuba 235, 1er piso, Col. Un Hogar para Nosotros,

Tel: 5341-7694 / www.equidad.df.gob.mx

Correo electrónico: dapied@df.gob.mx

INSCRIPCIONES: Héctor Santaella Barrera

Tel: 5341-7694 / Correo electrónico: dapied@df.gob.mx

CUPO LIMITADO SIN COSTO



El Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (PIEM) de El Colegio de México organiza su

**DÉCIMO QUINTO CURSO DE VERANO
EN ESTUDIOS DE GÉNERO PARA
ESTUDIANTES NACIONALES**

DISCURSOS DE GÉNERO: INSTRUMENTOS CRÍTICOS
PARA LEER E INCIDIR EN EL MUNDO

Del 28 de junio al 30 de julio del 2004.

Objetivo: Responden a nuestro interés por fomentar espacios para la reflexión, debate y análisis del impacto de las relaciones de género en la dinámica social contemporánea.

El plazo máximo para la recepción de solicitudes será el 16 de abril del 2004.

Mayores informes: Doctora Adriana Ortiz-Ortega

Correo electrónico: cverpiem@colmex.mx,

mailto:cverpiem@colmex.mx, aortiz@colmex.mx

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Dirección de Etnología y Antropología Social y el Museo de El Carmen, invita a las sesiones del

Seminario Permanente de Iconografía

CURSO SUPERIOR 2004

20 de abril

10:00–11:30 Marcia Castro-Leal Espino.

Lenguaje simbólico de la cultura del Golfo y su analogía

12:00–13:30 Joaquín R. González.

La historia vivida y la concepción del espacio

13:30–14:30 Reunión de socios.

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

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.



Altar en el espacio para los ciclistas, Guadalupe, Hidalgo, 12 de diciembre 2002,
©Leonardo Vega Flores.



Puesto de amuletos en el mercado de la ciudad de Zimapán, Hidalgo, Junio 2002,
©Leonardo Vega Flores.

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

SEMINARIOS PERMANENTES

Antropología del comportamiento

Coordinador: maestro Xabier Lizarraga Cruchaga
Lunes 12 de abril de las 16:00 a las 19:00 horas

TEMA A DESARROLLAR:

La identidad polimorfa. Hace referencia a las identidades, desdoblamientos, múltiples personalidades, roles de vida, etcétera, que manifiesta el animal humano, en el tiempo y en sus contextos espaciales.

Libro analizado:

La humanidad de la humanidad; La identidad humana, de Edgar Morin.

Alteraciones tafonómicas en hueso

Doctora Carmen María Pijoan Aguadé

Miércoles 14 de abril de 11:00 a 13:30 horas

TEMA A DESARROLLAR:

Se iniciará la revisión para el estudio de los entierros primarios recuperados en la Zona Arqueológica de Tlatelolco, temporada 60-64.

Antropología de la muerte

Antropólogo físico José Erik Mendoza Luján

Martes 20 de abril de 15:30 a 18:30 horas

TEMA A DESARROLLAR:

Se propondrá una definición para el concepto particular «muerte psicológica».

Lugar: Sala de Somatología de la DAF, Museo Nacional de Antropología

Mayores informes: PAF Gabriela Trejo Rodríguez

Tel./fax.: 5553-6204 y 5286-1933

correo electrónico: informatica.daf.cnan@inah.gob.mx



Últimos detalles antes de colocar el frontal en el templo de Guadalupe, Hidalgo,
10 de diciembre 2002, ©Guadalupe Claudia Liza Corona de la Peña.

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Dirección de Lingüística, convoca a los

SEMINARIOS PERMANENTES

Formación de Palabras

Coordinadoras: doctora Eréndira Nansen y licenciada Rosa María Rojas
Sesiona el último jueves de cada mes, de 11:00 a 13:00 horas

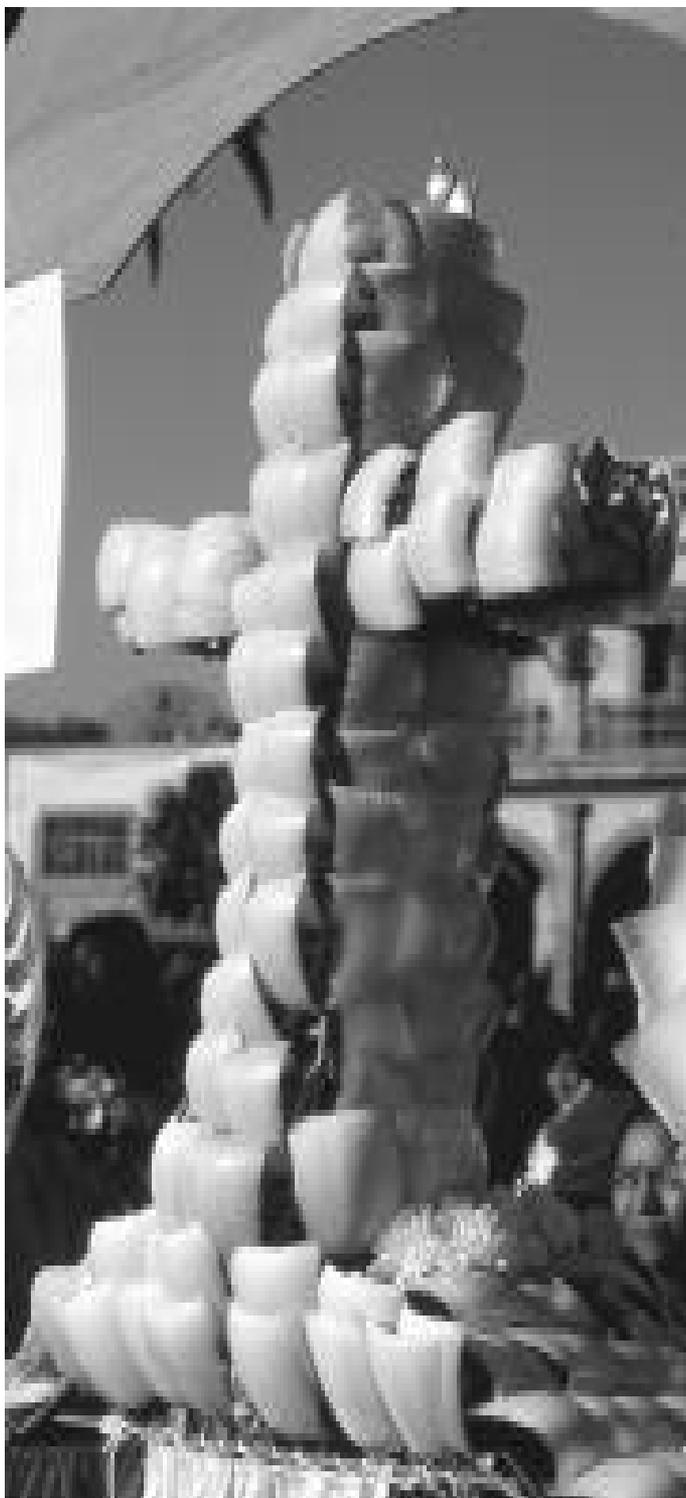
Historia de las Ideas Lingüísticas en México

Coordinador: maestro Julio Alfonso Pérez Luna
Sesiona el último viernes de cada mes, de 11:00 a 13:00 horas

Lingüística Antropológica

Coordinadora: doctora Susana Cuevas Suárez
Sesiona el último miércoles de cada mes, de 11:00 a 13:00 horas

Lugar: Sala de Juntas de la Dirección de Lingüística
Museo Nacional de Antropología



Detalle de ofrenda de los Frontaleros de Llano Norte, Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Coordinación Nacional de Antropología, invita a las siguientes tres sesiones del

SEMINARIO PERMANENTE Estudios sobre Guerrero

Cuarta sesión. 4 de mayo

La migración transregional e internacional (primera parte)

La migración nahua del norte de Guerrero: un estudio de caso
Lilán González

Migraciones temporarias de la población indígena guerrerense en Morelos
Kim Sánchez

La migración indígena en la región del Alto Balsas
Martha García

Quinta sesión. 1 de junio
Adaptación y cambio cultural en Guerrero

Consideraciones teóricas sobre los procesos de cambio y
continuidad cultural de Guerrero
Catherine Good

Cambio y continuidad cultural. Un ejemplo en las obras costumbristas
de Ignacio Manuel Altamirano
Nicole Girón

Sexta sesión. 13 de julio
Adaptación y cambio cultural en Guerrero

Material de concha de la presa Adolfo López Mateos (El infiernillo)
Lourdes Suárez

Implicaciones sociales y culturales del linaloe
Paul Hersch

Mayores informes: Coordinación Nacional de Antropología
Puebla 95, Col. Roma • Teléfonos: 5511-1112 y 5511-0158
Correo electrónico: gartis@conacyt.mx y mrubio@conacyt.mx



Ciclistas peregrinos en Guadalupe, Hidalgo, 12 de diciembre 2002, ©Leonardo Vega Flores.

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Coordinación Nacional de Antropología, invita a su

SEMINARIO PERMANENTE ETNOGRAFÍA MEXICANA

Este Seminario se lleva a cabo en las instalaciones de la Coordinación Nacional de Antropología cada tres semanas; forma parte de las actividades del proyecto *Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio*, pero está abierto a todos los interesados en el tema.

Mayores informes: Coordinación Nacional de Antropología
Puebla 95, Col. Roma • Teléfonos: 5511-1112 y 5511-0158
Correo electrónico: gartis@conacyt.mx y mrubio@conacyt.mx

ACTIVIDADES CULTURALES

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

TALLER DE TEATRO MUTABLE

Los miércoles del mes a las 13:00 horas

Lugar: Auditorio Román Piña Chán
Organizan la licenciatura de Antropología Social y
el Departamento de Difusión Cultural

Mayores informes: 5606-0197 ext. 247



Vista lateral del templo de la *Methodist Church of Mexico* en la ciudad de Zimapán, Hidalgo, Junio 2002, ©Leonardo Vega Flores.

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

1er. Encuentro de Trovadores Urbanos

Auditorio Javier Romero Molina

PROGRAMA:

Viernes 2 de abril
15:00 horas. Luis Tapia
16:30 horas. Leonel Soto
18:00 horas. Ricardo Martínez
19:30 horas. Alejandro Nava

Viernes 23 de abril
15:00 horas. José Montes
16:30 horas. Genaro Patraca
18:00 horas. Toño Mendoza
19:30 horas. Tomás Nomás y los de Atrás

Organiza la licenciatura de Etnología

Mayores informes: 5606-0197 ext. 250

SERVICIOS ACADÉMICOS

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través del Museo de El Carmen, invita a la

OBRA DE TEATRO **El príncipe constante**

de Pedro Calderón de la Barca
Dirección: Miguel Flores
Hasta el 9 de mayo

Viernes 20 horas, sábados 19 horas y domingos 18 horas
Donativo: 80 pesos
Escalera principal del museo

Mayores Informes: 5616-7477 y 5616-6622



Trabajadores mineros con su sudadera de la Sección 286, Zimapán, Hidalgo, 12 de diciembre 2002, ©Leonardo Vega Flores.



Trabajadores mineros con su ofrenda en la peregrinación 2002, Zimapán, Hidalgo, 12 de diciembre, ©Leonardo Vega Flores.

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través del Museo de El Carmen, invita al

PASAPORTE DEL ARTE INBA-INAH

Visitas guiadas actuadas por «El Carmelo y Santa Teresa la Peregrina»
Sábados y domingos a las 12:00 horas
Claustro del Museo

Inscripciones 24 de abril
Después de la visita-taller infantil «El retablo carmelita»
Donativo: \$10 pesos

Mayores Informes: 5616-7477 y 5616-6622

PREMIOS Y OTRAS CONVOCATORIAS

El Centro Nacional de las Artes, el Centro de la Imagen y el Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato, a través del Centro de las Artes de Guanajuato, convocan a

IMAGEN, LUGAR, POSICIÓN.

**Mesas redondas, Conferencias,
Revisión de portafolios, Exposiciones**
El 13, 14 y 15 de mayo

Los requisitos para participar en la revisión de portafolios se encuentra en la siguiente dirección: www.conaculta.gob.mx/cimagen

Costo del encuentro: \$250.00

Costo del encuentro + revisión de portafolios: \$350.00

Inscripciones en la dirección electrónica: cenartgto@hotmail.com o directamente el 13 de mayo en el encuentro

Mayores informes: fotoguanajuato@laneta.apc.org

Centro de las Artes de Guanajuato

Avenida Revolución 204, Centro 36700 Salamanca, Gto.

Teléfonos 01(464) 6416612 / 6416613 cenartgto@hotmail.com

Centro de la Imagen / Difusión

Plaza de la Ciudadela 2, Centro Histórico 06040 México, D.F.

Teléfonos 01 (55) 91724724 al 29 difusion_ci@correo.conaculta.gob.mx



Escudo de la sección 286 del Sindicato Minero, Zimapán, Hidalgo, Junio 2002, ©Leonardo Vega Flores.

EXPOSICIONES

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través del Museo del Carmen, invita a sus exposiciones temporales

Sensibilidad sin límites

Exhibición de expresiones plásticas terapéuticas

Sala de exposiciones temporales, casa Novohispana

Del 1 al 30 de abril

Tradicional altar de Dolores

Inauguración: 2 de abril, 19:00 horas / Pórtico del Museo

Del 3 al 11 de abril

Mayores Informes: 5616-7477 y 5616-6622

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, invita a la exposición

Producción INEGI

Del 26 al 30 de abril

Lugar: Espacio Cultural «Media Luna»

Organiza la Subdirección de Extensión Académica

Mayores informes: 5606-9103



Acercamiento de *Echinocactus grandis*, atrás agaves silvestrados, Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

BECAS



Trabajador minero de la Unidad El Monte, compañía Fresnillo, Zimapán, Hidalgo, Junio 2002, ©Leonardo Vega Flores.

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

REDUCCIÓN DE COLEGIATURA DEL GOBIERNO DE LA PROVINCIA DE QUEBEC

NIVEL DE ESTUDIOS: Maestría y doctorado

ÁREA DE ESTUDIO: Ciencias, Tecnología, Humanidades y Arte

IDIOMA: Inglés y/o francés

DURACIÓN: Un año, con posibilidad de prórroga por un año para estudios de maestría y hasta dos años para estudios de doctorado

EDAD: Máxima de 40 años.

Fecha límite para la presentación de candidaturas en la Secretaría de Relaciones Exteriores: 16 de abril del 2004.

Fecha límite para la presentación de documentos en las delegaciones foráneas de la Secretaría de Relaciones Exteriores: 9 de abril de 2004.

ANTROPOLOGÍA EN INTERNET

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.



Invitación en el kiosco de la ciudad de Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

Academia Virtual Conevyt es un sitio Web en construcción, se puede tener acceso a través del Portal Conevyt, <http://www.conevyt.org.mx>

Contiene, entre otras, las siguientes temáticas: 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.



Altar principal en el templo del Santuario de Guadalupe, Hidalgo, diciembre 2002, ©Claudia Liza Corona de la Peña.

- 18 *Colección editorial Etnografía de los pueblos indígenas de México*
- 20 Hay muertos que no hacen ruido... La antropología de la Muerte, una línea de trabajo
- 23 *Guiña Ndaga* “Baúl rústico”: un espacio para la memoria
- 25 Remedios tradicionales y rituales para el alumbramiento entre los grupos indígenas de México



Echinocactus grandis, *Myrtilocactus geometrizzans*, entre otras cactáceas de la región, Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

PROYECTOS INAH

- 29 *Oremá-Oremaka*: Estrella fugaz
- 32 El bastón de mando del Emperador Agustín de Iturbide
- 34 “De Trofeos de Guerra a Mensajeros de Paz”
- 37 Objetos religiosos del templo de la Soledad
- 39 Cabras. Un caso de protección del patrimonio arqueológico en el Estado de Guanajuato
- 45 La alimentación en la memoria de una familia en San Ángel, Distrito Federal



Visitantes en la mina. Fotografía donada por el licenciado Jorge Cortés López.



“La homenajeadá”, imagen peregrina del Santuario de Guadalupe, Hidalgo, 12 de diciembre 2002, ©Leonardo Vega Flores.

Colección editorial *Etnografía de los pueblos indígenas de México*

Maestro Miguel Ángel Rubio

COORDINACIÓN NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA-INAH
mrubio@conacyt.mx



Templo de la Iglesia Bautista en la periferia noreste de la ciudad de Zimapán, Hidalgo, Junio 2002, ©Leonardo Vega Flores.

Después de cuatro años de trabajo sistemático y continuo, el proyecto *Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio* ha logrado integrar una importante colección de estudios, en la que se han reunido numerosos trabajos de investigación antropológica que los miembros del proyecto nacional de etnografía han producido durante este periodo. Interesada en promover el trabajo conjunto de los investigadores y fortalecer sus actividades de comunicación e intercambio académico, la Coordinación ha respaldado decididamente este proyecto, no sólo para abrir un sólido canal de difusión de sus resultados, sino también para propiciar un nuevo diálogo académico de carácter multidisciplinario entre diferentes generaciones de investigadores. Producto de un esfuerzo particular en la antropología mexicana, este proyecto se ha propuesto aportar un vasto grupo de materiales que permitan ampliar los senderos de la reflexión en torno a la realidad indígena mexicana.

La colección que aquí se plantea, *Etnografía de los pueblos indígenas de México*, tiene como propósito construir un marco de información y documentación especializada en diferentes niveles que permita reunir no sólo los trabajos producidos en el contexto de este proyecto, sino los que han sido generados por aquellos investigadores del INAH que han orientado sus estudios en esta materia. La colección es, entonces, un punto de encuentro de voces y de esfuerzos científicos muy diferentes en los que se refleja la labor colectiva e individual, así como los distintos ángulos de un permanente y serio debate destinado a consolidar la reflexión teórica y la construcción de paradigmas en la antropología.

También es propósito de este proyecto integrar un amplio *corpus* de trabajos que permita, hasta donde sea posible, cubrir algunos de los vacíos de información que aún prevalecen sobre distintas regiones o grupos indígenas en torno a los cuales se tienen muy pocos datos. Hoy es sabido que numerosos grupos indígenas se encuentran en circunstancias críticas de cambio y transculturación, sin que existan estudios e investigadores suficientes que documenten por lo menos su situación cultural actual.

Pero si bien todos los resultados de las investigaciones serán integrados en una colección general, ésta comprenderá cinco series documentales (*Ensayos, Estudios monográficos, Bibliografía comentada, Divulgación y Debates*) que reunirán de manera diferencial los estudios colectivos que se han preparado sobre las diversas regiones indígenas del país, las investigaciones de casos particulares, los análisis de fuentes documentales, los coloquios, seminarios y simposios, así como los trabajos de divulgación que han sido diseñados para hacer más accesible un conocimiento básico sobre el conjunto de los enclaves en los que tiene presencia la población indígena de México.

En síntesis, en los primeros meses del presente año la Coordinación contará con las primeras 22 obras científicas de carácter antropológico producidas por 110 investigadores del Instituto, que en estos años se han dado a la tarea de poner al día el conocimiento etnográfico y etnológico sobre 42 grupos étnicos que habitan en diversas regiones indígenas del país, siete de los cuales corresponden a la Serie *Ensayos*, tres más a la de *Bibliografía comentada*, una a la de *Divulgación* y 11 a la de *Estudios monográficos*.

Estamos seguros de que este conjunto de materiales no sólo abrirá un debate sumamente fructífero durante los próximos años en el medio antropológico, sino que realizará importantes contribuciones a la disciplina por ser una obra colectiva que profundiza en temas nodales relacionados con el mundo indígena, tratados simultáneamente por 20 equipos de investigadores en igual número de regiones y subregiones étnico-culturales.

OBRAS PUBLICADAS

Serie Ensayos

MILLÁN, Saúl y Julieta VALLE (Coords.)
La comunidad sin límites: la estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México
Vols. I, II y III, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2003.

BARABAS, Alicia (Coord.)
Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México

Vol. I, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2003.

Serie Bibliografía

BARABAS, Alicia (Coord.)
Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico
Vol. I, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2002.

MILLÁN, Saúl y Julieta VALLE (Coords.)
Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico
Vol. II, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2003.

Serie Estudios Monográficos

MALDONADO, Benjamín
Los indios en las aulas: la dinámica de dominación y resistencia en Oaxaca
Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2002.

MAGRIÑÁ, Laura
Los coras entre 1531 y 1722. ¿Indios de guerra o indios de paz?
Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2002.

MILLÁN, Saúl y Paola Paloma GARCÍA
Lagunas del tiempo. Representaciones del agua entre los huaves de San Mateo del Mar
Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2003.

NEURATH, Johanes
La fiesta de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola
Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2002.

GUZMÁN, Adriana
Mitote y universo cora
Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2002.

KINDL, Olivia
La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano

Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2003.

GUTIÉRREZ, Arturo
Peregrinación a Wirikuta. El gran rito de paso de los huicholes
Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2002.

NEURATH, Johanes y Jesús JÁUREGUI
Flechadores de estrellas
Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2003.

RAMÍREZ, Maira
Estudio etnocoreográfico de la Danza de Conquista de Tlacoachistlahuaca, Guerrero
Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2003.
MORA, Teresa
La fiesta patronal en San Bartolo Ameyalco
Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2003.

OBRAS EN PRENSA O PREPARACIÓN

Serie Ensayos

BARABAS, Alicia (Coord.)
Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas de México
Vols. II, III, IV (en prensa).

BARTOLOMÉ, Miguel (coord.)
Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual
Vols. I, II, III, IV (en dictaminación).

MASFERRER, Elio, Ella FANNY y Aída CASTILLEJA (coords.)

Sistemas normativos, conflicto y nuevas tendencias religiosas (en preparación).

Serie Bibliografía Comentada

JÁUREGUI, Jesús y Aída CASTILLEJA (coords.)
Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico
Vol III (en preparación).

Serie Divulgación

BARABAS, Alicia, Miguel BARTOLOMÉ y Benjamín MALDONADO (coords.)

Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas Etnográfico (en prensa).

Los pueblos indígenas de Veracruz. Atlas etnográfico (en preparación).

Los pueblos indígenas de Chiapas. Atlas etnográfico (en preparación).

Los pueblos indígenas de Tlaxcala. Atlas etnográfico (en preparación).

Los pueblos indígenas de Querétaro, Guanajuato y Huasteca. Atlas etnográfico (en preparación).

Los pueblos indígenas de Michoacán. Atlas etnográfico (en preparación).

Los pueblos indígenas de Hidalgo y el Estado de México. Atlas etnográfico (en preparación).

Los pueblos indígenas de la Ciudad de México. Atlas etnográfico (en preparación).

Los pueblos indígenas de Chihuahua. Atlas etnográfico (en preparación).

Los pueblos indígenas de Puebla. Atlas etnográfico (en preparación).

Los pueblos indígenas de Morelos. Atlas etnográfico (en preparación).

Los pueblos indígenas de Guerrero. Atlas etnográfico (en preparación).

Los pueblos indígenas del Gran Nayar. Atlas etnográfico (en preparación).

Los pueblos indígenas de Yucatán. Atlas etnográfico (en preparación).

Los pueblos indígenas de Sonora y Sinaloa. Atlas etnográfico (en preparación).

Serie Debates

ARTÍS, Gloria (Coord.)
Encuentro de voces. La etnografía en México en el siglo XX (en prensa).

HEIRAS, Carlos Guadalupe (Coord.)
Memoria del primer coloquio sobre otomíes de la Sierra Madre Oriental y grupos vecinos (en preparación).

Serie Estudios Monográficos

CORTÉS, Efraín *et al.*
Las fiestas a los santos. El culto familiar y comunal entre los otomíes y nahuas del Estado de México (en prensa).

BRODA, Johana y Catherine GOOD (Coords.)
Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los rituales agrícolas (en prensa).

VARGAS, Mónica
Nunca más un México sin nosotros. Expresiones etnopolíticas oaxaqueñas (en prensa).

TREJO, Leopoldo
Los que hablan la lengua. Etnografía de los zoques Chimalapas (en prensa).



Parroquia de San Juan Bautista de la ciudad de Zimapán, Hidalgo, Junio 2002, ©Leonardo Vega Flores.

Hay muertos que no hacen ruido... La antropología de la Muerte, una línea de trabajo

Antropólogo Físico José Erik Mendoza Luján
DIRECCIÓN DE ANTROPOLOGÍA FÍSICA-INAH
erikml@hotmail.com

*Denn die todtten reiten schnell
¿Por qué los muertos viajan de prisa?*



Maquinaria utilizada dentro de la mina. Fotografía donada por el licenciado Jorge Cortés López.

Ya sea de forma festiva o lúgubre, la muerte es conocida desde tiempos remotos, desde que el hombre sabe que va a morir, que tiene conciencia de finitud. Y aún después de tanto tiempo de estar juntos ¿qué tanto sabemos en realidad de ella? ¿Por qué nos causa tanta fascinación y miedo, si en realidad sabemos tan poco de ella? Y ahora, desde una postura antropológica, ¿realmente la incluimos en nuestros estudios, a pesar de estar implícitamente presente?

Podemos pensar en la muerte como una realidad física, en tanto que tenemos presente a un cadáver, pero ¿es sólo un evento biológico que opera en nuestro organismo? ¿Qué es ese evento tan temido para unos y esperado para otros que denominamos muerte?

Ya sea que nuestra concepción siempre nos lleve a espacios lúgubres como un cementerio, las criptas de una iglesia, una bodega de osteología, un anfiteatro, una morgue o cualquier lugar que hayamos reservado para ella; o desde otra perspectiva nos lleve a fiestas como el día de muertos (Fieles Difuntos en realidad), o nos haga pensar en apariciones terroríficas como la parca, la segadora de almas, la Santa Muerte; la muerte es algo diferente, no sólo se presenta en estos espacio y con

estas caras, la muerte puede aparecer a plena luz del día, en la casa, en la iglesia, en el trabajo, en cada uno de los espacios y tiempos cotidianos, «*la muerte no escoge, recoge*».

Desde diferentes ángulos y perspectivas, las ciencias han estudiado los mecanismos que tiene la muerte para «recogernos». Paradójicamente la ciencia de la vida, la Biología, ha estudiado a la muerte y la ve como la maldición de la sexualidad. Ruffié menciona que «la sexualidad va siempre de consuno con otro fenómeno en un momento catastrófico o al menos vivido como tal individualmente: el envejecimiento y la muerte de los que se han reproducido y dejan paso a su progenitura». ¹ Esto es, que el mecanismo de reproducción sexual es causa del deterioro y decadencia de los organismos sexuados, por esta razón se presenta dentro de nuestra información genética el botón disparador del decremento funcional del organismo, hasta llegar al tope: *Morir*, a lo cual le podemos denominar también como deceso.

En palabras de Thomas «La muerte es un proceso. Nada hay más difícil que situar en el tiempo el tránsito de la vida a la muerte[...], la muerte no se produce en un instante preciso, excepto para el médico [...]. Se muere siempre

progresivamente, no sólo en la agonía sino también en la muerte súbita, a la vez *por grados y por partes*: la muerte es un proceso, no un estado[...], es el tiempo que ponemos en morir. De este modo se distingue, junto a la *mors ipsa* o muerte propiamente dicha, que oficialmente pone fin a la vida y termina en el cadáver, la *muerte más acá de la muerte*, que coexiste con los procesos vitales desde la formación del huevo hasta las primeras fases de la agonía, y la *muerte más allá de la muerte*, cuando ésta deja de ser un término para convertirse en una esperanza (imaginaria), pero también porque la tanatomorfosis prosigue después del fallecimiento (dato concreto).»²

Todo lo anterior es la perspectiva biológica, campo en el cual se ha desarrollado, hasta el momento, la mayoría de los estudios relacionados con los mecanismos de la muerte. Pero, el morir es un evento biológico... ¿o no? Tal pareciera que nuestra concepción de la muerte está relacionada con lo que vemos, con lo que tocamos, olemos, en una palabra percibimos. Por ello nuestra idea es con íconos como los esqueletos y el cadáver, porque es lo físico, y fuera de ello, tal parece, nada existe.

Pero, ¿qué pasa con todo lo demás? ¿Acaso no somos también psique, sociedad y cultura? ¿Por qué pensar únicamente en una realidad palpable, en la muerte como un hecho físico? Tal vez la respuesta de inicio es que existen muchas muertes, y tal vez por eso diferentes vidas, y no estoy hablando de los sistemas de esperanza, sino de vidas, no de existencias.

Por este motivo el concepto de muerte debe ser, en el caso del fenómeno humano, lo más amplio posible para que entren todas las posibles formas y tan específico para que sea entendible, tratando de abarcar todas las expresiones posibles. Al tomar como referencia las diversas ciencias que han escrito acerca de la muerte podemos conceptualizarla de la siguiente forma:

La Muerte es la pérdida de la dimensión temporo-espacial alcanzando la máxima entropía.

Esto es, el continuo de la existencia está determinado por las experiencias dadas a un individuo. En el caso del humano, para poder ser una persona debemos existir en una red de conexiones con otras más, pero las relaciones humanas no son solamente una interdependencia de libertades compartidas, también se mueven hacia atrás y hacia adelante



Acercamiento de *Echinocactus grandis*, Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

en el tiempo, incluso más allá de los momentos en que la relación física comienza y termina. De esta forma, el individuo no solamente existe por *estar* en un lugar determinado, sino también por sus ligaduras al *ser* parte de una historia y un destino, ya sean propios o compartidos. Esto es, una conciencia de *ser* y *estar* dentro de una red de relaciones compartidas.

Si bien el hombre es un animal, también es una realidad física, un sistema energético. Por ser el humano un sistema vivo, es un sistema abierto que interactúa con los factores mesoambientales. Cuando se aísla a un ser vivo (privándole de intercambio de materia y energía), alcanza su máxima entropía, o bien su estado de equilibrio: la muerte biológica.

A partir de este concepto podemos observar que no sólo existe una muerte, sino muchas, en la medida que se tiene como referencia al concepto de Fenómeno Humano, el cual se define como una serie de interrelaciones biopsicosocioculturales, que permiten la existencia de un individuo gregario.

Observando el universo de posibilidades dadas por las interrelaciones del Fenómeno Humano, podemos pensar en una tipología con cuatro formas generales que nos acercan a entender un poco más el evento muerte:

- 1) Muerte biológica.
- 2) Muerte social.
- 3) Muerte de la consciencia o psíquica.
- 4) Muerte de la persona.

De la muerte biológica ya se ha hablado, sólo cabe resaltar que el cadáver es la expresión del fin de las interrelaciones bióticas.

La muerte social se refiere al rompimiento de la conexión de libertades compartidas con otras personas, y transgrede la serie de normas establecidas en el sistema. Esta persona es segregada de la sociedad. El no ser productivo, no tener un papel que desempeñar dentro de la sociedad es causa de segregación (v.g. los «borrachos», los «locos», los «lisiados», etcétera)

La pérdida de la noción de tiempo real, ya sea por accidente o por deseo propio, como es el caso de quienes se encuentran en estado de coma prolongado y los autistas,

respectivamente. El no darse cuenta de su entorno (dimensión temporo-espacial), esto es la muerte psicológica o de la consciencia. No existe realidad actual, sólo pasada y, tal vez, futura.

Por último, la muerte de la persona. La identidad se va formando a partir de la libre aceptación del ser parte de una historia y un compromiso con el futuro propio y común. Al ser una persona heredera de una tradición y corresponsable del porvenir de ésta forja su ser, su identidad, su personalidad. Al romperse el continuo de relaciones que lo unen a una cultura y a su horizonte futuro, se vuelve totalmente diferente, *otra persona*. «La muerte de una persona [es], en virtud de la pérdida de los sentidos que le brinda su tradición, y en donde ha cambiado radicalmente su futuro»³

Estos tipos de muertes, la psíquica, la social, la cultural y la de la persona nos dan una idea más clara acerca de los procesos que conforman la existencia del Fenómeno Humano, aquellas interrelaciones que están ligadas por las experiencias, ya sean compartidas o personales. «Ya sea que creamos o no que la muerte puede ser experimentada, es evidente que la muerte es importante para la experiencia».⁴ No obstante, lo que experimentamos no es *nuestra propia muerte*, así como no podemos experimentar que *estamos dormidos*. Lo que experimenta el hombre es *la muerte de los otros*, no en relación con su muerte física, sino como el daño que provoca, irreversiblemente a la red de conexiones con otras personas.

Cuando experimentamos la pérdida de la continuidad en la muerte del otro, habitualmente reconocemos que se trata de algo sin sentido inherente. ¿Por qué? es la pregunta fútil e irresoluble que invocamos, ante el hecho de la muerte. Por qué tiene un significado más allá que el simple cuestionamiento, ¿por qué murió? no es más que la máscara de las preguntas que realmente inquietan: ¿para qué existe la vida? ¿cuál es el sentido real de mi vida?

Así, en la medida en que el hombre toma conciencia de sí mismo, que *se da cuenta de que se da cuenta* de su existencia, y experimenta la muerte de los otros, es consciente del fin de su existencia. Accede a su *conciencia de finitud*. Esta conciencia está

ligada a nuestra facultad de imaginación, que nos permite proyectarnos en el futuro y se debe a la evolución del cerebro.

El saberse finito provoca en el hombre angustia. ¿Para qué existe la vida?, ¿cuál es el sentido de esta? Si la muerte es el paso final, el punto sin retorno ¿cuál es el sentido de vivir?, ¿dónde quedan las experiencias vividas?, ¿dónde y cómo voy a aplicarlas? Así, la muerte se presenta como objeto de nuestra más profunda reflexión. Nos crea angustia. No podemos medir y ponderar nuestra vida, nuestra existencia, sin tener presente que en cualquier momento la muerte, propia y ajena, cruce en nuestro camino. Se vuelve obsesivo el miedo al fin, a la extinción total.

Esta angustia ve su consuelo en la idea de la sobrevivencia: el *trascender*. El horror al vacío y a la descomposición compelió al hombre a imaginar cosmologías que explicasen su propia razón de ser, su procedencia y su destino. Con frecuencia estas leyendas, mitos y creencias religiosas han relacionado el trance de la muerte con un río o un mar, ancho y oscuro que hay que atravesar para llegar a la luz, la prolongación eterna de la existencia. Elías menciona que, «[...]solo una creencia muy fuerte en la propia inmortalidad [...] permite eludir tanto la angustia de culpabilidad vinculada con el deseo de muerte [...] [como] la angustia por el castigo de las propias faltas».⁵

Las distintas culturas han desarrollado diversas concepciones de lo que se supone que hay al otro lado de la muerte, que el saber ha reservado una rama entera a su estudio: La *Escatología*, que se puede traducir como la ciencia de lo que trasciende a la existencia terrenal. La materia prima con que trabaja esta disciplina procede principalmente de las religiones, pero también de leyendas y mitologías de tiempos casi prehistóricos. Así, existen cuatro modelos, propuestos por Thomas (1991), de estas concepciones escatológicas, o sistemas de esperanza:

1. *El más allá cercano*, en un Universo casi idéntico al de los vivos, con la posibilidad constante de reencuentros (sueños; posesión y reencarnación). Este modelo se observa en el chamanismo del Asia Central, de Siberia y del América del Norte y, en especial del África negra.
2. *El más allá sin retorno*, en un mundo diferente y lejano, tal y como se concebía en los vastos territorios de la antigua Mesopotamia y del Egipto faraónico, caracterizados por la centralización del poder.
3. *La resurrección de la carne* reemplaza al mito del tiempo cíclico por el tema de una dimensión lineal y acumulativa; esta creencia culmina en el zoroastrismo, el masdeísmo y las religiones del Libro o de la familia de Abraham (judaísmo, islamismo y cristianismo).
4. Por último, *la reencarnación* en el caso de la India, el más allá no asume la forma de un espacio, de un modo diferente en el que el hombre entraría para no volver a salir. Tiene más bien una dimensión temporal y se manifiesta por una serie de intervalos temporales que separan las reencarnaciones sucesivas de un mismo principio espiritual. Nada es más explícito en este sentido, que los textos de los Vedas y de los Upanishads y la creencia en la transmigración de las almas.

Todo esto es legítimo pero a la vez insuficiente. «Cada una de estas posturas y sus contrarias

responden a aspiraciones profundas, pero puesto que, en alguna medida, son todas verdaderas, también encierran de algún modo una parte de falsedad». ⁶ Pero también cada una de estas posturas dan cohesión a una sociedad, ya que, como se mencionó, para que exista una persona debe interactuar en una red de conexiones, o experiencias, con otras personas y una de ellas es el comportamiento ante la muerte, expresado a partir de rituales.

Esta repulsión a la finitud, a que ya no piensen en nosotros, el no existir, aún viviendo, ha creado en el hombre una serie de sistemas de protección, a tal grado que ni en las ciencias humanísticas se trata con la debida atención. Se construyen barreras que protegen la vida, a no pensar en los muertos para que no nos recuerden nuestra propia muerte. Éste es el caso de nuestra disciplina la Antropología Física, en donde, a pesar de ser los esqueletos material de nuestros estudios, hacemos a un lado el tratamiento particular de la muerte en ellos.

Tomo como ejemplo los estudios osteológicos, porque son el contacto más cercano que tenemos con la muerte, pero no sólo este tipo de estudios, sino también los realizados desde la somatología, el comportamiento, demografía, entre otros más, son tomados con la ligereza de perder la visión en la muerte, o ¿acaso no se mueren los individuos que componen una población, no los estudios de crecimiento y desarrollo nos permiten observar los cambios generales que llevan a la degradación del cuerpo?

Ciertamente, el simple hecho de mencionar a la tanatología nos remite a la idea de terapias para el buen morir, o para superar la angustia en el duelo. Pero esto ha sido causa del manejo que se le ha dado a esta rama del saber. No olvidemos que la tanatología es la

ciencia de la muerte o que nos ayuda a entender los procesos relacionados con ella.

A partir de estos principios, de saber que no sólo existe una forma de muerte, y que estamos ligados a ella, para poder comprender la dinámica que existe en las formas de vida, podemos tomar una línea de trabajo desde una perspectiva antropofísica.

El estudio de los ritos funerarios, tanto pretéritos como actuales, nos permite tener una idea clara acerca de las formas de pensar y concebir la vida de los diferentes grupos socio-culturales. Asimismo, a partir de las investigaciones acerca de la concepción de muerte, tanto biológica, social, cultural, psíquica y de la persona, nos permite tener otras rutas diferentes de acceso para entender las diversas relaciones que se llevan a cabo en la dinámica del Fenómeno Humano, el comportamiento cotidiano del Fenómeno Humano.

Si logramos dejar de concebir a la muerte como un evento lúgubre, frío y sin sentido para nuestras investigaciones, encontraremos una mina rica en estudios antropofísicos, si no cambiamos esta perspectiva, sólo tendremos la antropobiológica, y continuaremos teniendo una serie de muertos, esqueletos de vidas pasadas, fantasmas que vagan por nuestras mentes. Porque, a final de cuentas, ese individuo que ha muerto, de una u otra forma, se ha convertido en una silenciosa aparición, espectro que no gime su pena, sólo pasea por los confines de nuestros estudios, en el olvido, donde hay muertos que no hacen ruido y son mayores sus penas. Y a pesar de todos nuestros intentos por olvidarlos es que «lo malo es que no acaba uno de encontrar como deshacerse de los muertos»⁷.

Notas:

- 1 Ruffié, 1988, p 13.
- 2 Thomas, 1991, p 24
- 3 Olivé, 1995, p 34.
- 4 Carse, 1987, p 17.
- 5 Elias, N. *La solitude des morants*. Paris, Ch. Bourgeois. 1987, p 25.
- 6 Ibídem.
- 7 Jaime Sabines. *Antología Poética*.

Bibliografía:

- ARIÉS, Philippe
1982 *El hombre ante la muerte* Taurus humanidades, Madrid.
- BIRDSELL, J. B.
1986 *Evolución humana. Una introducción a la nueva Antropología Física*. CECSA; México.
- CARSE, James P.
1987 *Muerte y existencia*. Fondo de Cultura Económica. México.
- CASTAÑO, Laura.
1993 «Ritos funerarios» en Hoyos, Pilar S. (editora) *Muy interesante. Especial La muerte*. Provenex. México.
- CORTÉS Ruiz, Efraín; et al.
1983 *Los días de Muertos una costumbre mexicana*. GV editores. México.
- FERRATER Mora, José.
1946 *La ironía, la muerte y la admiración*. Cruz del sur. México.
- OLIVÉ, León.
1995 «La muerte. Algunos problemas filosóficos». En Magaña R. Patricia (coordinadora) *Ciencias*. No. 38, abril-junio.
- ROMANO, Arturo.
1974 «Sistema de enterramientos» en Romero, Javier (coordinador). *Antropología Física en México Época prehispánica*. INAH SEP. México.
- RUFFIÉ, Jacques.
1988 *El sexo y la muerte*. Espasa-Calpe. Madrid.
- THOMAS, Louis-Vincent.
1983 *Antropología de la muerte* FCE. México.
1980 *El cadáver, de la biología a la Antropología* FCE. México.
1991 *La muerte*. Paidós studio. Barcelona, España.



Manta de bienvenida a peregrinos 2002 en la carretera, Guadalupe, Hidalgo, 12 de diciembre, ©Leonardo Vega Flores.

Guiña Ndaga “Baúl rústico”: un espacio para la memoria

Pasante de Lingüística Víctor Cata

Maestra Rosa María Rojas Torres

DIRECCIÓN DE LINGÜÍSTICA-INAH

victorcata@hotmail.com

rochyrojas@aol.com

*Escriban, cuenten lo que vieron, lo que recuerden,
que sólo la verdad se recuerda:
la memoria sólo registra lo verdadero.
No dejen para otro día referir esta historia.*

Andrés Henestrosa

La memoria

Un día, en uno de tantos, que andaba recopilando información entre los ancianos zapotecos, le dije a una anciana: *Jaque naya'ni' xquendabianilu' ja', guirani rietenala'dxu nin naa nahuiine' ne ma que ganna' xi bine' neegue'* 'cómo es que usted recuerda tanto, qué memoria tiene si yo que estoy joven no recuerdo ni lo que hice ayer', y me contesta: *Qué quietenala'dxe' ca xtiidxa' ñaa ne bixhoze', paraa che guiaandacani naa pa laacani nga bisananecabe naa* 'cómo no he de recordar las palabras de mis padres, cómo las he de olvidar si me las legaron'.

Ahora, después de esta cita y con base en el conocimiento de la lengua digo que la *memoria* para nosotros los zapotecos es un recuerdo que nos conduce al ayer y a la historia colectiva, pero también significa un corazón, un sentimiento y una palabra a la vez, porque lo que guardan nuestros ancianos en su alma como se guarda una joya en un baúl rústico son las palabras de nuestros antecesores, como las que mencionaré a continuación: 'cuando pase una persona mayor a tu lado, saluda, para que no diga: *tu stí' laame* 'de quién es este animal'. Asimismo, nuestros ancianos guardan y siguen los proverbios y los consejos como normas de vida, como reglas de conducta, cual si fuesen el Manual de Carreño.

Luego entonces ¿nosotros hemos de pasar de largo, atropellando todo a nuestro paso? ¿hemos de caminar hacia delante sin mirar atrás? ¿sin querer conocer que antes la gente se enfermaba de un mal llamado *dxibi guidxa*, 'mal de la impresión', relacionado con un sentimiento de culpa tras sorprender a una pareja copulando, o ser sorprendido en el acto y que para curarlo hay que confesarlo todo públicamente, sin importar que la pareja sorprendida sean los mismos padres, pues de lo contrario se llegará a la muerte?

Los recuerdos son importantes para toda comunidad, porque en nuestro caso nos señalan los cantos que se han de entonar durante un velorio mortuario o un velorio de una boda, los chistes que se han de contar en esos momentos para que no se duerman los presentes, en lo que se espera ejecutar algunos pasos rituales que exige la tradición de los zapotecos.

Por otra parte, el olvido para nosotros significa enfriarnos el alma, y nosotros no estamos muertos como para que se nos enfríe, aún vivimos, aún tenemos aliento y ganas de seguir subsistiendo en este mundo moderno; es por ello que decidimos sacar a la luz esta publicación que titulamos *Guiña Ndaga* o Baúl Rústico. Su nombre vino no con el objeto de denotar un mueble vetusto e inservible, sino para señalar la importancia que tuvo entre los zapotecos del Istmo de Tehuantepec a principios del siglo XX, si no es que desde mucho antes. Este Baúl Rústico no es un receptáculo para guardar lo ruinoso ni para arrinconarlo, sino más bien para que se abra constantemente y se halle en él una memoria rica en saberes y una identidad forjada a lo largo del tiempo a través de las costumbres y las tradiciones.

De tal manera, me parecen muy apropiadas las palabras que dejó asentadas el maestro Guillermo Bonfil Batalla, en la introducción del primer volumen del libro *Mi pueblo durante la revolución*, como parte de un proyecto de rescate de la memoria que impulsó el Museo Nacional de Culturas Populares en 1984:

«Recuperar la memoria, no como una actividad académica que ocupa sólo a los especialistas, sino como una práctica social en la que participan las mayorías, es un ejercicio necesario; recuperar la memoria: tener presentes los acontecimientos que han hecho a un pueblo tal como es, para que cada generación sienta y sepa que pertenece a una historia, que es un eslabón más, ligado al pasado, lo mismo que al futuro. Recuperar la memoria, porque sin la presencia del pasado es imposible alcanzar una certera conciencia del presente o formular un proyecto hacia delante. Hay mucho que aprender, sin duda, si se recupera la memoria. Ni todo tiempo pasado fue necesariamente mejor ni lo de hoy supera, sólo por ser lo actual, lo que hubo ayer.»

El proyecto

El término *guiña ndaga* significa 'baúl rústico'; es un pequeño arcón que descansa sobre una base plegable de patas de tijera, y era parte de una dote matrimonial que los progenitores

de condición humilde, zapotecos del Istmo de Tehuantepec, solían darle a sus hijas. La función de este mueble era la de guardar los objetos que tenían un valor sentimental para la familia, como los cordones umbilicales de los hijos. También guardaban allí las prendas que tenían un valor social, como vestimentas ceremoniales, religiosas y festivas; así como objetos que tenían un valor monetario: documentos de propiedad, alhajas y dinero. Poco a poco el baúl rústico fue desplazado como parte de una dote matrimonial por los roperos de dos lunas, los armarios y las vitrinas. Actualmente el baúl rústico sirve para guardar en él los objetos inservibles de la familia, tales como utensilios de cocina, y se le considera un mueble estorboso, que en la primera oportunidad se desecha tirándolo, vendiéndolo o destrozándolo para que sirva como leña para el fogón. Sin embargo, la importancia del baúl quedó fijada en nuestra cultura zapoteca a través de la lengua, ora como metáfora, ora como proverbio. En lo que toca a lo primero, los ancianos principales la llaman galanamente durante los sermones matrimoniales: *guiña guie'*, *guiña naxhi*, *guiña caachi* 'baúl florido, baúl oloroso, baúl precioso', queriendo decir con ello 'que esta nueva familia esté llena de dulzura y de fortuna'. En lo que toca a lo segundo, las ancianas suelen aconsejar a las señoras de esta manera: *cadi gusaana xalu' guiña paca zaree xhi ni* 'no dejes abierto el baúl porque perderá su virtud de guardar cosas valiosas'.

Por lo que representó y aún sigue representando el baúl entre los zapotecos conservadores del Istmo es que se llama *Guiña Ndaga*, Baúl Rústico, a la publicación que tiene por objeto registrar la historia oral de los pueblos zapotecos, donde el idioma se va perdiendo, como Tehuantepec, Laoyaga, Tlacotepec, Ixtepec, Chuihuitán y el Espinal. La intención es darle voz a los ancianos, constituir un espacio de divulgación y una fuente de consulta para los estudiosos de la lengua y la cultura zapoteca: lingüistas, historiadores, etnohistoriadores y antropólogos; así como para las personas que deseen saber el pasado de estas comunidades. A través de este medio, el lector conocerá lo referente a las costumbres, las tradiciones y todo tipo de



Palmas datileras enmarcan la salida hacia Guadalupe, Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

manifestaciones culturales, tales como la cosmogonía, la herbolaria, saberes medicinales y terapéuticos, leyendas, cuentos, chistes, proverbios, en fin, los temas son diversos.

La aparición de *Guiña Ndaga* se debió principalmente a tres factores: uno, que en el Istmo no existe una publicación que esté enfocada especialmente a la historia oral de los pueblos. Las revistas que han habido desde la década de los años veinte hasta hace cinco años, tales como: *El Zapoteco*, *La Raza*, *Neza*, *Neza Cubi*, *Guchachi*, *Reza*, *Remolino de Luz*, *Naderías*, se han caracterizado por ser un espacio de opinión y de creación en donde participan escritores, pintores y poetas. Un segundo factor, que influyó para que se desarrollara este proyecto, fue la urgencia de divulgar las palabras de los ancianos y la de seguir fomentando la escritura de la lengua zapoteca, porque creemos que la lengua es el vehículo por el que transita la cultura y si se pierde se interrumpe la transmisión de conocimientos y se va con ella el encanto de los relatos: un chiste, una adivinanza, un juego de palabras, un cuento, un proverbio, un consejo, pierden su sabor, su gracia si se relatan en otra lengua en la que no fueron concebidos.

El tercer factor obedece a la pérdida acelerada de las identidades de los pueblos indígenas, a causa del modelo económico impulsado por la globalización, así como de ideologías que encasillan los saberes antiguos como arcaicos, decadentes y obsoletos.

Baúl Rústico es un proyecto financiado por el Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PAACMyC) otorgado por el Conaculta a través de la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas. Se tiene programado para este año editar seis números con un tiraje de mil ejemplares cada uno, mismos que se distribuirán en los centros culturales de los pueblos del Istmo, en Oaxaca y en México.

Abundando más sobre los motivos que nos llevaron a concretar este proyecto, debe agregarse que lo que se busca es que se constituya en un espacio donde se oigan las voces de los ancianos *binnizá* y donde los que tengan la inquietud de averiguar las antiguallas de los pueblos indígenas zapotecos tengan un espacio para publicar los trabajos de recopilación que realicen en los pueblos

zapotecos del Istmo. Se le concibe, pues, como todo un proyecto de rescate cultural para los pueblos indígenas del Istmo de Oaxaca. La idea de abrir un espacio para el rescate histórico, cultural y lingüístico de los zapotecos del Istmo y de otros pueblos de la región no sólo es enriquecedora, sino también necesaria, en un contexto donde la lengua madre, la que hablan los abuelos, está muriendo. Porque, efectivamente, el zapoteco de Tehuantepec ya no es hablado hoy en día más que por algunos ancianos.

La discriminación de las lenguas indígenas, su situación política y social, así como la inmigración copiosa de extranjeros y mestizos a Tehuantepec, en cierta época de la historia, han contribuido al desplazamiento del zapoteco o *di'dxazá* por la lengua nacional, como ha ocurrido en la gran mayoría de los grupos indígenas de nuestro país. Por eso es tan importante que se rescaten los últimos vestigios de la identidad de una cultura. Consecuentemente, *Guiña Ndaga* es de utilidad para el registro histórico y para la investigación lingüística, a través del rescate de textos que nos hablen de las creencias, costumbres, mitos y leyendas de los pueblos antiguos, y que registren las voces de una lengua, o la variante de una lengua que está a punto de apagarse. Para el quehacer lingüístico, los textos rescatados junto con su fiel traducción constituyen documentos de gran utilidad para el estudio de la sintaxis zapoteca, así como para otras investigaciones de carácter lingüístico. Estos textos, en conjunto, también pueden servir como base de comparación entre el zapoteco del Istmo y otras variantes u otras lenguas emparentadas. Asimismo constituyen fuentes de consulta para estudios dialectológicos o de reconstrucciones históricas. Por otra parte pueden enriquecer el léxico que en otras variantes se vea más afectado por la influencia del español, y apoyar otros tantos estudios aplicables al registro de estos textos.

Los textos que aparecen en *Guiña Ndaga* son muy variados. En sus páginas se comentan algunos mitos, como los del *bixa'* o nahual, o como los de los *bixe'*, especie de espíritus chocarreros que lo mismo les juegan bromas a los hombres trasnochados, que les venden carbón y excremento por pan y chocolate a las señoras del pueblo. También los abuelos nos hablan sobre los duendes o *bini'dxi*, que

en la etimología folk se interpreta como *bi'* 'viento' y *nidxi* 'leche'. De igual forma podemos leer sobre algunas enfermedades, como la del «mal de la impresión», o sobre personajes como Remigio «El Cascabel», Miguel Covarrubias, Federico Morondanga y doña Juana Cata. Ya introducidos en la lectura, podemos hasta saber de algunos chistes e historias graciosas que aluden a lo sexual. Una narración interesante para la historia del pueblo zapoteco es la del «Templo Huérfano», en la que don Antonio Santos Cisneros nos cuenta su conocimiento acerca de la historia del rey zapoteco Cosijopi, y de cómo su pueblo cantó *Templo Huérfano* ante la muerte inminente de su rey. Esta canción, a decir de don Antonio, es de origen prehispánico y dice lo siguiente:

*Yutu, yutu; yutu bizabi;
pala gati; quixe ne za'bi;
pa guibani naa la'ca zabane;
pala gati naa la'ca zate.*

'Templo, templo; templo huérfano;
si acaso muere, que pague lo adeudado;
si acaso vive, yo también viviré;
si acaso muere yo también moriré'.
(Guiña Ndaga, 2003: 12-13)

Aquí importa hacer notar que la tradición de escritura es exclusiva de Juchitán. Sin embargo, el conocimiento del alfabeto juchiteco le ha permitido a los editores rescatar, con esta misma herramienta de escritura, narraciones de Tehuantepec, que están a punto de perderse, aunque, claro, haciendo algunas adaptaciones al léxico de Juchitán y a la fonología de la variante de Tehuantepec. En el mismo orden de ideas, cabe subrayar que aparte de los documentos impresos, también se cuenta con su registro sonoro en los archivos de la publicación para la consulta de los investigadores interesados.

En conclusión, *Guiña Ndaga*, además de ser un proyecto de rescate histórico lingüístico y cultural en el Istmo de Tehuantepec, es también una exhortación a los jóvenes zapotecos para participar en la difusión y revitalización de su cultura y de su lengua.



Puestos decembrinos en el mercado de la ciudad de Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

Remedios tradicionales y rituales para el alumbramiento entre los grupos indígenas de México

Doctora María J. Rodríguez-Shadow

DIRECCIÓN DE ETNOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL-INAH
davecita@hotmail.com

Introducción

En diferentes periodos históricos, en muchas regiones y en diversas culturas las mujeres se han encargado del cuidado de la salud de sus sociedades, ya en su papel de madres de familia o como un oficio, sobre todo atendiendo las enfermedades y padecimientos relacionados con las capacidades reproductivas femeninas. En este trabajo mi propósito es examinar los diversos métodos preventivos y terapias que aplican las parteras en distintos grupos étnicos que habitan la República Mexicana.

Lo que expongo es producto de mi propio trabajo etnográfico realizado en diversas regiones del país, así como del examen de la literatura etnográfica disponible, datos a partir de los cuales analizaré comparativamente los tratamientos aplicados por las parteras en comunidades étnicas distintas con el fin de destacar el importante papel que desempeñan estas mujeres en sus comunidades y ofrecer un comentario sobre las prácticas culturales relacionadas con el parto, desde un enfoque de la Antropología Médica incorporando la categoría analítica de género.

Las mujeres y sus grupos

Los grupos en los que me enfoco aquí se ubican en diferentes comunidades que poseen distintas tradiciones e identidades étnicas que residen en diferentes espacios de la geografía nacional: como los popolocas, establecidos en Veracruz; los choles, asentados en Tabasco; los tlapanecos, que moran en Guerrero; los huaves, mixtecos, chinantecos, mazatecos, chatinos, mixes, chochos, zapotecas, cuicatecas, chontales y triquis, que pueblan Oaxaca; los tepehuanes, que habitan en Durango; coras y huicholes, que viven en Jalisco y Nayarit; los huastecos, que ocupan San Luis Potosí, purépechas de Michoacán; seris y pimas de Sonora; nahuas, que habitan desde Durango hasta el sur de Tabasco; tojolabales y zoques, ubicados en Chiapas; lacandones y mayas, en Chiapas y Yucatán, totonacos, de Veracruz y mazahuas, en los Estados de México, Michoacán, Querétaro e Hidalgo.

Entre estos grupos existen terapeutas tradicionales, hombres o mujeres locales, que se encargan de atender los padecimientos más usuales entre la población: diarrea, derrame de bilis, cefaleas, asma, diabetes, mal de orina, tifoidea, calentura, bronquitis, parásitos intestinales, disentería, vomito, tos, anemia, reumatismo, sarna, úlceras varicosas, heridas,



Otros puestos en el mercado de la ciudad de Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

llagas, dolor de muelas, trastornos circulatorios, debilidad, locura, malestares articulares, dolor de huesos, calambres, inapetencia y enfermedades de las llamadas culturales como el mal de aire, brujería, susto, mal de ojo, muina, maleficio, romper la hiel, posesiones, entre otras.

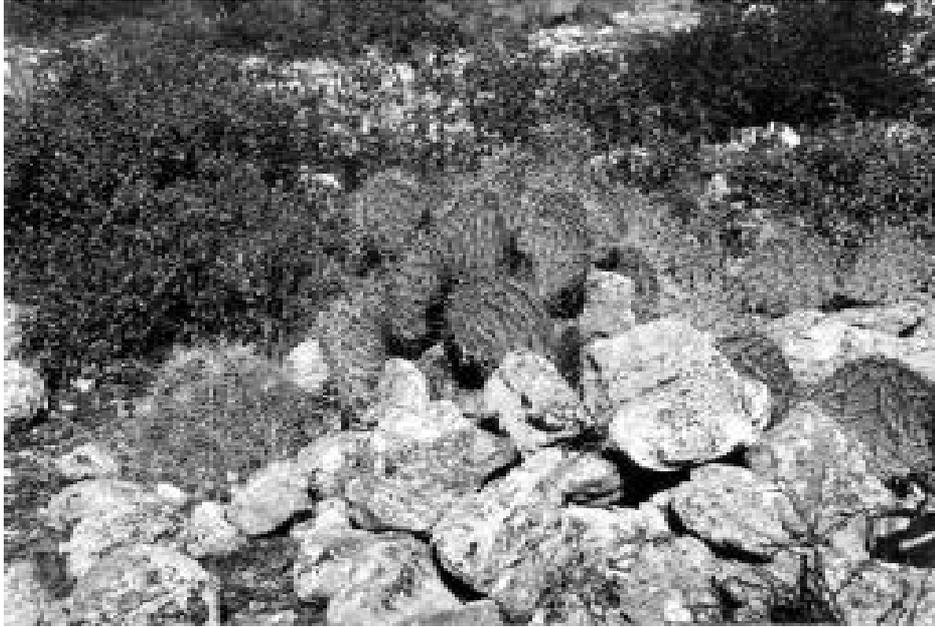
En la mayoría de las comunidades campesinas e indígenas los terapeutas más solicitados son los curanderos que sanan empleando la herbolaria tradicional; en algunos pueblos, los espiritistas clarividentes ofrecen también sus servicios a quienes los soliciten, también hay otros especialistas: los hueseros y sobadores, que se encargan de atender afecciones musculoesqueléticas: fracturas, desconcertaduras (de huesos, nervios o ligamentos), desviaciones de disco de la columna, lastimaduras y luxaciones.

Sin ningún asomo de duda, las parteras tienen un lugar de vital trascendencia en las comunidades rurales por ser las especialistas encargadas de atender a las mujeres, no sólo durante el desarrollo del embarazo y en el momento de dar a luz, sino también porque tratan los padecimientos generales relacionados con el sistema reproductivo. Este tipo de terapeutas se encargan del diagnóstico, la supervisión del proceso de gestación y la atención de los partos, las amenazas de aborto, la curación de flujos vaginales y lo relacionado con los trastornos menstruales (retrasos, hemorragias

intermenstruales, periodos irregulares, menstruaciones dolorosas), o inflamación y caída de la matriz, resolver problemas de esterilidad, enfermedades y dolor de ovarios, inflamaciones vaginales, fiebres puerperales y ausencia de leche materna.

Pese a su labor indispensable, las parteras constituyen el tercer grupo en orden de importancia numérica; los más solicitados son los curanderos-hierberos, en algunos pueblos, los espiritistas clarividentes ocupan el segundo y en otras comunidades los hueseros. Aproximadamente 38% de los terapeutas indígenas tradicionales son las parteras, ancianas depositarias de conocimientos milenarios que han desarrollado una función indispensable en sus comunidades desde tiempos inmemoriales.

En los grupos indígenas las parteras suelen ser predominantemente de sexo femenino, la mayoría de ellas se iniciaron en este oficio mediante la supervisión de una terapeuta más experimentada, en muchos casos, por aislamiento de las comunidades y las carencias de servicios médicos y establecimientos hospitalarios cercanos, las mujeres fueron autodidactas, a partir de sus propios alumbramientos, para complementar posteriormente sus conocimientos al lado de otra partera con mayor experiencia, el promedio de edad de estas matronas es ligeramente superior a los 60 años.



Echinocerus y Mammillaria difusa, en el paisaje pedregoso de los alrededores, Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

Sólo unas cuantas parteras dijeron que la práctica profesional de este oficio se debió a un mandato divino recibido oníricamente. En muchas ocasiones, estas revelaciones ocurren después de haber padecido una enfermedad grave durante la cual adquieren el «don».

En casi todos los grupos étnicos del territorio nacional se cree que cuando las mujeres acuden a la partera para que les diagnostique si están o no embarazadas, las señales inequívocas que indican preñez son: palidez, ojos hundidos, mirada triste, inapetencia o repulsión a los alimentos, vómitos, somnolencia, debilidad, ausencia de menstruación, náuseas, entre otros. Entre los zoques se cree incluso que las mujeres encintas tienen la «enfermedad de parto,» cuyos síntomas son inflamación de los pies, palidez intensa, debilidad, desesperación, ojeras profundas, desgano, ascos y manchas faciales.

Puesto que se cree que estos síntomas pueden generar problemas a la hora del parto, las terapeutas tepehuanas y mexicaneras recomiendan aplicar en el ombligo y en las uñas de las extremidades una mezcla de ajo, alcohol y agua de colonia.

El diagnóstico

Una vez que se determina la presencia de la gravidez, la comadrona regularmente prodiga masajes con diferentes aceites al vientre de la encinta, con el fin de acomodar el feto para que durante el alumbramiento no se presenten problemas. Después de cada sobada se coloca una faja con el propósito de que el producto no cambie de posición; se aconseja actividad corporal moderada, no cargar objetos pesados, llevar una dieta equilibrada, abstenerse de fumar, este procedimiento se sigue entre los guarijios, popolocas, tlapanecos, mazatecos, mixes, zapotecas, huastecos, triquis, pimas, tepehuanes, purépechas, seris, tojolabales, zoques, totonacos y mazahuas. Cuando una mujer totonaca está embarazada se dice que está «enferma de semilla» y requiere cuidados especiales.

Anticoncepción

En pocas ocasiones en la literatura etnográfica se mencionan los tratamientos tradicionales anticonceptivos, entre las parejas zapotecas se ingieren higos deshidratados y pulverizados durante todo el tiempo que se desee obtener

este afecto. Entre los chatinos practican la anticoncepción sólo para producir una esterilidad transitoria a las mujeres que padecen partos difíciles. Esto lo hacen con una infusión de raíz de camote deshidratado. Entre los coras se cree que después de que la parturienta ha expulsado la placenta, la mujer debe colocarse boca abajo durante cinco minutos, incorporarse y caminar «para que su vientre se descontrole.» Este procedimiento incluye la ingestión de un té preparado con injerto macho, en ayunas, durante los tres días anteriores a su menstruación. También resulta común la práctica de amamantar al hijo durante el mayor tiempo posible con la creencia de que durante este tiempo las mujeres no resultarán embarazadas. Las mujeres mismas reconocen la ineficacia de este procedimiento.

Los tratamientos y cuidados durante la preñez

Para facilitar el parto entre los nahuas se recomienda a las parturientas tomar baños en temascal cada cuatro días y la ingestión de una infusión preparada con epazote, zoapatle o manzanilla; todas estas plantas estimulan las contracciones uterinas. Entre los seris se sugiere que la paciente tome diariamente una bebida de semillas molidas de jojoba.

Entre los mixes, los masajes a las mujeres encintas en el interior del temascal se recomiendan cada quince días y las sobadas se hacen con pomadas de alcanfor o bálsamos preparados con gordolobo, hojas de zábila y flor de furibundo combinados con vaselina.

Entre los zapotecas se recomienda la ingestión de tisana de corteza de palo de jícaro, canela en rajas, flor de alucema y santamaría. Entre los choles se exhorta a tomar baños de temascal con un cocimiento de hoja de tigre, hoja de zorrillo, hierba martina y chant'e.

Cuando las náuseas constituyen una molestia frecuente entre las embarazadas las parteras mazahuas recomiendan la ingestión de té de altamisa o hierbabuena; también para prevenir un parto prematuro aplican al vientre de la paciente un preparado elaborado con artemisa y cebolla en alcohol.

Entre los purépechas, los chatinos, zapotecas y los mexicaneros de Durango se cree que la alimentación debe ser vigilada cuidadosamente y que no debe pasarse por alto la satisfacción de los antojos femeninos, pues esto acarrearía un aborto.

Aborto

Si se presenta amenaza de aborto, entre las mames («abuelos») de Chiapas, las parteras administran, tres veces al día, un té preparado con hojas de granada, cogollitos de chayote y de limón, naranja, tulipán y doblador morado; entre las popolocas se emplea un cocimiento de perejil y tres «guillas» de chayote blanco; entre las coras beben té de hacha como agua de tiempo. Entre los huicholes se cree que cuando se presenta una amenaza de aborto significa que los dioses ancestrales están castigando al niño con sus flechas, por alguna falta cometida por la madre.

Parto

Entre los grupos lacandones, mames, chochos, nahuas, mixes, jacaltecas y mazahuas es común que la parturienta de a luz en cuclillas o hincada, postura observada en una famosa escultura mexicana. Por el contrario, entre las tlapanecas, mazatecas, tojolabales se acostumbra que el marido se siente en una silla y la parturienta, hincada frente a él con las piernas abiertas, se cuelgue de su cuello, mientras que la comadrona se sitúa detrás de ella para sobarle el vientre y recibir el bebé; entre las comunidades tepehuanas, mexicaneras, choles y totonacas lo usual es que la partera haya atado una cuerda a una viga del techo para que la paciente hincada, con las piernas abiertas y sostenida por una cuerda, dé a luz. Entre los zoques, la mujer se hinca en el suelo y se recarga en el borde de la cama, mientras que la partera se amarra una cinta en la parte superior del vientre para que entre cada contracción el bebé no «regrese».

Muy diferente es el procedimiento empleado entre las coras, que dan a luz paradas. El método usado entre las guarijias, chatinas y los choles recorre todo el abanico: unas lo hacen hincadas, otras colgadas o con la ayuda del marido o la partera, quien la sostiene por la cintura para ayudar en el proceso.

No en todos los grupos ritualizan los momentos previos al parto, pero las parteras tlapanecas ofrendan en algún cerro o «lugar donde hay ídolos» dos velas, dos huevos, copal y una gallina, como una súplica de protección.

La preocupación principal de las parteras es que el nacimiento se produzca a la brevedad, para acelerar este proceso ellas administran a la paciente brebajes y cocimientos de diversas plantas, todas de «naturalaleza» caliente. Las curanderas mazatecas emplean la baba del nopal con la creencia de que permite que el niño «resbale y salga más pronto», también dan a beber té de canela con nopal picado, antes y después del parto les preparan un cocimiento de cáscara de jícaro y raíz de acuyo; infusión de ruda con chocolate y té de romero.

Con este mismo fin, las terapeutas mazahuas ofrecen té que consiste en la mezcla de albahaca, manzanilla y canela; entre los tlapanecas se ofrece un té preparado con aguas de «aguacate chiquito» y palo de borracho endulzado con miel, en otras ocasiones les proporcionan té de epazote con granos de «sal de cal». Las parteras triquis preparan una cocción de semillas de bejuco de santamaría, ruda, hojas de ángel y de tabla, o de manzanilla, hierbabuena y poleo.

Para agilizar el parto las comadronas mixes administran diversas plantas, dan a la paciente té de hierba santamaría y de

manzanilla, el mirto se machaca, se cuele y el líquido se toma crudo, si no se produce el parto se recurre a un preparado con flor de jícara, si no se obtiene el resultado esperado, como último recurso se prepara un té con trozos de ocote. A las coras encintas les administran aceite de comer.

Las embarazadas mames reciben un té que combina canela, manzanilla o hierbabuena, aguardiente y esencia maravillosa. Las parteras de Motozintla aplican en el cuello del útero clara de huevo, frotada con las palmas de las manos con la creencia de que la clara es semejante a la esperma y por lo tanto produce calor en el cuello vaginal y lo ablanda. Las chochas reciben infusiones de cebolla morada endulzada con miel.

Este mismo propósito es conseguido por las terapeutas tepehuanas y mexicaneras si suministran a la paciente una taza de té de manzanilla o de canela, las parturientas tojolabales reciben té de manzanilla, mirto, ruda y café, las totonacas un té de hojas de zoapatle, canela y chocolate, entre las coras un té preparado con «casco de armadillo.» Con este mismo fin entre los choles y los popolocas sólo se practican los masajes.

Con una sobada con un unguento preparado con aceite, ajo, bicarbonato y huevo las parteras mames logran acomodar el feto. Las terapeutas de Motozintla logran lo propio sólo con el masaje que ellas llaman «trayadas.»

Se cree que si el bebé no nace pronto se quedará «pegado», ese problema puede resolverse si se efectúa una maniobra que se llama «zarandear» entre las purépechas; amantillar entre los chochos, «mantear» entre nahuas, mazatecos, totonacos y chatinos; entre las comunidades tepehuanas, mexicaneras se le da el nombre de campanear; entre las chatinas este procedimiento se emplea para prevenir un aborto. En muchos grupos se desconoce esta operación de mantear.

Después de «mantear» a la paciente para que el feto adopte una buena posición, entre los mazatecos, la partera practica una «limpia,» en la que se utilizan un huevo, semillas de cacao, dos plumas de guacamaya y una veladora para protegerla «contra los malos espíritus y la vista pesada;» entre los totonacos, en cambio, se prefiere recomendar a las pacientes a la virgen de la Natividad, Santa Ana y Montserrat.

Entre los lacandones el bebé es bañado con una cocción caliente de hojas astringentes, le cubren con barro blanco, el cual se enjuaga; a la madre le colocan sobre el abdomen un tibio paquete de cenizas para calmar el dolor, también deberá tomar infusiones de hierbas astringentes y consumir un tallo de una planta que ha sido tostada al fuego para evitar hemorragias.

A los tres días de nacido el niño la madre nahua es cargada hasta el temascal, donde recibe una «limpia»: le untan pulque y le frotan el cuerpo con hojas de capulín para sacarle los «malos espíritus», este procedimiento debe efectuarse durante cinco días consecutivos. También tres días después de dar a luz las madres mames reciben un baño en el temascal con hierbas de eucalipto, chicajoo, copalchín, altamisa, chilca, ciprés, hojas de naranjo y árnica.

Después del nacimiento de un niño las parteras tlapanecas riegan agua bendita en la puerta de la casa para que no entre el mal aire, reza 10 padres nuestros y aves marías, con una vela de sebo, copal y un huevo limpia, entre rezos, a la parturienta.

Expulsión de la placenta

Entre las zoques, chontales, nahuas, tlapanecas la expulsión de la placenta se provoca introduciendo la punta de los cabellos en la boca de la parturienta para producirle náuseas y la arroje; entre las mazahuas se sacude a las mujeres por los costados con la finalidad de que la placenta «se despegue;» cuando la partera mixe tiene dificultades para que la paciente elimine la placenta le da a tragar 13 frijoles crudos y procede a darle un masaje vigoroso, entre las totonacas se hace toser a la paciente dándole a oler chile quemado o se le administra una infusión preparada con ajos. Para ese mismo fin a las chatinas se les dan 14 frijoles negros. A las guarijias se les administra un té de manzanilla y cilantro, jugo de una penca asada de mezcal.

Entre las chatinas la placenta se lava cuidadosamente pues se cree que el niño puede quedar ciego de no ser así. La placenta se envuelve en una tela blanca, se coloca en una vasija de barro bien sellada y se lleva a la ciénega donde se cuelga en lo alto de un árbol durante un día y una noche para que el infante

crezca vigoroso, después de este periodo se cava un pozo, se rocía la sangre de un pollo negro, la olla con la placenta se deposita allí agregando una barra de chocolate y un pedazo de pan, se rellena el agujero y se planta un maguey que simboliza la unión de este retoño humano con el reino vegetal.

Una versión más sencilla de esta ceremonia se lleva a cabo entre las chontales, quienes además después de haber enterrado la placenta aplican unas gotitas de infusión de manzanilla en los ojos del recién nacido para impedir que la «placenta vaya rodando después del parto» y enferme al niño.

Entre los tlapanecas la placenta se envuelve en una hoja de plátano muy limpia y durante tres días se cuelga de una rama de un árbol, para que no se la coman los animales o se entierre.

Entre las comunidades tepehuanas y mexicaneras la placenta se expulsa si se mantea a la parturienta, después se tira muy lejos del lugar del parto o se quema; entre las tojolabales y totonacas se le da una sobada, enfocándose en el lado izquierdo si el recién nacido fue niño, en el derecho si fue niña. Los chochos acostumbran incinerar la placenta. Entre las mames la placenta se entierra en algún lugar dentro de la casa. En algunas comunidades mazahuas la placenta se inhuma en un sitio lejos del hogar de manera que los cachorros y las gallinas no los encuentren, pues podrían contaminar con ella las aguas, causando cólera, vómito y diarrea. Entre las tojolabales la placenta es enterrada en una esquina de la casa.

No todos los grupos étnicos llevan a cabo prácticas rituales y ceremonias en torno al cordón umbilical y la placenta, por ejemplo los zoques, papagos, pames, otomies, mayas, mayos, matlacincas, amuzgos, cochimi, kiliguas y chichimeco, nada dicen de ello.

El cordón umbilical

Entre las nahuas cuando el niño nace se corta el cordón umbilical con un trozo de carrizo y se arregla amarrándolo con un hilo blanco y se le unta manteca de chivo; entre las mames se corta y se amarra con un hilo común; el padre del niño tira el ombligo en el río o en el campo augurando buena suerte para la pesca o la siembra.

En algunos pueblos mazahuas y matlacincas se ha observado que el cordón umbilical de los niños se enterraba en las cuatro esquinas de la casa, mientras que el de las niñas se colocaba debajo del fogón, entre los otomies el cordón umbilical de los infantes se lleva al ahuhete que se encuentra en Ocuilan y se cuelga de un listón.

Entre los tlapanecas se corta el cordón umbilical con un fragmento de carrizo y se coloca en lo alto de un árbol para que cuando el niño crezca le guste subirse a ellos.

Entre las coras, para evitar que cuando crezcan los niños sean miedosos la placenta se «prepara» con agua bendita y se cose en el sombrero del papá, quien orando lo debe colocar en un árbol, para que el árbol, el «nidito» y el niño crezcan juntos.

Entre las mixes el ombligo y la placenta se colocan en una jícara y se inhuma lejos de la vivienda. Los padres chochos acostumbran dejar el cordón umbilical en lo alto de un cerro para que la criatura no sea miedosa cuando crezca.



Casa en el centro de la ciudad de Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.



Otros peregrinos, Guadalupe, Hidalgo, 12 de diciembre 2002, ©Leonardo Vega Flores.

Cuarentena

En todos los grupos étnicos se reconoce que deben tomarse medidas especiales durante la cuarentena, entre éstas figuran los tabúes alimentarios, baños en el temascal, entre otros. Las parteras tlapanecas, tepehuanas y mexicaneras aconsejan a la parturienta que no mantenga relaciones sexuales, porque se arriesga a padecer tumores y enfermedades que son interpretadas como castigo de dios.

Las principales recomendaciones a las púerperas para que no tengan recaídas son: evitar los sustos, las preocupaciones durante la cuarentena, o no guardarla. Esta enfermedad se caracteriza por escalofrío, diarrea, cefaleas, dolores articulares, según los nahuas si este padecimiento no se trata adecuadamente puede acarrearle la muerte; entre los mazatecos se cree que si no se respeta la cuarentena el cuerpo se hincha y el cabello se cae, el tratamiento para este mal consiste en baños con hierbas de calidad caliente: toronjil, altamisa, estafiate, hierba de los zopilotes y chilillo, después del baño se le da a tomar esta infusión, si la paciente persiste en no terminar la cuarentena la muerte sobreviene.

Comentarios

Como los ingresos que obtienen las que se dedican a atender partos y trastornos ginecológicos no resultan suficientes para la reproducción de su grupo doméstico, ellas no suelen ser parteras de tiempo completo, sino que combinan esta actividad con el tratamiento de otros padecimientos de manera que ellas mismas se consideran partera-hierbera, partera-sobadora o partera-huesera.

En la literatura etnográfica entre muchos grupos étnicos no aparece la información referente a los tratamientos ginecológicos relacionados con el embarazo y el parto, en cambio sí hay datos sobre cómo tratar las amenazas de aborto o la esterilidad, padecimiento que se le atribuye a las mujeres. Entre los chinantecos, por ejemplo, se dice que las mujeres casadas que no resultan embarazadas se debe a que «tienen la matriz fría».

De lo anterior puede deducirse que las mujeres sólo acuden a la partera para resolver problemas o trastornos posteriores al parto, como fiebres, inflamación o hemorragias ya que en muchas comunidades se cree que el proceso del parto es un fenómeno natural al que no se le debe dar mucha atención, los seris de Sonora, representan un ejemplo de esto, pues

la práctica médica comunitaria se concibe como una extensión del saber doméstico o casero.

Entre varios grupos indígenas no hay mucha preocupación por atender a las mujeres embarazadas, ya que se cree que es un proceso natural que no requiere mucha atención, excepto en el caso de los procesos mórbidos como una amenaza de aborto, hemorragias, inflamaciones o fiebres, por esto, quienes atienden a las encintas son las curanderas tradicionales, que tienen mucha práctica en estos menesteres. A causa de la juventud de las madres, de la desnutrición, el trabajo pesado y las malas condiciones ambientales el parto es una cosa importante de mortalidad entre la población femenina en edad reproductiva en México.

Bibliografía

- Anzures, Carmen
1983 *La medicina tradicional en México, proceso histórico, sincretismos y conflictos*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Arias, Patricia
2003 «Diversidad rural y relaciones de género en México, ayer y hoy» *Estudios del Hombre*, núm 17, pp 15-48.
- Bonfil, Paloma
1996 «Oficios, conocimientos y padecimientos. La salud como práctica política en el mundo indígena femenino.» *Mujeres en el medio rural, Cuadernos Agrarios*, núm 13, enero-junio, pp 43-62.
- Cabré, Montserrat y Teresa Ortiz (eds.)
2001 *Sanadoras, matronas y médicas, siglo XIX-XX*, Barcelona, Icaria.
- Castro, Roberto, y Mario Bronfman
1995 «Salud, embarazo y anticoncepción en dos comunidades rurales de México: un estudio comparativo» en Soledad González, (comp.), *Las mujeres y la salud*, México, El Colegio de México, pp 27-68.
- Cardaci, Dora
1981 «Conocimientos y prácticas en salud materno-infantil.» *Primer Simposio de Estudios e Investigación sobre las mujeres en México*, México, UAMX, pp 29-34.
- Cortés, Leonor
1996 Tlacotenco: «A la orilla de las jarillas o el breñal» *Determinantes sociales y culturales del desgaste y el envejecimiento prematuro en mujeres rurales de Villa Milpa Alta en relación con sus procesos de salud laboral y reproductiva*. Tesis (inédita) de Licenciatura en Antropología Física, ENAH.
- Elú, María del Carmen
1993 *La luz enterrada. Estudio antropológico sobre la mortalidad materna en Tlaxcala*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Gabayet, Luisa, Patricia García, Mercedes González de la Rocha, Silvia Lailson y Agustín Escobar (comps.)

1988 *Mujeres y sociedad. Salario, hogar y acción social en el Occidente de México*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, Ciesas-Occidente.

González, Felipe

2003 «Mujeres que realizan trabajo por cuenta propia en Toluca. Estrategias y significados de género en la participación femenina en el trabajo remunerado», trabajo presentado en el Seminario permanente del Programa de Estudios del Género de la Universidad Autónoma del Estado de México, octubre.

González, Soledad, (comp.)

1995 *Las mujeres y la salud*, México, El Colegio de México.

Marín, Aurelio y Felipe González

2001 «El culto al oratorio familiar entre los mazahua; una práctica ritual que define un nivel de la organización social», en *Expresión antropológica* nueva época, número 11, Revista del Instituto Mexiquense de Cultura, México.

Marion, Mari-Odile

1999 *El poder de las hijas de la Luna. Sistema simbólico y organización social de los lacandones*, México, Conaculta, INAH.

Mellado, Virginia, et. al.

1995 *La medicina tradicional de los pueblos indígenas de México*, México, INI.

Pérez-Gil Romo, Sara Elena, Juan Carlos Ramírez, Patricia Ravelo, (coords.)

1995 *Género y salud femenina. Experiencias de investigación en México*, México, Universidad de Guadalajara.

Ravelo, Patricia

1995 «Género y salud femenina: una revisión de las investigaciones en México» en Soledad González, (comp.), *Las mujeres y la salud*, México, El Colegio de México, pp 199-248.

Rodríguez-Shadow, María

2003 «La salud y la enfermedad en los exvotos pintados mexicanos a través del tiempo.» *Diario de Campo*, No. 52, marzo, pp 25-28.

Rodríguez-Shadow, María

2002 «El papel femenino en la medicina tradicional en el norte de Nuevo México.» *Diario de Campo*, No. 41, marzo, pp 17-19.

Rodríguez-Shadow, María

2002 «La recuperación de la salud por medios sobrenaturales: un estudio de exvotos.» VII Congreso Internacional Salud-Enfermedad, ciudad de México, septiembre 6.

Rodríguez-Shadow, María

1998 «Una propuesta para estudiar la salud reproductiva en adolescentes.» *Jornadas Académicas del Seminario de Niños y Adolescentes en la DEAS*, 3-5 de junio.

Rodríguez-Shadow, María

1994 «Enfermedad y curación en un pueblo ladrillero.» *Antropología*, núm 43, pp 60-64.

Stern, Claudio (coord.)

1996 *El papel del trabajo materno en la salud infantil*, México, The Population Council, El Colegio de México.

Szasz, Ivonne

1993 «Desigualdad de género y salud reproductiva: una perspectiva para el programa.» *Salud Reproductiva y Sociedad*, 1: 13-15.

Villalba, Jaime (comp.)

2000 *Medicina tradicional en México*, México, Instituto Nacional de Enfermedades Respiratorias.

Villalobos, Genoveva y A. T. Romero

2003 «Historia de los usos del temascal mesoamericano,» ponencia presentada en *el Congreso Mexicano de Etnobiología*, Universidad Autónoma Chapingo, noviembre.

Williams, Maurice, (ed.)

1990 «Young Woman: Production, Reproduction and Life Choices.» *Development*, 1:1-31.

Wilkinson Sue y Celia Kitzinger

1996 *Mujer y salud. Una perspectiva feminista*, Madrid, Paidós.

Zolla, Carlos y Virginia Mellado

1995 «La función de la medicina doméstica en el medio rural mexicano» en Soledad González, (comp.), *Las mujeres y la salud*, México, El Colegio de México, pp 71-92.

Oremá-Oremaka: Estrella fugaz

Maestro Augusto Urteaga Castro Pozo

CENTRO INAH-CHIHUAHUA*

aurteaga@yahoo.com



Camión de trabajadores mineros llegando a la Presidencia Municipal después de la jornada de trabajo, Zimapán, Hidalgo, Junio 2002, ©Leonardo Vega Flores.

En mis ya largas peregrinaciones por la sierra llamada Tarahumara, desde 1990, puse atención a unos relatos que había escuchado desde hacía mucho tiempo, pero no los ubicaba en mi marco de atención: el problema del poder y quiénes lo ejercen, así como los componentes del sistema tradicional y no escrito del gobierno indígena. Estos relatos tienen que ver con el equilibrio que las personas rarámuri deben guardar y aguardar con las plantas que cuidan sus llamadas almas y espíritus y también con cierto tipo de piedras que adoptan diferentes figuras principalmente en forma de aves. Si bien la información básica proviene del ejido Panalachi (Banalachi en idioma rarámuri), municipio de Bocoyna; la he podido constatar en otros muy cercanos como Rejogochi y Samachique; otros más o menos cercanos como Aboréachi, en el mismo municipio de Guachochi, y en otros muy lejanos como el de Pino Gordo (por cierto perteneciente a la población indígena rarámuri no bautizada) localizado en el municipio de Guadalupe y Calvo, en el sur del estado.

Más allá de las distancias, me atrajeron en estos relatos vivos e históricos los poderes que adquieren los llamados espíritus malos en manos de los hechiceros o brujos (*sukurúame*) y los que, por otra parte, adquieren los médicos buenos y protectores (*owirúame*). Sin embargo, los poseedores de estos poderes siguen guardando con estricto sigilo la sabiduría sobre estos espíritus del mal así como la defensa de los individuos ante estos maleficios. Es decir, unos ocultan a los seres del mal, otros defienden a las presumibles víctimas de éstos, de tal suerte que se logra establecer un equilibrio, inestable por supuesto, entre quienes hacen el mal (demandando las almas de una persona «hechizándolos») y quienes conocen a los victimarios y sus herramientas y pueden evitar mediante técnicas propiciatorias sus efectos en las personas de carne y hueso. Estos relatos me interesaron en tanto demuestran verdaderas batallas en el que enfermar/curar, salvar o morir constituyen un verdadero escenario político.

Oremá/oremaka

Cuentan que es un ave de tamaño pequeño, como un cuervo, o bien una guacamaya de varios colores en los que predomina el rojo o también como una paloma del color del arco iris y con plumas muy llamativas por su brillantez y luminosidad. Hoy en día sólo se recuerda los movimientos de estas aves celestes y las figuras que adoptaban al ir a realizar el mal:



Niño vestido de indito esperando la salida de la peregrinación, Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

el leve recuerdo de las personas dañadas, la muerte de las mismas y de los «soldados» con los que el buen *owirúame* pretendía impedir el mal en quienes estaban «hechizados».

En comparación con «hace mucho», y muy de vez en cuando, se miran en los cielos las estrellas caer y los cometas. Y aunque todos consideraban que aquello era de mal augurio (porque implicaba la muerte de un ser), hoy se relaciona con la destrucción masiva de los árboles y con que al topa estas estrellas con la tierra se ha secado gran parte del área verde habitada por los indígenas rarámuri: de esta forma se puede anunciar la sequía no de uno sino de varios años, y las malas temporadas en la agricultura. Se cree, ahora, que estos espíritus ya *no alumbran* y hacen daño al bosque porque ya no hay agua en los aguajes, en los manantiales ni en los arroyos (*bajichi*). Sin embargo, efectivamente la creencia, el conocimiento y el convencimiento de que estos seres volátiles eran y son realmente existentes garantiza la existencia de esta también lucha por el poder político, en donde cada uno y cada una de los rarámuri asume un rol a todas luces protagónico.

Efectivamente, el *oremá* (singular), *oremaka* (plural) son aves preparadas, a través de alimentación y cuidados especiales, por hechiceros del mal (*šukurúame*) y son orientadas para realizar actos malignos en

personas determinadas, las más de las veces por envidia y rencillas propias de la vida comunitaria. Su presencia puede ser detectada en los arroyos donde la gente acude para lavar sus trastos domésticos, su ropa o simplemente asearse. En las orillas y piedras se observan los restos del estiércol de este animal que es de color amarillo/naranja. En estos lugares o en las cuevas cercanas, habitan los hechiceros que son capaces de alimentar toda clase de alimañas malignas como el *oremá*, diversos ratoncillos y víboras de diferentes tamaños, que se encargan de «atrapar» a los seres perdidos (frecuentemente niños y niñas), y a todas las personas «asustadas» que son arrastradas por el agua y dirigidas hacia las cuevas o fuentes en donde brota el agua (*ḡawi*). Allí son carcomidas inexorablemente por una víbora infalible. El llamado *oremá* es considerado actualmente hermano o pariente cercano del *rusíware* (plural de «alimaña de ser fabuloso»). Las diferentes formas en que es descrito este animal comprenden prácticamente todas las regiones de la sierra Tarahumara, incluso y como dicen los propios rarámuri, hasta los tepehuanos (*ḡdame*) que habitan en el municipio de Guadalupe y Calvo lo conocen. Pero el juego de poderes que está inmerso en estos relatos es muy semejante. Cuando un *oremá* atrapa un alma produce un ruido singular, la lleva a una cueva muy grande y allí la encierra; es

más, se puede escuchar, también de manera peculiar el ruido que provoca cuando «cierra» la puerta de la cueva en donde queda atrapada el alma.

Esta auténtica «bola de fuego» voladora tiene un pecho luminoso y de su cola brotan gotas de fuego; sin serlo, también parece un gavilán errante por el monte y cuando atrapa un alma lo hace desgarrando el corazón de la víctima y se lo lleva sangrante entre las garras; aunque muchos afirman que sólo se observa la brillantez y luminosidad del ave o bien que sólo pasa volando muy rápidamente. Finalmente, y cuando la víctima es protegida por un *owirúame* entendido en estas malignas artimañas (es decir, más poderoso que el que hizo el daño), el ave es cazada por las ramaleras infalibles de los niños que suelen jugar por los arroyos...

Este ser viaja durante la tarde cuando el sol se pone o por las mañanas antes del amanecer y su regreso se produce una vez transcurrido un día completo. Por esta situación, se recomienda nunca dormir boca arriba cuando se hace en el monte o cerca de los arroyos, ya que el *oremá* ataca directamente al corazón. La persona dañada es aquejada por el mal entre tres semanas hasta dos meses y puede morir si no es atendida a tiempo. Los tipos de enfermedad varían, pero entre las que son más frecuentes se encuentran padecimientos en los pulmones (tuberculosis), asma, náuseas, bronquitis, falta de apetito, susto, visiones extrañas, fiebre, pérdida de toda la fuerza corporal y paro cardíaco.

Como son animales cuidados por hechiceros dueños de ellos les suelen ofrecer tesgüino, alimentos especiales como carne de chiva, pollo y los cantos y bailes correspondientes cuyas características son celosamente guardadas por quienes los practican. Lo que sí es claro en todas las versiones del relato es el hecho de que si la víctima fallece a quien le hizo el mal le sucede lo mismo tarde o temprano.

Las versiones

1) «Hace mucho tiempo, cuando yo era niño veníamos bajando a pie para Sojáhuachi (ejido de Panalachi), desde Sisoguichi por un callejón donde está la Cruz; era en la tarde y venía con mi papá, mi mamá y mi abuelo... pos esa vez vimos un *oremá* que salió por

el rumbo de la casa de un señor Ángel Fierro y pasó arriba de nosotros, medio despacio. Entonces fue cuando mi abuelo me dijo muy quedito: mira-mira ya lleva el alma (*alewá*), es de una mujer sí; sí ya la lleva. Lo recuerdo mucho aunque yo estaba muy chico en ese entonces; pasó por arriba de nosotros muy *bajío*, o sea no iba muy alto pues no pasaba más arriba de los cerros: era como una lumbré con una cola no muy larga; delante de esa cola parecía una mujer blanca, pos era el espíritu de la mujer, pero lo demás era rojo como la lumbré... Y decía mi abuelo sí-sí va derecho a la casa de Fierro *pues allí hay manantial, yo creo que allí vive, ya se oyó muy fuerte...* Pos entonces me tocó verlo, pos recuerdo que se oyó bien recio, como un trueno, como el rayo cuando cae... pos le digo como un rayo se para en los *pinos/ u'ki williba*, muy fuerte trueno».

2) «Recuerdo una vez cuando trabajaba con mi papá en el arroyo de *Wiguriachi*, cómo llovía esa vez, casi toda la noche llovió. Todavía estábamos acostados junto a una lumbré; mi papá me acostó al ladito de la lumbré... sería como en el mes de julio pues llovía mucho; estábamos bien mojados, teníamos sólo una cobijita y estaba bien empapada y escurriendo el agua. Eran como las seis de la mañana, yo todavía estaba acostado cuando mi papá me despertó y me dijo: mira, mira lo que va allá arriba. Era una bola más o menos grande, tenía una cola larga que iba chorreando lumbré pero la lumbré no llegaba a caer en la tierra; haga de cuenta como cuando uno prende hule y se ha fijado que le caen una gotas prendidas de lumbré, pues haga de cuenta como eso. Esa cosa roja volaba por abajito del río, ya que allí son muy altos los cerros... y se fue por el arroyo pa'abajo haciendo curvas ya que allí el arroyo es muy curvoso, pues se fue por todo el arroyo hasta llegar al otro lado... Era una bola roja muy relumbrante, adelante en el pecho alumbraba más, pero era de color más bajito, como amarillo y siguió por allá donde hay un bajío; nomás tronó muy recio, bien fuerte como un trueno, algo así. Pos recuerdo bien que mi papá me levantó para que lo viera y yo no tenía miedo pos allí estaba mi papá...»

3) «Una vez que estábamos en Santa Clara cuando yo todavía no me casaba, recuerdo que estábamos junto a unos corrales de vacas, encerrando borregos como de ahí de junto estaba el corral de las borregas; estábamos yo y una prima encerrando las borregas, todavía vivía mi mamá y esa tarde estaba con nosotros cuando el sol ya se había metido. Fue cuando conocí al *oremá*, tenía forma de una mujer montada en una escoba, con una cola larga parecida a una escoba, pero la mujer iba montada en una escoba... muy fea y roja-roja, chorreaba sangre por delante de ella, el pecho era casi blanco pero se distinguía bien la mujer, pues recuerdo que decía mi mamá «yo creo que ya viene de hacer un mal, seguro qué más puede haber hecho...» Pasó por arriba junto al cerro de la otra banda (del arroyo) hasta llegar al bajío que estaba allá abajo; nomás tronó bien recio y no se notó en donde cayó... O sea no se nota, no deja huellas pos porque son del agua, ellos viven en el agua y sólo salen cuando van a hacer un mal, salen cuando les hacen comida... dicen que son hermanos del *rusihuare*. También me acuerdo que muy poco después murió una señora que vivía al otro lado de donde salió el *oremá*: eso hace el *oremá*, es muy malo pues luego se murió la señora, no duró ni tres semanas...»

4) Eruvijes se despertó como a la medianoche en su propia casa y rodeado de su familia. La solemnidad de la noche de Aboréachi era completa después de la lluvia que había caído por la tarde. Vomitó presa de las náuseas y cuando intentó incorporarse no sintió ni sus piernas ni sus brazos y sólo pudo revolverse para llamar la atención de su mujer. No podía hablar y sólo farfullaba incoherencias. Su mujer fue por los vecinos más cercanos: Luis y Santiago acudieron al llamado y constataron que Eruvijes estaba tendido en el piso y no podía expresar lo que en esos momentos le aquejaba. Alarmados, Luis y Santiago corrieron a la casa de Lola y Félix ya que en ella se alojaba una partera y antropóloga norteamericana —llevada por mí al lugar— y a la que le habían endilgado la fama de ser enfermera. Con ella y todos los demás, así como varios vecinos que ya se habían enterado acudieron en auxilio de Eruvijes.

Si algo distingue a Eruvijes —a quien conozco desde hace más de 10 años— es su fortaleza, que no su corpulencia, y su entrega al trabajo (*we nochame*), así como sus capacidades para el liderazgo (fue segundo gobernador y en el momento de aquejarle la enfermedad era ya mencionado como próximo *siriame*, es decir primer gobernador) y es considerado definitivamente una persona de respeto. Fuera de gripes, resfriados y ciertos momentos de tristeza, Eruvijes nunca había sufrido algo semejante... Después de acomodarlo en su cama y darle una bebida caliente de hierbabuena pudo balbucear entrecortadamente: «soñé con un pájaro rojo...» Los siguientes días fueron de desasosiego total hasta que sus preocupados parientes y amigos cercanos decidieron trasladarlo a la clínica rural más cercana que se encuentra a 18 kilómetros por camino de terracería en el poblado de La Laguna, habitado mayormente por mestizos. Después de las aspirinas de rigor occidental y los analgésicos del llamado «cuadro básico» del Instituto



Antorchistas llegan a Zimapán después de peregrinar a la Basílica de Guadalupe, Zimapán, Hidalgo, 10 de diciembre 2002, ©Guadalupe Claudia Liza Corona de la Peña.



Vueltas en calles centrales antes de iniciar peregrinación hacia la Basílica de Guadalupe. Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

Mexicano del Seguro Social (IMSS), Eruvijes y su familia optaron por retornar al pueblo cabecal del ejido rarámuri de Aboréachi con la única finalidad de consultar al *owirúame principal* de este territorio indígena mitad bautizado y mitad *gentil* o *cimarrón*.

Mientras tanto, y en medio del alboroto ya de todas las rancherías, unos niños recorrieron el arroyo que atraviesa *Aboréachi* hacia arriba y en donde quedan los restos de un presón construido por el ex Instituto Nacional Indigenista (INI) allá por los años 60. Y entre burlas y veras descubrieron un pájaro rojo que volaba muy despacio entre una y otra banda del agua contenida: ni tardos ni perezosos arremetieron en contra de él con sus resorterías o ramaleras hasta que dieron en el blanco que buscaban. Acto seguido, y una vez muerto el extraño y para ellos desconocido pájaro, lo trasladaron orgullosamente hasta la vieja iglesia de la ranchería en donde todos pudieron observar —incluida la antropóloga en turno— al ave roja con la que había soñado Eruvijes y era causante de sus daños. El *owirúame* ya había tomado el caso en sus manos y se hizo cargo de la protección del paciente quien en un lapso aproximado de tres semanas apareció en público muy campante y totalmente repuesto. Eruvijes llegó a ser *isirigame* o primer gobernador y hasta la fecha goza de cabal salud.

¿Final?

Hoy en día sólo encontramos los recuerdos y las vidas de las personas que han visto a estos seres durante los tiempos en que fueron y son usados. Los herederos de estos poderes curativos y nocivos han quedado guardados por los más poderosos, los médicos, los doctores o curanderos que surgieron después

de la herencia que les fue donada por sus antepasados y estos elementos son sólo una historia de las posibilidades de cómo se vive la historia de todos los días, pues todo el quehacer hoy únicamente lo guardan ellos. El aparente conocimiento perdido sobre el buen o mal uso de estos seres se vio mermado por la incesante explotación comercial de los bosques y el predominio de la sequía en los bajíos y manantiales.

Los rarámuri actuales han perdido —si así se puede decir— los grandes valores de los *owirúame* y gran parte de sus prácticas. El saber de los ancianos «brujos» o *sucurúame* se ha mantenido por descendientes que heredaron también la importancia de saber curar y manejar este tipo de animales que antes, mucho antes, sólo constituían un apoyo a la llamada medicina tradicional indígena. Celosamente estos conocimientos se han guardado y constituyen los elementos básicos de la lucha interna de tarahumar contra tarahumar, a pesar de los intentos de las órdenes religiosas y de otras agencias gubernamentales llamadas de desarrollo por prohibirlos y coartarlos.

Dentro de cada familia se conoce lo que es cada una de estas medicinas, las ceremonias concomitantes, sus rituales específicos y el baile y el canto adecuados para cada situación. Sólo quienes los conocen saben qué es cada cosa y para qué es; ahora podemos encontrar otras formas de hacer el mal, de curar, de luchar los buenos contra los malos; los *owirúame* contra los *sucurúame*. Sus «luchas», saberes, males, embrujos y curaciones constituyen todavía ese lado oscuro y aún no revelado de las culturas indígenas de la sierra Tarahumara. Es cuando aparece el indígena *cimarrón*, ese fugitivo de toda modernidad.

*Nota:

Este relato de relatos fue captado en diversas comunidades y pueblos indígenas de la sierra, en diferentes momentos y circunstancias. Algunos pueblos son citados y otros no y la identidad de los informantes ha sido rigurosamente controlada.

Bibliografía:

- Carl Lumholtz, «Tarahumari Dances and Plant-Workshop», en *See Scribner's Magazine for September*, 1894.
Unknown México New York, Charles Scribner's Sons, 1902 (*El México desconocido*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986).
 Wendell Bennett y Robert M. Zingg., *Los Tarahumaras*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978 (University of Chicago Press, 1935).
 Andrés Lionnet, *Los elementos de la lengua tarahumara*, México, UNAM, 1978.
 Luis González Rodríguez, *Tarahumara: la sierra y el hombre*, México, SEP/Ochenta, 1982.
 Margot Heras Quesada, *Identidad y continuidad rarámuri*, Tesis Licenciatura en Antropología. Chihuahua-México, ENAH, 2000.
 Miller, Janneli F. *Birthing Practices of the Rarámuri of Northern México*, Ph.D. University of Arizona, 2003.
 Jerome M. Leví «*La flecha y la cobija .Codificación de la identidad y resistencia en la cultura material rarámuri*», en Claudia Molinari y Eugenio Porras (coord.) México, INAH-Gobierno del Estado de Chihuahua, 2001.
 William Merrill, *Almas rarámuris*, México Instituto Nacional Indigenista, 1992
 Augusto Urteaga Castro Pozo, «Aspectos culturales del sistema político indígena rarámuri», en Esteban Krotz, *El estudio de la cultura política en México*, México, Conaculta-Ciesas, 1966.
 Augusto Urteaga Castro Pozo, «La legislación sobre el derecho indígena y la territorialidad comunitaria en la sierra Tarahumara», en *El estudio de la cultura política en México*, México, INAH-Gobierno del Estado de Chihuahua, 2001.

El bastón de mando del Emperador Agustín de Iturbide

Historiadora María Hernández Ramírez

MUSEO NACIONAL DE HISTORIA-INAH

merami55@hotmail.com



Peregrinación a Guadalupe, vista desde un cerro, Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003. ©Leonardo Vega Flores.

Al inicio del siglo XX, los *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía* insertaron en sus páginas la nota de que se había puesto en exhibición un bastón que había pertenecido al consumidor de nuestra independencia y primer emperador de México, Agustín de Iturbide. Este objeto, que se dijo ser de carey con puño de topacio y cerco de perlas, había sido encontrado en una pieza del entresuelo del Museo y a partir de entonces sería puesto en exhibición y podría ser admirado por el público que lo visitaba. No obstante que la noticia fue dada de este modo, su archivo guardaba la versión completa respecto al historial de tan valioso bastón, y que es como sigue. Francisco del Paso y Troncoso, quien en esa época fungía como director del Museo con misión en Europa, desde agosto de 1892 había dejado cerradas con llave unas piezas del entresuelo del edificio ubicado en la calle de Moneda número 16 y cuando habían transcurrido 10 años, el director interino, señor Alfredo Chavero, ordenó que fueran abiertas, por lo cual el señor Jesús Galindo y Villa, que se desempeñaba como Ayudante de Historia y Arqueología, acudió a pedir a la señora hermana del señor del Paso, que nombrara a alguien para que presenciara la apertura y el inventario que con ese motivo se realizarían.

La señora del Paso se negó a nombrar a persona alguna y a entregar las llaves, asegurando que en esas piezas no existían objetos de su hermano, ya que por disposición expresa de él, en 10 años ella las había abierto dos veces para sacar libros y otros objetos propiedad del señor del Paso. En vista de lo anterior, el señor Galindo y Villa, el Conserje Luis G. Corona y el Escribiente Auxiliar de la Secretaría del Museo, señor Emilio Cruz, procedieron a mandar romper la cerradura de la puerta y a formar el inventario respectivo, en el cual se enlistó el referido bastón junto con algunos artículos fotográficos, una mesa, tres planos, varias piezas arqueológicas, papelería y documentos de archivo del Museo, además de diversos manuscritos.¹

Si hasta aquí conocemos que cuando el bastón fue puesto en exhibición había sido encontrado en una de las piezas del entresuelo, aún queda por aclarar la manera en que llegó al Museo y que es como sigue. En mayo de 1887, el doctor Jesús Sánchez, director del Museo Nacional había expresado su interés por reunir todos los objetos y documentos que tuvieran utilidad para los estudios de la historia patria, y formar con ellos una sección especial.²

Por ello se dirigió al Ayuntamiento de la Ciudad solicitando una cruz vidriada que se había quitado hacía poco tiempo de la arquería del Colegio de Belem, así como el retrato de Pedro del Villar Santibáñez, ubicado en la escalera del mismo edificio, dos planos, uno de la Ciudad de México y otro del desagüe del Valle, que estaban en un pasillo de las oficinas dependientes del Ayuntamiento. En esa ocasión el Secretario del mismo, señor Juan Bibriesca opinó que a esos objetos podrían agregarse las planchas de cobre grabadas a fines del siglo XVIII con las cuales se habían hecho los planos de la Ciudad de México junto con uno de ellos, el levantado por Diego García Conde en 1793.

Unos meses antes, en enero del mismo año, el Cabildo había aprobado remitir al Museo Nacional una vara de medir con su caja de fierro con la leyenda «Año de 1759», una caja con dos medidas de cobre para líquidos; otra también con dos medidas de cobre para aceite y un marco de 36 libras. Se dijo que la vara se hallaba en la Secretaría del Ayuntamiento desde hacía varios años y las medidas y pesas habían sido remitidas en 1885, por el Administrador de Fiel Contraste, y que todos ellos habían sido modelos o patrones remitidos de la Ciudad de Burgos.³

Asimismo, los regidores mencionaron que también se encontraba en el Archivo del Ayuntamiento el bastón del general Agustín de Iturbide, hecho de carey con puño de topacio y cerco de perlas, con su autenticidad acreditada en el expediente formado específicamente. Que también se hallaba la caja de guerra que sirvió para llamar a la tropa para la proclamación del Plan de Iguala y la papelera del Cuerpo de que fue coronel Agustín de Iturbide, piezas remitidas al Ayuntamiento el 13 de septiembre de 1861 por el señor Juan José Baz, a la sazón Gobernador del Distrito. Se dijo entonces que esos objetos debían estar en el Museo Nacional como recuerdos históricos y antigüedades que no necesitaban demostración. El Cabildo del 7 de enero de 1887 aprobó que tales piezas fueran remitidas a dicho Museo, junto con copia autorizada de los expedientes respectivos.

Pero ¿cómo había obtenido el Ayuntamiento el bastón que nos ocupa? El expediente formado con todo cuidado nos esclarece su procedencia. En el cabildo celebrado el 23 de julio de 1858, el señor Ortega, uno de los regidores, manifestó que se había enterado de que el bastón que había usado el general Agustín de Iturbide se hallaba

empeñado en el Monte de Piedad y que saldría a remate. Que esa alhaja debía conservarla el Ayuntamiento en su poder debido a que era histórica, puesto que había pertenecido a una persona a quien México le debía mucho. Él mismo propuso que se nombrara una comisión para que se encargara de hacer la compra. Y los asistentes al cabildo de esa fecha, que fueron los regidores Carballeda, Anzorena, Reyes, Gómez de la Cortina, Badillo, Barreiro, Castañeda y Nájera, Armijo, Pérez Palacios, Morán, Piña, Tornel y Garay, aprobaron la moción.⁴

Enseguida los regidores Aniceto Ortega y Luis Barreiro fueron comisionados para comprar la alhaja, probar su autenticidad y recabar la autorización del gasto extraordinario ante el Gobierno del Distrito, así como para formar un acta especial en que constara todo lo relativo a este asunto. Al finalizar el cabildo los comisionados se dirigieron primero al Gobernador del Distrito, quien de inmediato dio su aprobación para el gasto. Después se presentaron ante el señor Antonio Laspita, director del Sacro y Nacional Monte de Piedad de Ánimas, hombre que en su época era estimado como «notoriamente veraz y circunspecto», además de que se le respetaba por su conocimiento de alhajas, sobre todo aquellas pertenecientes a personas notables de la Capital, pues hacía muchos años que era empleado de aquel establecimiento, donde se consideraba que conocía la historia y procedencia de un gran número de joyas mexicanas con los nombres de los artífices que las hicieron y los dueños a quienes habían pertenecido.

El señor Laspita informó a los comisionados que el bastón que solicitaba comprar el Ayuntamiento había pertenecido efectivamente al «Libertador de México Agustín de Iturbide», lo que podría certificar si era necesario, porque él había conocido al artífice que lo había hecho, que había sido el distinguido platero don Rafael Castro, en cuyo obrador él lo había tenido en sus manos antes de que fuera entregado al señor Iturbide. Que el topacio que formaba su empuñadura había sido traído como una curiosidad a la Nueva España por el Mariscal de Castilla. Laspita manifestó también que existía otro bastón de igual forma, aunque de mejores materiales, perteneciente al ex presidente Ignacio Comonfort, pero que se trataba de una imitación. Esta afirmación nos permite conocer que en esa época se sabía de la existencia de dos bastones, si no idénticos,

sí al menos muy parecidos, el «verdadero» u original que había pertenecido a Agustín de Iturbide, y otro, «una copia» a Ignacio Comonfort, presidente de la República Mexicana que hacía sólo unos meses había dejado de serlo.

Volviendo a los quehaceres de los comisionados, después de recabar la versión del director del Monte de Piedad, se dirigieron al señor Cirilo Pérez, apoderado de la señora viuda del general Luis G. Vieyra, último poseedor del bastón y por cuyo encargo lo había empeñado. Pérez afirmaba que como ya había pasado el tiempo de la refrenda y no se había cubierto la «homona», la alhaja debía ser vendida y que lo único que él quería era obtener alguna ventaja en favor de la familia del difunto general Vieyra, y al conocer que el Ayuntamiento quería hacer la compra, admitió venderlo en \$140.00, cifra que los comisionados consideraron correspondiente al valor intrínseco del bastón, «aun sin atender a sus otras y principales circunstancias que lo hacen de un precio inestimable».⁵

Con el fin de demostrar su solidaridad con la Ciudad, así como su respeto a la memoria del «ilustre caudillo de nuestra independencia», los señores Antonio Laspita, Antonio Villamil y Vicente Iturbide contribuyeron con un peso cada uno, de manera que el gasto erogado por el Ayuntamiento fue de 137.00 pesos. En cabildo se dijo que los certificados que se adjuntaban constituían auténticas suficientes, y que deseaban que el bastón, considerado como una verdadera alhaja, se conservara para siempre en el Ayuntamiento, de donde saldría sólo el día 27 de septiembre de cada año, a ser empuñado por el Jefe de la Nación «cuando éste sea digno de llevarla porque haya dado paz y estabilidad a su patria como Iturbide supo darle gloria y libertad».

Al enviar el expediente a las oficinas de Hacienda para que el contador tomara razón de la operación, se insertó un documento dirigido al Secretario Vicente Riva Palacio, firmado por Luis Barreiro y Aniceto Ortega, en donde expusieron los motivos por los que era importante conservar el mencionado bastón, el cual era comparado con las armaduras del Cid, los muebles y utensilios de Luis XIV, la piedra en que se subían los reyes de Escocia el día de su coronación, la silla de montar de Enrique V, así como la espada que cortó la cabeza de Ana Bolena.

También fueron insertadas las auténticas, una de las cuales fue de un pariente (sobrino) del emperador, José R. Malo, ex gobernador del Distrito de México; otra del director del Monte de Piedad; otra fue la firmada por el general de Brigada Ignacio Sierra y Rosso, quien ostentándose como Ministro del Supremo Tribunal de Guerra y Marina y Presidente de la Sociedad de Beneficencia de la Niñez Desvalida certificaba haber visto el bastón en manos de su dueño, Agustín de Iturbide. Una certificación más que quedó en el expediente fue la que hizo Mariano Jesús de Campos, Teniente Coronel de Caballería Permanente, quien con palabra de honor afirmó que el bastón había sido usado por Iturbide.

Casi 30 años después de esas diligencias, a principios de enero de 1887, el doctor Jesús Sánchez, director del Museo Nacional, firmó el recibo por las piezas procedentes del Ayuntamiento, que eran: una caja con dos medidas de cobre para líquidos y una igual para aceite, un marco de 36 libras, el multicitado bastón que fue del general Agustín

de Iturbide, una caja de guerra y una papelerera. Aunque en este recibo no se incluyó la vara de medir con su caja de fierro, como se verá después, hoy el Museo Nacional de Historia (MNH) conserva ésta y los objetos que acabamos de referir, excepto el marco de 36 libras del cual no encontramos referencia por ahora en el Museo.

Por otra parte cabe mencionar que cuando el Ayuntamiento compró el bastón de Iturbide acababa de transcurrir la revolución de Ayutla, de la cual Ignacio Comonfort fue personaje distinguido, y que siendo ya presidente, fue mandada a hacer para él una copia del bastón que nos ocupa. Distante estaba aún la fecha en que la viuda de un nieto suyo acudiría al antiguo Museo a ofrecer un amplio lote de piezas de uso personal del ex presidente, y es lamentable que entre ellas no se haya incluido la copia del bastón.

Y a partir de que el bastón de Iturbide fue encontrado en una de las piezas del entresuelo en el edificio del antiguo Museo, no ha dejado de estar a la vista del público, toda vez que desde entonces ha permanecido en exhibición permanente, tanto en aquel museo como en el Nacional de Historia. Conviene destacar que, en una asesoría obtenida de los peritos valuadores del Nacional Monte de Piedad en las postrimerías del siglo que apenas concluyó, se reconoció la excelente manufactura y materiales de este bastón, cuyo cuerpo fue hecho de carey decorado con oro y perlas, así como un topacio de magnífica talla en su empuñadura. Igualmente hay que señalar que su empuñadura recta y no curva nos habla de un bastón de mando, el cual es muestra del sincretismo de usos coloniales y prácticas aborígenes, ya que a los virreyes les era entregado un bastón que simbolizaba la prolongación de la autoridad real representada por el cetro, mientras que los dignatarios de la época prehispánica portaban una insignia de mando semejante.

Hoy, cuando ha transcurrido casi un siglo y medio de que los regidores del Ayuntamiento se ocuparon de conservar el bastón de Iturbide, gracias a nuestros archivos históricos pudimos conocer que esta pieza llegó al antiguo Museo motivada por un traslado, la procedencia de sus materiales y el nombre de su artífice, datos relevantes en la historia de las colecciones de todo museo. Además, este traslado fue de los primeros con que el Ayuntamiento de la Ciudad dotó al antiguo Museo de piezas históricas, ya que hay otros objetos que de allí proceden, como la importante colección de retratos de virreyes o las varas de mando que conserva y exhibe el MNH.

Por último, nos referiremos a las piezas mencionadas alrededor del bastón de Iturbide. De la cruz vidriada y el marco de 36 libras, carecemos de la referencia que nos permita conocer si llegaron al Museo; de la papelerera podemos suponer que se trata del escritorio conocido en el MNH como de Iturbide⁶; el retrato de Pedro del Villar Santibáñez, se encuentra en el mismo museo⁷; de las planchas de cobre grabadas a fines del siglo XVIII, correspondientes a los planos de la Ciudad de México, de los cuales se enviaría al Museo el levantado por Diego García Conde en 1793, diremos que desconocemos si entraron al Museo, mientras que del plano sí se conserva uno hecho por ese autor⁸; el MNH también posee un Plano del Desagüe del Valle de México⁹; la vara de medir, más conocida como

«Padrón de la Nobilísima Ciudad de México», se halla en la Curaduría de Tecnología y Armas¹⁰, así como las cajas con dos medidas de cobre, una para líquidos y otra para aceite¹¹ y la Caja de Guerra hoy forman parte del acervo del MNH.¹² Conviene aclarar que aunque un documento del archivo refiere al bastón de Iturbide dentro de una caja de vidrio¹³, ignoramos el paradero de ésta.

Notas:

¹ Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología (en adelante AHMNA), Vol. 11, exp. 11

² AHMNA, Vol. 9, exp. 5

³ *Ibidem*.

⁴ Archivo Histórico del Ayuntamiento de México, Archivo Histórico de la Ciudad de México, Historia, Vol. 2257, exp. 240

⁵ *Ibidem*.

⁶ Curaduría de Mobiliario y Enseres Domésticos, número de inventario 10-155183; este escritorio se exhibe actualmente en la Sala de Estar del Alcázar.

⁷ Curaduría de Pintura, número de inventario 10-89286 y 10-230163. Véase Ciancas, María Esther, Meyer, Bárbara, *La pintura de retrato colonial (siglos XVI-XVIII)*, 1ª edición México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Museo Nacional de Historia, 1994, p 158.

⁸ Curaduría de Enseñas y Documentos. Plano de la Ciudad de México levantado por Diego García Conde en 1793.

⁹ Curaduría de Enseñas y Documentos. Plano del Desagüe del Valle de México (Huehuetoca).

¹⁰ Curaduría de Tecnología y Armas, número de inventario 10-236332. Véase Colunga Hernández, Ma. de los Ángeles, et. al., *Uso y arte de los metales en México*, México, Museo Nacional de Historia, 1992, p 11.

¹¹ Curaduría de Tecnología y Armas.

¹² La Caja de Guerra o Tambor Militar se encuentra en exhibición permanente y corresponde a la Curaduría de Mobiliario y Enseres Domésticos, con el número de inventario 10-235437.

¹³ AHMNA, Vol. 11, exp. 11.



El equipo en el trabajo de campo: Claudia Corona, Laura Corona y Leonardo Vega, Guadalupe, Hidalgo, 12 de diciembre 2002, ©Leonardo Vega Flores.

“De Trofeos de Guerra a Mensajeros de Paz”¹

Historiadora María de los Ángeles Colunga Hernández
MUSEO NACIONAL DE HISTORIA-INAH
numismx@yahoo.com.mx



Llevando las ofrendas a la parroquia en la víspera, Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.



Línea de agaves, Municipio de Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

En los primeros días de marzo de 1964 aparece en los encabezados de las primeras planas, en diferentes periódicos, la noticia de que Francia regresaría tres banderas a México, las cuales fueron arrebatadas a los combatientes mexicanos durante los enfrentamientos de la intervención del ejército más poderoso de Europa en nuestro territorio y en el que Napoleón III intentaba extender su imperio, animado por un grupo de mexicanos monárquicos y conservadores representados por José María Hidalgo, José María Gutiérrez de Estrada, Francisco Javier Miranda y Juan Nepomuceno Almonte.

El presidente de México, Adolfo López Mateos, al conocer la resolución oficial del gobierno francés, envió un mensaje al presidente Charles de Gaulle, en el que expresaba la satisfacción de la noticia.

Las insignias que regresaban fueron testigos de heroicas luchas que libraron los diferentes grupos de mexicanos combatientes durante la intervención. Sobre estas insignias se escribió lo siguiente:

Ellas vieron combatir con fiereza a los chinacos, a los zacapoaxtlas y a todo un pueblo de filiación republicana, que se alzó indignado para rechazar al monarca extranjero que se le quiso imponer por la fuerza. Ellas vieron cómo los hombres pelearon por la integridad del territorio y al final capturadas, lejos del suelo mexicano supieron de la triste historia del Cerro de las Campanas y del triunfo final de México y supieron del lema de Benito Juárez El respeto al derecho ajeno es la paz.²

Las banderas que retornaban a suelo mexicano, después de permanecer un siglo en el Museo del Ejército Francés mejor conocido como Museo Hospital de los Inválidos en París, fueron:

1. El Estandarte del Primer Regimiento de Caballería de Durango, arrebatado en la batalla de San Pablo del Monte el 5 de mayo de 1863 es de raso de seda verde, blanca y roja con fleco de gusanillo metálico de dos vistas, la leyenda y águila bordada con hilos de oro.

2. La Bandera del Segundo Batallón de la Guardia Nacional de San Luis Potosí, tomada el 8 de mayo de 1863 en la batalla de San Lorenzo fue confeccionada el color verde y

blanco en tafeta de seda y el rojo en sarga de dos vistas con corbata bordada e hilos de seda, una águila bordada y realizada en gusanillo metálico.

3. El Estandarte de los Lanceros de Aguascalientes, tomado en la batalla de Valparaíso el 22 de mayo de 1864, elaborado en raso de seda verde, blanca y roja con dos vistas, bordado con hilos metálicos, el águila está bordada con hilo de gusanillo metálico.

El 5 de marzo de 1964 se anunció que a partir de las 11 horas de la mañana en Palacio Nacional se realizaría una ceremonia, en la que el gobierno de Francia, por conducto de su embajador en México Raymond Offroy, entregaría las banderas históricas, y muy temprano ese día deberían estar listas: las bandas de música y de guerra del Colegio Militar, las Secciones de la Escuela Naval Militar de Veracruz y la del Colegio del Aire de Guadalajara.

Los diferentes periódicos de circulación nacional realizaron sus crónicas del evento al día siguiente y mencionaban que el Presidente López Mateos bajó por las escaleras del patio central del Palacio Nacional acompañado de sus Secretarios de Estado, el cuerpo diplomático y los invitados a la ceremonia, y se empezó a escuchar el Himno Nacional; al mismo tiempo los Veteranos militares franceses portando las banderas mexicanas que regresaban a nuestro país, llegaban hasta el sitio del estrado, donde el Presidente de México se había colocado previamente. Y mientras concluía el Himno, avanzaron hasta quedar al frente del Mandatario los comandantes militares mexicanos que, a su vez recibirían los pendones de manos del jefe del Ejecutivo y sobre la ceremonia escriben lo siguiente:

La escena impresiona, conmueve. Muchos niños y hombres presencian con lágrimas en los ojos. El silencio se vuelve a hacer, cuando se escucha la última nota del Himno Patrio. Y es entonces cuando el embajador Offroy toma de manos del militar francés que porta, la bandera del 2º Batallón de la Guardia Nacional y la entrega al Presidente López Mateos.

Al hacerlo, dice: «Señor Presidente: en nombre del gobierno y del pueblo de la República Francesa, tengo el honor en entregarle la Bandera del Segundo Batallón de la Guardia Nacional de San Luis Potosí», López Mateos visiblemente satisfecho, la recibió y, a su vez dijo:

«En nombre del pueblo de México, recibo esta gloriosa bandera, que se reintegra a la patria». Luego, al ponerla en manos del Teniente Coronel de Infantería Jesús Castañeda Gutiérrez y, mientras éste la sostiene, el primer magistrado toma una de las puntas del lábaro y lo besa».³

La ceremonia continuó y el Presidente de la República recibió los Estandartes de la misma manera, al recibir el que correspondía al Primer Escuadrón de Lanceros de Aguascalientes, el Jefe de la Nación lo entregó al Capitán de Corbeta Salvador Gómez Bernard y el del Regimiento de Caballería de Durango lo entregó al

Comandante del Cuerpo del Colegio del Aire, al finalizar se escucharon los Himnos de México y de Francia, acompañados por la Banda de Guerra del Colegio Militar

Los Pendones mexicanos tenían un destino designado por el Ejecutivo Federal que fue El Museo Nacional de Historia situado en el Castillo de Chapultepec y éstos desfilaron de Palacio Nacional, por la calle 5 de Mayo, avenida Juárez, Paseo de la Reforma hasta llegar al Museo.

A lo largo del trayecto recibieron «un fervoroso homenaje» de escolares que saludaban solemnes el paso de las banderas, todos los sectores sociales aplaudían, y se escuchaban los ¡vivas! a México y ¡vivas! a Francia.

Para recibir los lábaros en el Museo Nacional de Historia se encontraban el Secretario de la Defensa Nacional, General Agustín Olachea Avilés; el titular de Marina, Almirante Manuel Zermeño Araico; el Secretario de Educación Pública, doctor Jaime Torres Bodet; el jefe del Departamento del Distrito Federal, licenciado Ernesto P. Uruchurtu; el Director del Museo Nacional de Historia, licenciado Antonio Arriaga Ochoa, y el director del Instituto Nacional de Antropología e Historia, doctor Eusebio Dávalos Hurtado. El Secretario de Educación manifestó en la ceremonia de recibimiento su beneplácito por la devolución de estos lábaros según sus palabras:

...el regreso de las banderas perdidas durante la intervención, honra tanto al gobierno que devuelve como el gobierno que recibe. Desde el Museo de los Inválidos donde recordaban luchas pasadas, esas banderas vienen hoy al Museo de Chapultepec, donde atestiguarán para bien de las generaciones hasta qué punto la amistad de dos pueblos libres es su mejor victoria.⁴

Se menciona en los diarios que uno a uno los funcionarios citados recibieron las enseñas a las que besaron con veneración. Después quedaron colocadas en sus nichos correspondientes en la exposición «La Patria Recobrada», en la sala Manuel Orozco y Berra del Museo. Se firmaron las actas por recibo de las piezas por triplicado, contenían la fotografía correspondiente a cada enseña. Dichas actas se distribuyeron de la siguiente manera: una para el Museo Nacional de Historia, otra para la Secretaría de la Defensa Nacional y la última para la Secretaría de Relaciones Exteriores.

El señor Raymond Offroy informó a la prensa que el primero en promover en 1892 la devolución de las banderas mexicanas cautivas en París fue Edouard Sampaix, ciudadano francés que se naturalizó mexicano, cuando fue Cónsul de Francia en Veracruz, invocando la injusticia de aquella guerra desatada por Napoleón III, la valentía del ejército mexicano y las cordiales relaciones que había entre las dos naciones; que otra petición la había hecho la Asociación de Excombatientes Franceses radicados en México el 18 de diciembre de 1955, asimismo, las Asociaciones de Oficiales de la Reserva Francesa hicieron nuevas gestiones en 1961, y fue hasta la presidencia del General Charles De Gaulle cuando se decidió devolver los trofeos de guerra.

Ahora veamos la importancia histórica de cada insignia:

Estandarte del Primer Regimiento de Caballería de Durango.

Después de la batalla del 5 de mayo de 1862, en la que los mexicanos derrotaron a los franceses y estos se replegaron hacia Veracruz en donde esperaron los refuerzos que envió Napoleón III. Mientras tanto los mexicanos reorganizaban y fortalecían su ejército. El General Jesús González Ortega ocupó el mando de General en Jefe del Cuerpo del Ejército de Oriente, a la muerte del General Ignacio Zaragoza, ocurrida el 8 de diciembre de ese año

El General Elías Federico Forey fue designado por Napoleón en el mando del ejército invasor en marzo de 1863, los franceses se reorganizaron y llegaron frente a Puebla, ciudad que era el principal objetivo de sus operaciones.

El 17 de marzo quedó establecido un estado de sitio sobre la ciudad de Puebla. Se combatió durante dos meses y las municiones comenzaron a escasear en el campo mexicano, por lo que González Ortega escribió a Ignacio Comonfort -quién había sido nombrado, después de su exilio, por el Presidente Benito Juárez, General del Ejército del Centro, cuya misión concreta fue auxiliar a las tropas que defendían Puebla- para informarle que al no contar con los elementos necesarios para mantener por más tiempo el sitio iba a romperlo.

Comonfort consultó con el Presidente de la República, y Miguel Blanco Secretario de Guerra opinó que debía continuar la defensa y que él mismo tenía la obligación de introducir víveres a la ciudad atacada. El General cumpliendo con tales órdenes mandó que algunas fuerzas de caballería llegaran hasta el pueblo de San Pablo del Monte- municipio de Tlaxcala- el 5 de mayo de 1863.

Este movimiento fue descubierto por los franceses y un escuadrón de Cazadores de África se lanzó sobre las tropas mexicanas obligándolas a replegarse hasta Acapulco, como resultado de ese combate, los mexicanos perdieron 50 hombres, entre muertos y heridos, 20 prisioneros y el Estandarte que un soldado francés de apellido Bordes había quitado al Primer Regimiento de Caballería de Durango y en la lucha por este trofeo de guerra pierde la vida de un lanzazo en la frente el comandante francés Foucault.

Bandera del Segundo Batallón de la Guardia Nacional de San Luis Potosí

La lucha de los mexicanos contra el ejército invasor continuaba cuando el General Comonfort presionado por el gobierno liberal, para que a pesar del sitio por las tropas enemigas, intentase introducir a Puebla un convoy de víveres y armas para apoyar a González Ortega, ordenó que una columna de la Primera División de su ejército se colocara en el cerro de San Lorenzo; la Segunda en Panzacola y la Tercera, que era la brigada de caballería del general Cuellar, se situara en el lugar llamado Las de Vega en Santo Toribio.

El General Aquiles Bazaine, quien fue informado de estos preparativos, determinó la marcha con su subalterno el mexicano



Vista frontal del templo católico del pueblo de Santiago, municipio de Zimapán, Hidalgo, Junio 2002, ©Leonardo Vega Flores.

Leonardo Márquez, con el objetivo de atacar la primera de esas posiciones.

Comofort al verse sorprendido ordenó que esa División fuese reforzada. En seguida se dirigió con sus subalternos General José María Yáñez y el Coronel Sóstenes Rocha al pueblo de San Lorenzo municipio de Puebla, pero cuando llegó ya los soldados mexicanos huían, perseguidos por el fuego enemigo. La Primera División y gran parte de la Segunda fueron destruidas. Esta derrota de las tropas mexicanas determinó la rendición de la plaza de Puebla y la toma de la Ciudad de México que ya había sido declarada en estado de sitio por los franceses. Las pérdidas humanas fueron de dos mil, entre muertos, heridos y prisioneros, además de piezas de artillería, armas, carros cargados de víveres, ganado vacuno, lanar animales de carga, banderolas, guías y tres banderas, una de las cuales fue la del Segundo Batallón de la Guardia Nacional de San Luis Potosí, tomada el 10 de mayo por los Cazadores de a pie al mando del comandante De Sourey.

Estandarte de los Lanceros de Aguascalientes

Las luchas continuaron durante todo el año de 1863 y al siguiente el general Armando Alejandro Castagny, al mando del ejército francés trató de someter a los mexicanos inconformes que se encontraban en los alrededores de Zacatecas, y que luchaban en contra de la imposición de un gobierno monárquico. El grupo comandado por el mexicano José María Chávez atacó la hacienda de Malpaso y fue sorprendido en Jerez por los franceses bajo el mando de Crainvillers, cuando fue derrotado y hecho prisionero. Otras

tropas de mexicanos también fueron sorprendidas por el ejército invasor en Colotlán. Los franceses fueron ganando terreno en las batallas y el 13 de mayo de 1864 atacaron Nochistlán (actualmente Nochistlán de Mejía) en donde murió el General Jesús Mejía, todos sus oficiales y de un total de 500 hombres, 200 fueron hechos prisioneros.

Mientras tanto los franceses se dedicaron a perseguir a las guerrillas que encabezaba un personaje de apellido «Sandoval» con objeto de hacerlo prisionero. Poco a poco lo fueron cercando, fue perseguido por el comandante De Courcy, quien le dio alcance el 22 de mayo de 1864, en Valparaíso.

Los mexicanos perdieron en esta acción 120 hombres, 200 fueron hechos prisioneros y cayeron en poder de los franceses cinco cañones, 200 caballos, armas, municiones y el Estandarte de los Lanceros de Aguascalientes usurpado por el subteniente Henoy.

Las banderas motivo de este escrito se encuentran en el Depósito de Colecciones del Museo Nacional de Historia Castillo del Castillo de Chapultepec. El Estandarte de Caballería de Durango está catalogado con el número 169 y el de inventario 10-151181. La Bandera de San Luis Potosí, con los números 197 y 10-151182. El Estandarte de Aguascalientes, 202 y 10-151183.⁵

Notas:

¹ *El Universal*, 3 de marzo de 1964, primera plana.

² *El Nacional*, 5 de marzo de 1964, p 3.

³ *El Nacional*, 6 de marzo de 1964, p 7.

⁴ *Novedades*, 6 de marzo de 1964, p 12.

⁵ *Catálogo de la colección de banderas del Museo Nacional de Historia*, pp 105, 114, 116.

Bibliografía:

- Anales del Museo Nacional de México*, Colección completa 1877-1977 (Discos compactos). México, INAH – fundación MAPFRE TAVERA, 2002.
- Belenki, A., *La intervención Francesa en México 1861-1867*, México, Ediciones Quinto Sol, S. A. de C V., 1996.
- Romero Flores, Jesús, *Chapultepec en la Historia*, México, SEP, 1947.
- Pruneda, Pedro, *Historia de la Guerra de Méjico desde 1861 a 1867*, México, Editorial Valle de México, S. A., 1978.
- Secretaría de Gobernación, *Banderas: Catálogo de la colección de Banderas del Museo Nacional de Historia del INAH*, México, Secretaría de Gobernación, 1990, primera edición.

Fuentes documentales:

- Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología.
- Archivo Histórico Institucional. Museo Nacional de Antropología.
- Archivo Histórico del Museo Nacional de Historia.

Fuentes hemerográficas:

- El Día* Primer tomo. Marzo de 1964.
- El Nacional*. Primer tomo. Marzo de 1964.
- El Ovaciones*. Primer tomo. Marzo de 1964.
- El Universal*. Primer tomo. Marzo de 1964.
- Excélsior*. Primer tomo. Marzo de 1964.
- Novedades*. Primer tomo. Marzo de 1964.

Vía internet: www.google.com.

Objetos religiosos del templo de la Soledad

Antropólogo Rosalino Martínez Chiñas
MUSEO NACIONAL DE HISTORIA-INAH
numismx@yahoo.com.mx



Paisaje de la región, típico matorral xerófilo, Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

No obstante que gran parte de las colecciones del Museo Nacional de Historia han sido adquiridas por compras, un número importante de piezas del acervo provino de otros establecimientos, por órdenes expresas del presidente de la República en turno. Así sucedió a principios del siglo XX, cuando una gran cantidad de piezas que habían formado parte de las colecciones del Museo Nacional de Artillería ingresaron, por instrucciones de Venustiano Carranza, al antiguo Museo Nacional. En años más recientes, un lote de objetos pertenecientes a la residencia presidencial de los pinos fue trasladado al Museo de Historia, para enriquecer sus colecciones.

El caso que vamos a relatar aconteció en 1925, cuando un grupo de piezas religiosas se trasladaron del templo de la Soledad de la Ciudad de México al antiguo Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, por instrucciones del presidente de la República, Plutarco Elías Calles.¹ Se trataba en aquel entonces de dos incensarios elaborados uno en plata y otro en latón, una casulla de tisú verde compuesta de siete piezas, un crucifijo de bronce dorado, fundido seguramente en México a fines del siglo XVIII o principios del XIX, que según su descripción de entrada, «por los motivos decorativos de la peana y el estilo general de la obra puede ser atribuido al célebre escultor español Eduardo Tolsá, autor de la estatua ecuestre de Carlos IV»,² (evidentemente se hace referencia al arquitecto Manuel Tolsá, creador también del edificio de El Colegio de Minería, construido de 1797 a 1813); dos cuadros de milagros, un nicho con una imagen bordada de hilo de plata dorada, con gargantilla y pulsera de perlitas, un palio de seda amarillo claro, bordado en colores, seis varillas portapalio de latón plateado, dos ciriales de latón plateados, un par de candeleros de latón niquelado y un estandarte de terciopelo morado, bordado con hilo de plata con la inscripción: «Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad. Año de 1910». Como se sabe, parte de las colecciones del antiguo Museo fueron trasladadas al Castillo de Chapultepec en 1940, para formar el nuevo Museo Nacional de Historia que se inauguraría cuatro años después. En 1952, cuando era director del Museo el Profesor Wigberto Jiménez Moreno, el crucifijo atribuido a Tolsá y otros objetos de culto fueron prestados por breve tiempo a la residencia del general Manuel Ávila Camacho, ex presidente de la República, para una ceremonia religiosa familiar. Esta pieza con el número de inventario 10-162819 y con una

dimensión de 1.70 metros de alto, estuvo resguardada durante varios años en el Depósito de colecciones del Museo; hoy sabemos por los registros de salida de objetos históricos, que la pieza fue trasladada de manera definitiva al Museo Nacional del Virreinato.

La explicación del porqué estos objetos religiosos llegaron al Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, la encontramos en las notas periodísticas de los diarios *Excélsior* y *El Universal* durante los meses de febrero a junio de 1925.

El primero de ellos informaba que en la noche del domingo 22 de febrero de ese año, representantes de la Iglesia Católica Mexicana, conocidos como Cismáticos, encabezados por Manuel Luis Monjes, junto con más de cien seguidores se apoderaron por la fuerza del templo de la Soledad, y después de arrojar violentamente a la calle al Cura del templo, el presbítero Alejandro Silva, anunciaron una misa para el día siguiente a las 11 de la mañana; en ese lunes, decía el *Excélsior*, faltando 15 minutos para la hora señalada, las puertas de la iglesia se abrieron y las campanas comenzaron a tañer llamando los fieles a la ceremonia religiosa, pero la noticia de que un grupo de individuos que se decían miembros separatistas de la religión se había apoderado del templo corrió como reguero de pólvora en el barrio de la Soledad, por lo que en masa la población del lugar se dirigió molesta a la iglesia.

Al principio seguía informando el periódico, esos fieles permanecieron a la expectativa a pesar de los rumores, pues no querían creer lo que escuchaban, aseguraban que eran mentiras inventadas por los enemigos de la religión. El reloj del templo marcó las 11 horas y las campanas hicieron su última llamada; instantes después apareció por la puerta del presbiterio Manuel Luis Monje, rodeado de una guardia de «Caballeros Guadalupanos» con pistolas al cinto, y ostentándose como el nuevo Cura de la Soledad, revestido con los ornamentos necesarios para oficiar la misa. Entre los fieles allí congregados se produjo una gran indignación al grado de que las señoras que se encontraban arrodilladas, airadas se pusieron de pie y sin tener en cuenta que se encontraban en un recinto sagrado se lanzaron al presbiterio y antes de que la sorprendida guardia tuviera tiempo de nada, la avalancha de mujeres llegó hasta donde estaba el supuesto sacerdote Monje y una de ellas alzó la mano y la descargó con fuerza sobre el rostro del falso Cura. La bofetada fue el grito de combate, ya que muchos puños se levantaron y el sacerdote cismático hubiera perecido allí, de no haber sido porque preso de terrible pánico, arremangándose la sotana hasta las rodillas, se echó a correr para ocultarse en la sacristía.

Se dijo que fue entonces cuando los miembros de su guardia reaccionaron y sacaron las pistolas y en el interior del recinto se



Puestos decembrinos en el mercado de la ciudad de Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

escucharon los primeros disparos; se hizo el desorden y el caos que sólo la intervención enérgica de los gendarmes y los bomberos pudo calmar ya que la ira de los fieles se había desbordado a tal grado que querían linchar al Cura Monje. Desalojado el templo y calmados los ánimos, Manuel Luis Monje ya repuesto del enorme susto que sufrió y considerándose bien protegido, abandonó su escondite.

Pero el motín siguió en las calles, según difundió el diario, pues un numeroso grupo de personas, mujeres sobre todo, despedraron la calle que colocaron sobre sus faldas recogidas, delantales o rebozos, o bien en los cestos que llevaban y se dirigieron hacia la entrada principal de la iglesia gritando «muera» contra los separatistas a quienes declararon «farsantes», «luteranos» y «herejes». ³ Después de varias horas de gritos, forcejeos y amenazas, la intervención de los gendarmes con disparos logró desalojar por completo el lugar; sin embargo, la gente se concentró en las bocacalles cercanas para seguir manifestando su enojo.

El Universal informaba que no obstante que el gobierno federal había declarado, a través de la Secretaría de Gobernación, ser completamente ajeno a la controversia religiosa entre la Iglesia Católica románica y la mexicana, se corrió el rumor de que la Confederación Regional de Obreros Mexicanos (CROM), dirigida por Luis Napoleón Morones, Secretario de Industria, Comercio y Trabajo del gobierno encabezado por Calles, fue la responsable de la creación de la iglesia cismática para obligar a la Iglesia Católica a no utilizar la religión para controlar a los obreros.

El periódico dijo que el Ejecutivo Federal manifestó estar dispuesto a cumplir estrictamente la obligación que le imponía la Ley Suprema de la República, de garantizar el libre ejercicio de todos los cultos, siempre que sus prácticas no fueran contrarias a la moral y al orden público. Asimismo, el presidente de la República afirmó que no toleraría que miembros o prosélitos de un culto se apoderaran por medios violentos de templos y objetos de la nación, que hayan sido confiados a sacerdotes o ministros para el libre ejercicio de sus prácticas. Afirmó, también, que los que pretendieran obtener esos templos no debían recurrir a medios reprobables, ya que las autoridades están dispuestas a otorgarles el permiso siempre que lo soliciten en forma pacífica. Enérgico el presidente, seguía relatando el diario, dijo que tampoco permitiría que individuos exaltados se otorgaran garantías por su propia mano (en alusión a los feligreses de la Soledad que se amotinaron para defender su templo), ya que la aplicación de las leyes y la impartición de la justicia eran facultades del gobierno.

Por las notas periodísticas se puede inferir que la pretendida separación de la iglesia mexicana de la Santa Sede Romana, iniciada por el ex capitán Joaquín Pérez y por el antiguo sacerdote Manuel Monjes, aunque en un principio fue vista con cierta simpatía por algunos sectores de la población, tanto de la capital del país como del interior de la República, no logró penetrar en la preferencia de los feligreses, fueron más los que defendieron la Iglesia católica romana; en cambio sí ocasionó, en algunos casos, encuentros violentos entre católicos y cismáticos que afortunadamente no llegaron a extremos.

El Universal afirmó que a pesar de las declaraciones del presidente de la República

y del Secretario de Gobernación, el licenciado Gilberto Valenzuela, las autoridades brindaron protección a los cismáticos enviando al templo de la Soledad gendarmes a caballo y bomberos para reprimir y dispersar a los exaltados, además, en el mes de mayo otorgó a los separatistas, el templo de Corpus Christi para realizar sus ceremonias religiosas ya que la iglesia de la Soledad en disputa entre católicos romanos y mexicanos fue clausurada al culto por instrucciones del presidente Calles.

Finalmente los periódicos informaron que el templo de la Soledad fue cedido a la Secretaría de Educación Pública, para instalar en sus áreas una exposición permanente de arte e industrias mexicanos, una biblioteca pública y un espacio de difusión de obras teatrales y de la música clásica y vernácula. Que se autorizó, asimismo, a dicha Secretaría enviar a sus museos los objetos, muebles del

templo y demás piezas que se consideraran obras de arte, reservándose únicamente para el interior del templo de la Soledad, aquello que formara parte de su ornato y que se utilizaría cuando abriera sus puertas como museo de arte mexicano, para el que fue destinado.

Para concluir diremos que excepto el crucifijo atribuido a la creatividad de Tolsá, las piezas que se mencionaron al principio del texto siguen bajo el cuidado del Museo Nacional de Historia, que las ha utilizado en sus salas de exhibición para mostrar la importancia que ha tenido la religión católica en la vida cultural de la población este país.

Notas:

¹ Anales del MNAHE, 1925, Tomo 1, 5ª época, pp 325-328.

² Ibid.

³ Excélsior. El periódico de la vida nacional, martes 24 de febrero de 1925.



Parroquia de San Juan Bautista, ciudad de Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

Cabras. Un caso de protección del patrimonio arqueológico en el Estado de Guanajuato

Arqueólogo Irad Flores García
CENTRO INAH-GUANAJUATO

En el Centro INAH Guanajuato se cuenta con un proyecto de protección legal del patrimonio cultural, dentro del cual se realizan diversas actividades que ayudan a la conservación del patrimonio arqueológico del estado. Parte de estas actividades incluye la atención a denuncias de afectación, de diversa índole, a sitios arqueológicos, se encuentren registrados o no. El presente artículo es resultado de las actividades de este proyecto y caería dentro de un tipo de acciones que por sus características singulares se podrían denominar acciones emergentes, distinto de lo que solemos llamar rescate arqueológico.

El caso comenzó cuando se empezaron los trabajos para introducir agua potable a un sector de una comunidad denominada Guadalupe de Cabras, en el municipio de Ocampo, en el estado de Guanajuato. Se excavó una zanja para colocar la tubería, este trabajo dejó al descubierto algunos huesos humanos; así la gente que laboraba en el sitio El Cópore hizo la denuncia. Ante esta situación personal del Centro INAH-Guanajuato se dio a la tarea de llevar a cabo el procedimiento necesario.

Ocampo, Guanajuato es un municipio ubicado al norte del estado, en el que predomina un clima seco y templado, con temperaturas que van de los 9.5° C a 39° C, la precipitación pluvial tiene un promedio anual de 485 mm. El lugar se ubica en las coordenadas UTM E 241350 y N 2373900, y se llega a través de un camino de terracería que se encuentra a la altura del poblado de San José del Tanque, a la orilla de la carretera que va de la ciudad de León a San Felipe, otra vía de acceso es por la carretera que va de León a Ocampo, se toma la desviación hacia Ibarra y aproximadamente 5 kilómetros adelante se encuentra un área de habitación rural que conforma la comunidad llamada Guadalupe de Cabras, asentamiento de no más de 500 habitantes, el cual carece en gran parte de los servicios básicos y sus habitantes se dedican principalmente a actividades de autoconsumo como son la agricultura y la cría de diversos animales.

Arqueológicamente, Braniff¹ ha designado a esta área cultural con el término de Mesoamérica Marginal o Periferia Norteña², la cual comprende a los grupos agricultores mesoamericanos que se establecieron más al norte de la frontera del siglo XVI que tradicionalmente va por los ríos Pánuco, Moctezuma, Lerma, Santiago y Sinaloa. Esta

Mesoamérica Marginal incluye la sierra de Tamaulipas y la zona de Ocampo; sigue por el centro de San Luis Potosí y de ahí va a Ojo de Agua y Atotonilco, Zacatecas; a Antonio Amaro y Zape, Durango, y termina en la desembocadura del río Mayo y Sonora.³

Para su manejo Mesoamérica Marginal se ha dividido en dos regiones culturales:

- 1) Región nororiental, más baja y de mejor clima para la agricultura sin irrigación, comparte más elementos mesoamericanos.
- 2) El altiplano, meseta localizada a más de 1800 msnm, incluye a Guanajuato, el Altiplano Potosino, Querétaro, Altos y norte de Jalisco, Aguascalientes, Zacatecas y Durango. Esta región comparte pocos elementos con Mesoamérica y tampoco muestra relaciones muy claras con ciudades mesoamericanas, salvo con Tula, Hidalgo. Braniff comparte la idea de que las culturas de esta región «parecen estar más íntimamente relacionadas (...) con la cultura Hohokam más que con las culturas típicas del resto de México.»⁴

A su vez, la región del Altiplano se divide en dos zonas:

- a) La central: Querétaro, Guanajuato, Altiplano Potosino y secciones contiguas del estado de Zacatecas, Altos de Jalisco y Aguascalientes.

b) La zona noroccidental: abarca el norte de Jalisco, el oeste de Zacatecas y Durango. El sitio que en esta ocasión se trata se ubicaría dentro de la zona central del Altiplano.

Al acudir al lugar efectivamente resultó ser de carácter prehispánico, se trata de una nivelación del terreno con abundantes restos cerámicos en superficie. La zanja que se había excavado pasaba por el lado Oeste del promontorio, sobre la calle, el resto de los vestigios se encontraron dentro de propiedad privada. Ante los problemas que genera tal situación se decidió hacer el registro del sitio, para lo que se recolectó material de superficie, descontextualizado, y del cual es el análisis que se presenta. Cabe señalar que al analizar un material que no proviene de una excavación controlada o de un recorrido sistemático, reduce las posibilidades de interpretación que se pueden generar de éste; sin embargo, nunca está de más llevar a cabo esto, ya que en el caso particular de Guanajuato son muy pocos los reportes que se tienen de análisis de material, y el presente, aunque con sus limitantes, puede servir de base para futuras investigaciones o, en el mejor de los casos, como un detonante para que se comiencen a realizar este tipo de actividades en el estado. Asimismo, sirve como elemento susceptible de ser comparado con los resultados que se



Escuela primaria en la ciudad de Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

obtengan del análisis de material proveniente de El Cópore.

La cerámica

Debido a la falta de evidencias arquitectónicas que indiquen claramente la presencia de una casa-habitación en el lugar, no es posible afirmar que esta área fuera parte de un asentamiento más complejo; sin embargo, se debe tomar en cuenta que la presencia del asentamiento actual contribuye a la destrucción de los restos arqueológicos. Asimismo, hay otros indicadores dentro de la arqueología que nos pueden ayudar a inferir la presencia de los asentamientos prehispánicos. Tal es el caso de la cerámica, la cual con su sola presencia nos puede llevar a inclinarnos por una sociedad sedentaria o semi sedentaria, también nos ayuda a establecer cronologías, relaciones (comerciales, políticas o religiosas), así como jerarquías, entre otras cosas. Como ya se mencionó, este material no proviene de una excavación controlada, pero tampoco se puede decir que carezca totalmente de contexto, esto significa que se tienen datos del lugar donde se obtuvo y de cierta manera se puede inferir su función y deposición. Aun así, es imposible hablar de secuencias cronológicas, periodos de ocupación, cambios en la producción cerámica y por lo tanto en la sociedad. Este

material fue posible relacionarlo con otro que proviene de San Luis Potosí, específicamente Villa de Reyes y que describe Braniff; también presenta ciertas semejanzas con material proveniente del SW del estado de Guanajuato, del que se halla un muestrario en la sección de arqueología del Centro INAH-Guanajuato.

Los criterios que se siguieron para este análisis consistieron en primera instancia, en hacer una separación con base en la decoración, esto es, se dividieron en monocromos y policromos, para después hacer dentro de esta división, otras subdivisiones con base en acabados de superficie y pastas. Así surgieron los tipos cerámicos, dentro de los cuales puede haber variantes, debido a alguna diferencia notoria entre los tiestos que forman un tipo, como puede ser el pulido interior, el cambio de tonalidad en el color de superficie o el color mismo de superficie, cabe aclarar que las tonalidades que aquí se presentan fueron tomadas en seco y de la tabla Munsell. La mayoría de los tipos manejados en este análisis son nuevos, ello responde en parte a que no hay suficientes tipologías establecidas para la región, pero también a que esta cerámica parece ser una variante local de otros tipos ya definidos. Los tipos ya existentes y que se retomaron en este trabajo son el Valle de San Luis y, con ciertas reservas, el Café Pulido.

Mayoritariamente se halló cerámica doméstica, que al parecer por lo burdo del acabado interior se utilizaba para almacenaje, aunque también está la cerámica que tiene un acabado más fino; éstas representan un porcentaje menor y puede que guarde una relación más cercana con el posible entierro; sin embargo, por las características en que se halló (expuesto y destruido casi en su totalidad), es difícil confirmar esta relación. Pero tampoco hay que olvidar que dentro de las tradiciones prehispánicas era común depositar los restos humanos debajo del piso de la casa y generalmente eran acompañados de ofrendas consistentes en imágenes, amuletos, así como herramientas de trabajo y uso cotidiano, como la cerámica, por supuesto de una calidad superior a la común; el objeto de estas ofrendas es facilitar o auxiliar en el camino hacia otro plano, el cual al ser concebido como semejante al plano real, requiere de elementos similares para moverse dentro de él.

Tipo 1

Cerámica doméstica, con acabado de superficie alisado, en algunos casos se ven las huellas de los palillos. En general el interior aparece sin trabajo, el acabado es muy burdo, lo cual sugiere un uso para almacenaje de alimentos. En algunos casos el interior aparece alisado y en muy pocos pulido. La pasta va de arenosa a compacta, muy resistente en general; el desgrasante varía según el acabado, ya que en los casos en que se encuentra pulido el interior éste no es visible a simple vista. En otros casos el desgrasante se compone de partículas blancas observables a simple vista. La cocción es incompleta.

Este tipo se ha dividido en tres variantes, más que nada debido a su color de superficie, ya que en general éstas presentan las mismas características en cuanto a pasta y acabado de superficie. Representan 38.11% del total del material.

Variante Café

Los colores en que se presenta son 5YR5/3, 10YR3/2, 5/3 y 6/2; el grosor va de 4 a 8 milímetros, se contabilizó un total de 23 tiestos.

Variante Negro

Los colores en que se presenta son 5Y2.5/1, 5Y/R3/1, 4/1, 7.5YR3/0 y 10YR3/1; el grosor va de 4 a 9 milímetros, se contabilizó un total de 46 tiestos; se encontraron formas de plato y comal.

Variante Rojo

Los colores en que se presenta son 2.5YR3/6, 4/4, 5/6, 5YR3/4 y 10R4/2; el grosor va de 4 a 8 milímetros, se contabilizó un total de 48 tiestos.

Tipo 2

Cerámica doméstica, de mal acabado y mala cocción, presenta un alisado que deja huellas de palillos, pasta compacta y mediana pero en ambos casos se observa un desgrasante de grano grueso, en algunas ocasiones en la pasta mas compacta se ve desgrasante cuarcífero. En sólo dos casos el interior aparece alisado, mientras que en los demás no se nota ningún trabajo al interior; las formas que se encontraron son cuencos. El color de superficie va de naranja a café: 7.5YR5/2, 5YR4/4 y 4/6; el grosor va de 5 a 8 milímetros, se contabilizó



Fotografía donada por el licenciado Jorge Cortés López.



Peregrinación a Guadalupe, vista desde un cerro, Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

un total de ocho tiestos, que representan 2.60% del total del material.

Tipo 3

Cerámica de acabado fino, bruñido, pasta muy compacta y homogénea pero que claramente se divide en dos colores rojo y bayo, con cocción incompleta, y sin desgrasante visible. Al parecer esta cerámica no tiene ningún tipo de decoración, la superficie tiene evidentes restos de mala cocción, ya que aparecen manchas negras alternando con el color de la superficie que es rojizo, así sin ningún tipo de decoración es como se bruñe; las formas que se encontraron son cajetes. El color es 2.5YR4/4; el grosor va de 5 a 6 milímetros, se contabilizó un total de cuatro tiestos, que representan 1.30% del total del material.

Tipo 4

Cerámica doméstica de paredes gruesas, presenta un pulido externo que se extiende a las partes cercanas al borde en el interior de las piezas. La cocción es incompleta, la pasta arenosa con desgrasante visible y partículas blancas; las formas corresponden a ollas. El color es café rojizo 10R4/4; el grosor va de 5 a 8 milímetros, se contabilizó un total de tres tiestos, que representan .97% del total del material.

Tipo 5

Cerámica de acabado fino, pasta compacta, homogénea y resistente, la cocción es incompleta. Tanto el interior como el exterior se encuentran pulidos. Presenta un color de superficie interior y exterior café – naranja y se caracteriza por llevar en el borde interior y exterior una banda roja, también este mismo rojo se encuentra «barrido» al parecer en otras partes de las piezas; las formas que se encontraron son cuencos y tecomates. El color es café 5R4/3 y 4/6; y rojo 10R4/4 y 4/8; el grosor va de 3 a 6 milímetros, se contabilizó

un total de tres tiestos, que representan .97% del total del material.

Tipo 6

Muy parecido al tipo 5 en cuanto a pasta, sólo que este tipo varía en que su acabado de superficie que es café bruñido, también presenta restos de color rojo «barrido», pero no tiene la banda roja en el borde. El interior aparece alisado llegando casi a ser bruñido en algunos casos, el color al interior se va oscureciendo y llega a ser negro; las formas que se encontraron son ollas y cuencos. El color va de 7.5YR5/4 a 5YR3/4; el grosor va de 3 a 5 milímetros, se contabilizó un total de cuatro tiestos, que representan 1.30% del total del material.

Café pulido

Esta cerámica presenta semejanzas en cuanto a superficie con el tipo denominado Café Pulido que se encontró en el tramo de Salamanca–Yuriria, dentro del proyecto Gasoducto Guanajuato, por lo cual se le denominó con este mismo nombre.

Posiblemente es doméstica y se caracteriza por tener superficie alisada con palillos y pulida. La pasta va de arenosa con partículas blancas visibles a compacta sin desgrasante evidente. En general es resistente, hay cocción completa e incompleta así como restos de mala cocción. No presenta ningún tipo de decoración excepto en dos casos, donde se puede observar un ligero acanalado que corre horizontalmente en el cuerpo exterior, ya sea una banda bajo el borde o en la parte media del cuerpo. El interior aparece pulido en la mayoría de los casos, con una coloración semejante a la del exterior, excepto en una variante. Las formas que se encontraron son platos y cajetes principalmente, algunos con soportes cónicos.

Este grupo se divide en cuatro variantes, mas que nada debido a la coloración de superficie en el exterior y a cierta uniformidad

en cuanto a pasta. Representan 30.61% del total del material.

Variante 1

Esta variante presenta un color café oscuro en superficie con restos de mala cocción, la pasta es compacta y resistente. Su interior se encuentra invariablemente pulido en un color más oscuro que el del exterior, y llega a ser negro en algunos casos. Los colores que se presentan son 7.5YR3/2, 5/2, 2.5YR4/2, 10YR4/3 y 5YR5/1; el grosor va de 4 a 7 milímetros, se contabilizó un total de 12 tiestos.

Variante 2

Su color de superficie es café claro y uniforme, en algunos casos tiende al café rojizo. La pasta es mayoritariamente compacta sin desgrasante visible, en menor proporción se hallan pasta medianas, más arenosas y con desgrasante visible, en cualquier caso es muy resistente. El color del exterior e interior generalmente es el mismo, aunque a veces al interior se vuelve un poco más oscuro; en ambos tipos de pasta puede o no aparecer el pulido interior. El color va de 7.5YR5/4, 4/6, 5YR3/3, 4/6 a 2.5YR4/6; y del 10YR4/3, 4/4 al 3/3; el grosor va de 3 a 7 milímetros, se contabilizó un total de 47 tiestos.

Variante 3

Su color de superficie es café que tiende mas al rojo y naranja, mas claro que las dos variantes anteriores. Sus características de pasta, acabado de superficie interior y exterior son las mismas que las de la variante 2. Los colores van del 7.5YR5/4, 5YR4/6 al 5YR4/4; y del 7.5YR4/6 al 5YR4/3; el grosor va de 4 a 7 milímetros, se contabilizó un total de 20 tiestos.

Variante 4

Su color de superficie es café naranja claro por dentro y por fuera, hay restos de mala cocción así como de cocción incompleta. La pasta es



Acercamiento de *Echinocactus grandis*, Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

compacta sin desgrasante visible y resistente. Los colores son 7.5YR5/4 y 10YR5/2; el grosor va de 4 a 7 milímetros, se contabilizó un total de dos tiestos.

Variante 5

Su color de superficie es café bayo tanto en interior como en exterior, hay restos de mala cocción, el interior puede estar pulido, alisado o con un alisado muy burdo. En algunos casos el color de pasta y el de superficie coincide. El color va del 10YR5/3, 7.5YR4/4, 10YR3/3 al 4/1; el grosor va de 4 a 9 milímetros, se contabilizó un total de 13 tiestos.

Bayo

Este tipo en general presenta las mismas características en cuanto a pasta y acabado de superficie (interior y exterior) que el café pulido, pero se diferenció de ese tipo debido a su color de superficie. El grupo esta compuesto por 10 tiestos no diagnósticos, 3.25% del material; uno presenta desgrasante diferente, consistente en arena cuarcífera. El color va de 10YR6/3, 5/3 al 4/3, y del 7.5YR5/4 al 10YR5/3 y 4/2; el grosor va de 4 a 7 milímetros.

Café quemado

Cerámica doméstica que se caracteriza por su mala cocción visible tanto en exterior como en interior. La pasta es arenosa a compacta, en algunos casos el desgrasante es pirita y en otros arena cuarcífera. La superficie presenta un alisado y a veces un pulido sin la aplicación de ningún color, el interior aparece generalmente sin trabajo pero en algunos casos se alisa al parecer sólo cerca del borde. Se hallaron dos casos en los que el interior aparece pulido y con un color café uniforme a diferencia del exterior que presenta mala cocción; las formas que se encontraron son cajetes y tecomates. El color de superficie que se aprecia a pesar de la mala cocción es café que va del café-bayo al café-oscuro: 10YR5/3 al 5YR3/3; los casos en que hay decoración interior el color es 5YR5/4 y 3/2; el grosor va de 4 a 6 milímetros, se contabilizó un total de 11 tiestos, que representan 3.58% del total del material.

Negativo

El análisis de este tipo es complicado debido a que sólo se hallaron dos tiestos no diagnósticos de pequeñas dimensiones, es decir, .65% del

total del material. Esta cerámica se encuentra pulida en su exterior y se ve un alisado burdo en el interior. La pasta es compacta de color claro sin desgrasante visible. La decoración en negativo se halla en el exterior en dos colores: café claro 7.5YR5/4 y café oscuro 5YR3/2. Podría asociarse al tipo Río Verde Naranja Fino que describe Braniff en su Estratigrafía de Villa de Reyes, el cual según Crespo es una variante del tipo Valle de San Luis. El grosor va de 4 a 5 milímetros.

Rojo sobre bayo

En este rubro se han incluido todos los tiestos que tienen decoración en rojo/bayo, aunque hay diferencias muy notables entre ellos en cuanto a pastas y acabado de superficie. Su cantidad y estado de conservación no permiten asociarlos de manera certera a algún tipo ya definido, además de que es posible que este tipo, al igual que todos los aquí descritos, sea una variante local. La pasta va de compacta sin desgrasante visible a arenosa con desgrasante visible compuesto por partículas blancas. Algunos presentan cocción incompleta, pero la mayoría presenta un color uniforme en su pasta, la cual no es tan resistente como otras aquí descritas. Las formas que se encontraron son cajetes.

Se puede observar en casi todos una decoración de rojo/bayo, se compone básicamente de bandas y líneas horizontales en el cuerpo exterior. Sólo se halló un par de tiestos con decoración al interior: uno de ellos es diagnóstico y presenta una banda en color rojo tanto en el borde interior como en el exterior; el otro caso presenta una cuadrícula en rojo. Otros dos tiestos presentaron pulimento interior, mientras que en los demás al interior solo se alisa a veces de manera muy burda. El color rojo va del 10YR4/6 al 3/6, y el bayo del 10YR6/4 al 7.5YR6/6; el grosor va de 5 a 8 milímetros, se contabilizó un total de 11 tiestos, que representan 3.58% del total del material.

Rojo sobre bayo barrido

Este tipo se compone de dos tiestos (.65% del total) los cuales presentan decoración en rojo-naranja sobre bayo. El rojo esta barrido, al parecer, sobre otras partes de la pieza, la pasta es arenosa, de cocción incompleta, paredes gruesas y desgrasante compuesto de arena cuarcífera de

grano mediano. Los colores que se presentan son rojo 2.5YR4/6, 3/4; y bayo 10R6/4 y 5YR7/6.

Rojo sobre crema

Sólo se halló un tiesto (.32% del total), la pasta es muy homogénea, compacta de cocción incompleta, presenta desgrasante compuesto de arena cuarcífera. Se puede observar en la superficie exterior un engobe de color crema sobre el que se aplica una decoración en rojo oscuro, en este caso compuesta por dos bandas que corren paralelas y horizontalmente, una de ellas se localiza en el borde y se extiende hacia el interior, la otra está un poco más abajo de ésta en el exterior. Al interior está pulido y se pueden ver restos de mala cocción; las formas que se encontraron son de cuencos; el color crema es 10YR7/3, y el rojo 2.5YR3/4.

Gris alisado

Cerámica de posible uso doméstico, de pasta compacta, homogénea y resistente de color oscuro. Se encuentra alisada en la superficie exterior y al interior presenta un escobillado burdo; en el exterior se puede observar una decoración consistente en líneas paralelas horizontales en color negro; las formas que se encontraron son de ollas. El color de superficie es gris con tonalidades café – amarillo 2.5YR7/2 y 10YR6/1, el grosor va de 4 a 7 milímetros, se contabilizó un total de tres tiestos, que representan .97% del total del material.

Naranja

Cerámica doméstica de paredes gruesas, pasta arenosa, resistente, de cocción incompleta con desgrasante grueso compuesto de partículas blancas; el exterior está alisado y al interior sólo se alisa el borde, mientras que el resto se halla con un acabado burdo; las formas que se encontraron son de ollas. Su color es 5YR6/6; el grosor va de 8 a 10 milímetros, se contabilizó un total de cuatro tiestos, que representan 1.30% del total del material.

Rojo pulido (barrido)

Cerámica de uso doméstico, de pasta compacta y resistente, sin desgrasante visible aunque en algunos casos se puede ver el uso de pirita. El color de superficie es rojo, pero no es uniforme, más bien se encuentra «barrido», puede ir en el interior o en el exterior, aunque al interior parece que sólo en algunos casos llegaba a cubrir la totalidad de la superficie, en otros se observa que el color sólo llegaba hasta el cuello o inicio del cuerpo interior. En dos casos el interior es de color rojo barrido y el exterior es de color café claro. El acabado es alisado y pulido con palillos al exterior, mientras que el interior se presenta con las mismas características que el color: se pule cerca del borde, la parte restante se alisa o a veces se deja sin trabajo; las formas que se encontraron son de cuencos, escudillas y cajetes. Los rojos son 2.5YR4/4, 3/4, 2.5/2 y 10R4/6; los color café que se hallaron son 5YR5/3 y 5/6; el grosor va de 3 a 7 milímetros, se contabilizó un total de 22 tiestos, que representan 7.16% del total del material.

Esta cerámica es similar a algunos tipos provenientes de San Miguel el Viejo: Rojo San Miguel y Polished Red. También es parecido al Paso Ancho Borde Rojo, proveniente de excavaciones hechas durante el proyecto Gasoducto Guanajuato, en el tramo Salamanca–Yuriria.

Valle de San Luis

Este tipo ya ha sido descrito por varios autores, según Braniff fue Meade quien lo encontró por primera vez en varios sitios del Valle de San Luis; ella misma lo ha encontrado posteriormente en otros sitios dentro del mismo Valle, pero también más al Oeste, en sitios como Cerrito, Peñón Blanco, Zacatecas; Chinampas, Jalisco y Cópore, Guanajuato; también lo halló en la cuenca del Río Laja hasta el Río San Damián; es reportado en la cuenca del Río Verde. Piña Chán lo reporta en el Cuarenta, Jalisco. Este tipo es diagnóstico de la fase San Luis, la cual tiene una temporalidad para fines del Clásico. Esta cerámica es delgada, compacta y fuerte con partículas blancas como desgrasante, la cocción es incompleta y tiene manchas de humo en algunas ocasiones. El color de superficie está afectado por el bruñido disperejo, el color natural es amarillento bayo, sobre éste se agrega una decoración en bandas de rojo y/o naranja, y líneas en negro que a veces se torna blanquecino. Los colores son bayo: 5YR6/3, 6/4 y 5/1 a 5/4; rojo 7.5R3/4 a 3/8 y 4/4 a 4/8; naranja 2.5YR 5/6 a 4/8 (Braniff: 1992). Se contabilizó un total de ocho tiestos, los cuales representan 2.60% del total del material.

Conclusiones

En principio tenemos que el tipo Valle de San Luis es diagnóstico de la fase San Luis del sitio Villa de Reyes, al cual se le ha asignado una temporalidad que va de 350-400 a 700-800 d.C.⁵; también aparece en proporciones menores en la siguiente fase que va del 900 al 1200 d.C. pero se cree que tal vez se trate de basura de la fase anterior.⁷ En cualquier caso el lugar que aquí se trata quedaría ubicado tentativamente par la fase que va de 350-400 a 700-800 d.C. Como se mencionó líneas arriba, el lugar que en esta ocasión se trata, Cabras, estaría incluido dentro de la zona central de la región del Altiplano que, junto con la región Nororiental conforma a Mesoamérica Marginal o Periferia Norteña. De la lectura de Braniff claramente se puede distinguir una subdivisión más dentro de la zona central, la cual divide a esta última en la zona del Bajío, región montañosa del centro-sur de la zona central; y las planicies, más al norte, zona llamada Tunal Grande, lugar habitado por Guachichiles en la época histórica.⁶

En este punto vale la pena notar que el sitio de Cabras se encuentra geográficamente dentro de la zona centro – sur de la zona central, igual que El Cópore y cercano también a este ultimo, lo cual hace posible pensar en algún tipo de relación. El Cópore ha sido descrito como un asentamiento del preclásico, el cual continúa para el clásico y con cerámica blanco levantado anterior a la de Tula, Hidalgo, se infiere su supervivencia hacia el posclásico temprano, esto último por algunos tiestos de plumbate⁸. Sin embargo, por la cerámica Valle de San Luis encontrada en Cabras, sería más lógico pensar en una relación con los sitios de El Tunal Grande, los cuales se caracterizan por la presencia de esta cerámica y otra intrusiva procedente de Río Verde datada hacia fines del clásico. Ello nos conduce al norte donde se encuentran sitios como Villa de Reyes y Elektra y a una temporalidad más tardía que la señalada para El Cópore, o a una donde su influencia ya no era suficiente como para llegar a los lugares mas cercanos al sur. A esto se podría sumar el hecho de haber hallado cerámica procedente del sur del estado de Guanajuato, lo cual indicaría las relaciones que se mantenían en

toda la zona central de la región del Altiplano. Aquí cabe aclarar que estas relaciones lo único que podrían indicarnos es algún tipo de contacto, evidentemente cultural, que comprendería desde el centro sur de Guanajuato hasta el sur de Zacatecas y San Luis Potosí, pero esto no necesariamente significa o representa que se esté ante una unidad cultural.

Por las características de la cerámica y tomando en cuenta que en este lugar lo que se halla mas evidente es una nivelación del terreno, es probable que haya tenido la función de servir como base para la construcción de una casa – habitación, la cual es obvio suponer que pertenecía a alguna unidad social mas extensa, pero es difícil encontrar evidencia de ella a su alrededor, debido a que este lugar se encuentra dentro de la comunidad actual, lo que apresura el deterioro de los restos arqueológicos. Sin embargo, a partir de la cerámica podemos inferir algunas cosas. Por ejemplo, el hecho de que en este lugar se encuentre cerámica que parece ser copia de otra más fina, o al menos el detalle de que haya cerámica que pretenda una buena apariencia exterior pero que descuida el trabajo interno de las piezas, puede indicarnos

que se trata de una variante local. Además cabe mencionar que la cerámica que se pudiera considerar como de carácter suntuario, o, en este caso, de uso no domestico, representa 14.31% del total del material⁹, mientras que el resto, equivalente a 85.69%, corresponde a cerámica doméstica burda en su mayoría.

Esta presencia conjunta de material domestico con suntuario de posible manufactura local y tal vez con miras de aparentar una cerámica ajena, puede indicarnos que el lugar fue habitado por gente de una jerarquía social inferior, pero no tanto como para no fabricar sus propias cerámicas suntuarias que les eran necesarias para sus ritos mortuorios las cuales, si no eran copias, por lo menos estaban inspiradas en otras, de cualquier manera esto hace evidente algún tipo de contacto con otros lugares.

Por ultimo quisiera puntualizar dos aspectos que me parece son importantes y vale la pena hacer notar, ya que si hubo dificultades al momento de hacer el presente trabajo, considero que en parte responde a las siguientes cuestiones:



Niña vestido de indita esperando la salida de la peregrinación, Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

1) Creo que no son pocas las veces que las personas que trabajamos en protección legal nos enfrentamos con los problemas sociales que acarrearán las acciones de protección al patrimonio arqueológico. Tenemos la fortuna de vivir en un país donde los restos materiales de las culturas prehispánicas son abundantes, ya que la mayor parte del territorio nacional fue habitado en algún momento por grupos humanos quienes dejaron su huella en casi todos los lugares, esto nos hace contar con una base de datos que nos puede servir para conocer los distintos procesos sociales por los que hemos pasado a lo largo de nuestra historia. Sin embargo, en ocasiones pareciera que esta fortuna se convierte en una carga cuando nos enfrentamos a la realidad que se vive en el país: corrupción, recortes de presupuesto, recortes de personal, falta de difusión; parece mentira que éstas sean las razones que hagan del quehacer científico una parte más de la burocracia, la cual genera un entorpecimiento dentro de una institución y esto a su vez se ve reflejado en la sociedad: problemas con la tenencia de la tierra; permisos dados por debajo del agua que a parte de ayudar a la destrucción del patrimonio, hacen que la gente no sienta ningún respeto por los mismos. La falta de comunicación interinstitucional hace que los procesos se alarguen, en ocasiones de manera alarmante, y retrasa obras de beneficio social; el bajo presupuesto que se otorga a protección legal no es suficiente más que para los peritajes, dejando fuera acciones como el rescate y el salvamento, lo cual entorpece obras sociales y hace que se desaproveche la oportunidad de investigación.

Estos son sólo algunos de los problemas que pueden generar el mal

funcionamiento de una institución y que obviamente afectan a la sociedad, los sectores marginados son los más golpeados generalmente. Todos estos problemas también entorpecen la investigación, y privan al interesado de contar con las herramientas y facilidades de acceso a la información, lo cual repercute en un vacío de conocimientos en el área humanística y esto en la sociedad en general.

Claro que estas situaciones se dan en todas las instancias gubernamentales, sería difícil erradicar esta situación; sin embargo, no está de más hacer una denuncia al respecto para que reflexionemos sobre nuestras acciones, esto es un llamado de atención para que hagamos lo que se encuentre al alcance para no fomentar esta situación y lograr así que las instituciones no sean un obstáculo en las obras de beneficio social, ni en el proceso de investigación.

2) En relación con el punto anterior, es necesario hacer notar que la burocracia que se da en las instituciones de investigación muchas veces absorbe las posibilidades y sobre todo el ánimo de llevar a cabo una investigación, pero no debemos caer en el conformismo al limitarnos a hacer el trabajo mínimo que se nos pide. En este tipo de proyectos siempre se puede dar el tiempo para realizar actividades que van más allá de la protección legal. Muchas veces el material que se obtiene a través de recorridos, donaciones, algunas excavaciones y uno que otro rescate, se destina a las bodegas, prácticamente se convierte en parte de un archivo muerto, cuando éste podría ser aprovechado para hacer algún tipo de análisis ya sea cerámico, iconográfico o cronológico, su restauración para exposición o en el último de los casos, se puede ocupar para hacer un muestrario aunque sea provisional.

Esto es importante sobre todo en lugares donde los trabajos arqueológicos no se han llevado a cabo de una manera sistemática ni regular, lo cual genera huecos en la información que a veces pueden ser minimizados o reconsiderados con los resultados de pequeñas investigaciones surgidas de la protección legal. Esto es, hacer investigaciones más integrales surgidas de peritajes, registros de colecciones, donaciones, recorridos y todas las acciones que sirvan para proteger en el ámbito legal al patrimonio arqueológico.

Notas:

¹ Braniff, et al; 1975, pp 222

² Retomo este término obviando el sentido peyorativo que se le ha atribuido.

³ Braniff, et al; 1975, pp 222.

⁴ Esta idea es retomada por Braniff de Covarrubias, cabe aclarar que Covarrubias dice esto cuando se refiere a las culturas del Occidente de México.

⁵ Braniff: 1992, pp 149

⁶ Braniff: 1992, pp 151

⁷ Braniff, et al; 1975, pp. 241

⁸ Braniff, et al; 1975, pp 246

⁹ Valle de San Luis, Rojo/bayo, Rojo Pulido, Negativo y Rojo/crema.

Bibliografía:

Crespo Oviedo, Ana M., *Villa de Reyes San Luis Potosí. Un núcleo agrícola en la Frontera norte de Mesoamérica*. Colección Científica, Núm 42 Arqueología, INAH, México, 1976.
Braniff Cornejo, B., «Arqueología del Norte de México» en *Los pueblos y Señoríos teocráticos. El periodo de las ciudades urbanas. Primera parte*, Serie México, panorama histórico y cultural, Volumen VII, SEP-INAH-DIH, México, 1976.
Braniff Cornejo, B., *La estratigrafía de Villa de Reyes, San Luis Potosí.*, Colección Científica, serie Arqueología, INAH, México, 1992.



El Sabino, árbol muy estimado en la ciudad, en su parque, Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

La alimentación en la memoria de una familia en San Ángel, Distrito Federal

Maestra Verónica Isabel Torres Cadena

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS-UNAM
vtorrescadena@yahoo.com

En el presente trabajo se destaca el lugar que la alimentación guarda en la memoria de la familia Cuellar Romero¹ de San Ángel, Distrito Federal, como parte de la cultura alimentaria de México, la cual permite imaginar espacios culinarios y alimentarios del pasado, así como enterarnos de algunas costumbres y tradiciones que se han perdido en el contexto urbano, dentro de un lugar que conservaba particularidades rurales. De acuerdo con los comentarios de la bióloga Luz María se supo que cerca de Tlacopac y San Ángel se encontraba el bosque en el cual había pino, encino, bajaban los venados, los coyotes, los tlacuaches, entre los años veinte y treinta las Haciendas que sobresalían eran las de San Angelín y la de Guadalupe Inn dedicadas a la ganadería.

La casualidad me hizo llegar a esta familia que desde 1943 vive en San Ángel, perteneciente a la delegación Álvaro Obregón, en la cual se juntaron culturas y tradiciones de Axapusco, en el Estado de México y de Culhuacán, Distrito Federal. El primer lugar árido y el segundo lacustre. Esta dualidad en la cocina formó un sistema culinario propio, que fue entendido como las técnicas, formas de preparación e ingredientes que han pasado de generación en generación, particularmente entre las mujeres.

Esta familia no es muy grande, sólo la componían cinco miembros: el Ingeniero Ricardo Cuellar (+), su esposa Juanita Romero (+) y sus tres hijos, Luz María (Bióloga), María Elena (Administradora Pública) y Ricardo (Economista).

La profesionista Luz María comentó que cuando niños su alimentación se basaba en productos frescos que se obtenían en el mercado público² Enrique Muzquiz de San Ángel, que era el lugar de abasto por excelencia, así como de las mercancías que ofrecían los vendedores ambulantes que venían de Xochimilco, de San Andrés Totoltepec o del Estado de México con frutas, verduras, flores, tortillas o chichicuilotos,³ entre otros productos. Los conservadores se usaban poco, así como los alimentos industrializados. La grasa que se utilizaba para cocinar en ese tiempo era la manteca, se podía preparar del unto, que se obtenía de la parte más grasosa de la falda de res, se hervía con agua, cuando ya estaba lista se guardaba en un frasco.

En los años cincuenta el espacio culinario de la familia era la cocina, es decir, el lugar dónde se elaboraban los alimentos, el fogón tipo andaluz con hornillas fue el encargado



Vagón minero en el atrio de la Parroquia de San Juan Bautista, Zimapán, Hidalgo, Junio 2002. ©Leonardo Vega Flores.

del cocimiento de los alimentos, hasta que el gas como combustible desplazó al carbón y a la leña, en este recinto también sobresalían como utensilios la batería de aluminio, el peltre, la licuadora, la olla de barro para los frijoles, las cucharas de madera, las cazuelas de barro, el molcajete para las salsas, el batidor de globo, así como el tostador y el horno eléctrico. Lo anterior indica la convivencia de utensilios tradicionales con las innovaciones tecnológicas para la cocina de esa época, que revela que la familia estaba a la vanguardia en este tipo de tecnologías. Aunque ya contaban con refrigerador, la señora Juanita Cuellar prefería guardar las papas y tomates en chiquihuites, debido a que los conservaba por más de cuatro semanas, no producían hongos u otras bacterias que los contaminaran o echaran a perder.

Algunos de los ingredientes que utilizaba la familia para cocinar además de los productos frescos que se obtenían en el mercado, correspondieron a la industria alimentaria transnacional *Clemente Jaques*, los productos de esta empresa tuvieron buena aceptación entre la población de la Ciudad de México de ese tiempo, particularmente en lo que se refiere a

los chiles en vinagre, las aceitunas, el pimiento morrón, la salsa catsup, así como algunas conservas como las mermeladas, entre otros, desde entonces estos artículos han formado parte del sistema culinario del hogar.

Durante el tiempo que el ingeniero Ricardo y la señora Juanita vivieron con sus hijos el espacio alimentario doméstico de la casa, entendido éste como el lugar donde se consumían los alimentos, fue la cocina para el diario en lo que se refiere a los alimentos de la tarde y de la merienda, en el desayuno se prefería el comedor, para ambos lugares en la mesa siempre se colocaban flores en floreros, se ponían manteles individuales, el plato hondo para la sopa aguada, el plato trinche, el chiquigüite para las tortillas, el cesto de vara para el pan, los vasos de vidrio y los cubiertos. Eran tiempos en los que la esposa-madre confeccionaba y bordaba sus propios manteles y servilletas, la revista semanal *Blanco y negro* era de las más solicitadas para el aprendizaje autodidacta de los bordados.

Como ejemplo de lo que la familia degustaba en el día y que se les hicieron hábitos alimentarios se pueden mencionar para el

desayuno: la papaya con miel y limón, yogurt,⁴ el jamón con huevo, huevos estrellados, fritos, con chorizo o con pollo, café con leche, pan de dulce o galletas. Para la comida el menú era: sopa aguada, sopa de arroz, el guisado de carnes blancas o rojas en las que las ensaladas eran acompañantes, los frijoles, agua de limón o refrescos como el Sidral Mundet o blanco. En la merienda el café con leche o chocolate y pan de dulce. Como parte de los hábitos culinarios que aún permanecen en los hijos de esta familia es el cocimiento de los frijoles negros en olla de barro a los que no les puede faltar el epazote.

Si alguien enfermaba del estómago se preparaba el caldo de pollo con verduras, hierbabuena y papa; el agua de limón con miel para las gripes.

El espacio alimentario extradoméstico, es decir, el lugar para comer fuera de casa, particularmente los domingos, presentaba varias opciones si se tenía intención de tomar un buen café se concurría a *Sanborn's* en el centro de la Ciudad de México o a los *Bisquet's Obregón* y si se trataba de alimentarse se prefería algún restaurante como el Italiano *Benvenuti* o alguno alemán en San Ángel y para merendar en el Café Chinos.

La repostería ocupa un lugar significativo dentro de esta familia, las recetas las dejó escritas en letra manuscrita la señora Juanita, dentro de las cuales destaca la crema pastelera, a través de sus notas también transmitió a sus hijas la forma de preparación de las mermeladas de manzana, ciruela verde, durazno, membrillo, pera, tejocote y chabacano, todas estas frutas las conseguían de las huertas que había en

Contreras, las cuales se perdieron durante el Gobierno de Luis Echeverría al venderse los terrenos, comentó la profesionista Luz María; también aprendieron a elaborar el arroz con leche, el dulce de tejocote o la cajeta.

Como parte de los alimentos festivos que esta familia prepara destacan para la Navidad, el pastel de frutas, el bacalao, el ponche, los romeritos, la ensalada de noche buena, en Año Nuevo; el bacalao, el pavo, el lomo y el ponche; el día de Reyes o Epifanía la rosca; en la Candelaria los tamales; en Semana Santa el bacalao o los romeros; para los cumpleaños el pastel; el 15 de septiembre los tamales y atole; en Día de Muertos, el pan y la ofrenda de frutas.

Un dato digno de mencionar sobre la fiesta de la Virgen del Carmen⁵ la cual todavía se celebra en San Ángel, es la exposición de plantas. Desde 1850 se hizo tradición pasar a verla en la Plaza de San Jacinto y que en los últimos 13 años se perdió «...se hacía una como peregrinación que ni podía usted andar de que lo venían empujando, venía gente de muchas partes, que venía a ver la fiesta y a las plantas», expresó la bióloga Luz María.

Con este breve recorrido entre las décadas de los años cincuenta, sesenta y setenta se pretendió resaltar algunos cambios alimentarios que se produjeron en la familia Cuellar Romero, en San Ángel y en la Ciudad de México lo cual permite enterarnos de las permanencias y de las innovaciones en los sistemas culinarios, alimentarios, en los hábitos alimentarios así como de los espacios culinarios y alimentarios domésticos y extradomésticos, elementos que proporcionan información sobre la cultura alimentaria de México.

Notas:

¹ Entrevista realizada el 8 de diciembre del 2003, en San Ángel, Distrito Federal a la bióloga Luz María Cuellar Romero.

² La bióloga explicó que en los años setenta el mercado de San Ángel se revolucionó, tenía muchos puestos y muy surtidos, tenían desde carnes frías, queso, crema y las sopas de pasta, sin embargo las señoras humilditas pedían sus sopas de pasta en gramos y se las ponían en cucuruchos así se surtían para toda la semana.

³ «Los chichicuilotos son aves migratorias que llegan al Valle de México, son como pequeñas garcitas, oía que los vendían pero nunca los compraba, después de que me dedique profesionalmente como bióloga al estudio de las aves acuáticas migratorias del Valle de México, al andar muestreando tuve la oportunidad de comer este tipo de pájaros. Las aves vienen desde el Canadá, de Estados Unidos, tienen cuatro rutas de migración, la del Pacífico, la del Golfo, la del Caribe y la Central, de ahí vienen patos, gansos, águilas, las gavitas, etcétera, comentó la bióloga».

⁴ El yogur en ese tiempo no se conseguía fácilmente, sólo en una tienda grande de abarrotes entre Avenida Revolución, Avenida de la Paz que pertenecía a unos alemanes y en Guadalupe Inn.

⁵ Un 16 de julio, las hermanas Cuellar Romero hicieron su primera comunión, para dicho acontecimiento realizaron sus papás en el desayuno tamales con chocolate y gelatinas, y para la comida pollo frito con ensalada de jitomate y aguacate, además de los refrescos. Familiares y compadres no podían faltar a la celebración.



Acercamiento de ex trabajador minero nativo del pueblo de Santiago, frente al templo, Zimapán, Hidalgo, Junio 2002, ©Leonardo Vega Flores.



Detalle de ofrenda de los Frontaleros de Llano Norte, Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

NOVEDADES EDITORIALES

Ritual, identidad y procesos étnicos en la sierra de Zongolica, Veracruz

María Teresa Rodríguez

México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2003, 357 páginas.

El libro ofrece una aproximación etnográfica a la cosmovisión, ritualidad festiva y estructura social de Atlahuilco, un municipio nahua de la sierra de Zongolica, porción de la Sierra Madre Oriental ubicada en la franja central del estado de Veracruz. El propósito es mostrar la complejidad de un ámbito social donde los tiempos se entrecruzan y coexisten, entretejiendo en una trama muy fina los fundamentos del orden de vida prehispánico y los que rigen al mundo moderno. Principios radicalmente opuestos conforman una imagen única que trasciende y afirma la realidad de forma continua.

En este estudio se examina el sistema ceremonial para el culto a los santos del calendario ritual, como uno de los mecanismos que han delineado la organización social y política de los nahuas. La rotación de los cargos religiosos favorece un sistema de alianzas matrimoniales que refuerza la endogamia municipal y fomenta los intercambios entre los segmentos residenciales. Esta organización en torno al parentesco y al ritual ha sostenido una especie de unidades corporativas con funciones religiosas y políticas puesto que a través de la realización de elaboradas y profusas fiestas de mayordomía, se han articulado las agrupaciones residenciales y las relaciones entre individuos y grupos. No obstante, en estas páginas también se revelan las transformaciones recientes que sugieren que los nahuas realizan hoy día un ajuste de cuentas entre la tradición y los imperativos de la supervivencia en el seno de una sociedad clasista. El examen de la vigencia y funcionamiento del sistema de cargos como un sistema potencial en la normatividad de las relaciones locales se combina con la descripción del ciclo ceremonial y de los fundamentos del pensamiento religioso de los nahuas. (Presentación)



Antes de salir hacia el Santuario de Guadalupe, Hidalgo, 12 de diciembre 2002, ©Leonardo Vega Flores.

Sabor a comida, sabor a libertad. Incursiones en la comida, la cultura y el pasado

Sidney W. Mintz

México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ediciones de la reina roja, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003, 174 páginas.

Un libro sobre la comida es, por lo tanto, también un libro sobre las hambres... las hambres y su satisfacción.

En el mundo moderno el hambre sigue siendo una fuente fundamental de sufrimiento. Sin embargo, el hambre tiene muchos usos. Ayunar, por ejemplo, es un medio drástico para descubrir el poder de la comida, como comprenderá de inmediato quien haya ayunado aunque sólo sea un día. Pero quienes ayunan por algún bien superior están guiados por un deseo moral; se empeñan contra su propia hambre. Pasar hambre por culpa de otros, como todavía le ocurre a tanta gente, es una forma más trágica —y desmoralizadora— de descubrir el terrible poder del hambre.

La comida es algo sobre lo cual pensamos, hablamos, conceptualizamos. Pero no nos limitamos a abstraerla y desealarla... tenemos que consumirla para seguir vivos. Nuestro deseo de comer puede ir mucho más allá del placer de la anticipación; el deseo puede convertirse en dolor. Cuando tenemos comida debemos ponérsela a fin de que pueda ingresar de manera digerible a nuestro cuerpo.

Debido a la satisfacción del hambre, así como a otras muchas razones más complicadas, la sensación de comer puede resultar intensamente placentera.

Y sin embargo comer puede provocar también una profunda ambivalencia porque el acto mismo parece tan animal. (Presentación)



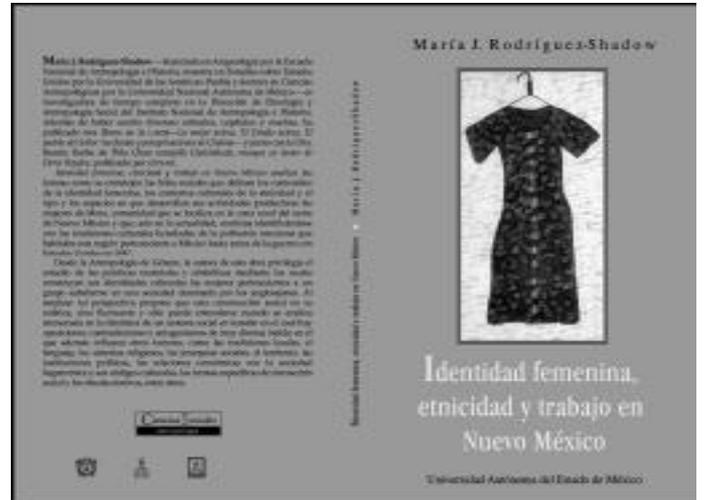
Identidad femenina etnicidad y trabajo en Nuevo México

María J. Rodríguez-Shadow

Ira. Edición, Universidad Autónoma del Estado de México, 2003. Pp. 223

Identidad femenina, etnicidad y trabajo en Nuevo México analiza las formas como se entretajan los hilos sociales que definen los contenidos de la identidad femenina, los contextos culturales de la etnicidad y el tipo y los espacios en que desarrollan sus actividades productivas las mujeres de Mora, comunidad que se localiza en la zona rural del norte de Nuevo México y que, aún en la actualidad, continúa identificándose con las tradiciones culturales heredadas de la población mexicana que habitaba esta región perteneciente a México hasta antes de la guerra con Estados Unidos en 1847.

Desde la Antropología de Género, la autora de esta obra privilegia el estudio de las prácticas materiales y simbólicas mediante las cuales construyen sus identidades culturales las mujeres pertenecientes a un grupo subalterno en una sociedad dominada por los anglosajones. Al emplear tal perspectiva propone que esta construcción social, no es estática, sino fluctuante y sólo puede entenderse cuando se analiza enmarcada en la dinámica de un sistema social en tensión en el cual hay oposiciones, contradicciones y antagonismos de muy diversa índole; en el que además influyen otros factores, como las tradiciones locales, el lenguaje, los sistemas religiosos, las jerarquías sociales, el territorio, las instituciones políticas, las relaciones económicas con la sociedad hegemónica y sus códigos culturales, las formas específicas de interacción social y los rituales festivos, entre otros.



Ofrendas en la peregrinación a Guadalupe, Zimapán, Hidalgo, 12 de diciembre 2002, ©Leonardo Vega Flores.

Rumores y retratos de un lugar de la modernidad. Una pequeña ciudad dentro de la gran ciudad. Historia oral del Multifamiliar Miguel Alemán, 1949-1999

Graciela de Garay (Coordinadora)

Instituto Mora, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, 215 páginas. (Historia oral)

Vivir en el «Multi» es para sus habitantes y vecinos como vivir en una pequeña ciudad porque ahí tienen todo, encuentran de todo y conviven con todo el mundo. ¿Qué diría el arquitecto Mario Pani (1911–1993) si pudiera oír a tanta gente feliz? ¿Cómo se alegraría de saber que 50 años después, su idea de hacer vivienda en forma de ciudad todavía agrada a los orgullosos herederos de la modernidad?

Abrir las páginas de este libro es conocer y escuchar de viva voz las experiencias de los primeros habitantes modernos de la Ciudad de México y América Latina. Testimonios orales, retratos, imágenes en movimiento, animaciones gráficas, antiguos documentos oficiales, música y conmovedores recuerdos personales se entrelazan para narrar la historia del multifamiliar Miguel Alemán (1949–1999), un edificio emblemático de la modernidad arquitectónica mexicana del siglo XX. (Cuarta de forros)

Socialización política y educación cívica en los niños

Erika Tapia

Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/Instituto Electoral de Querétaro, 2003, 253 páginas.

¿Con qué tipo de valores, percepciones y actitudes hacia la política están siendo socializados los niños en la actualidad? ¿Cuáles son las representaciones que éstos poseen sobre la democracia? ¿Cómo se modifican las orientaciones hacia la política y la democracia en los niños? ¿Cómo comenzar a formar futuros ciudadanos con compromiso cívico?

El libro ofrece una respuesta a estas interrogantes y brinda un análisis del proceso de construcción de la ciudadanía y las bases para generar una cultura democrática desde edades tempranas, donde la educación cívica desempeña un papel central. Ésta no sólo es concebida en sentido curricular, sino como parte de las vivencias cotidianas de los individuos para transmitir los valores, conocimientos y prácticas en que la democracia se basa.

El estudio de las percepciones, actitudes y valores de los niños sobre la democracia, la política y la ciudadanía nos permite acercarnos a las predisposiciones y representaciones con que ingresan a la vida social y política quienes están próximos a ejercer la ciudadanía. (Cuarta de forros)

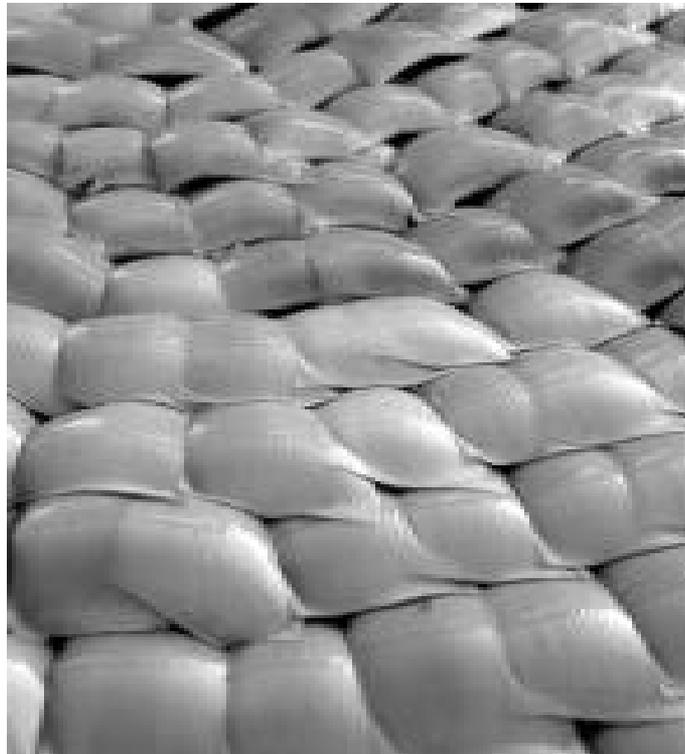
Comercio y poder en América colonial. Los consulados de comerciantes, siglos XVII-XIX

Bern Hausberger, Antonio Ibarra (editores)

Iberoamericana, Vervuet Verlag, Instituto de investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2003, 238 páginas.

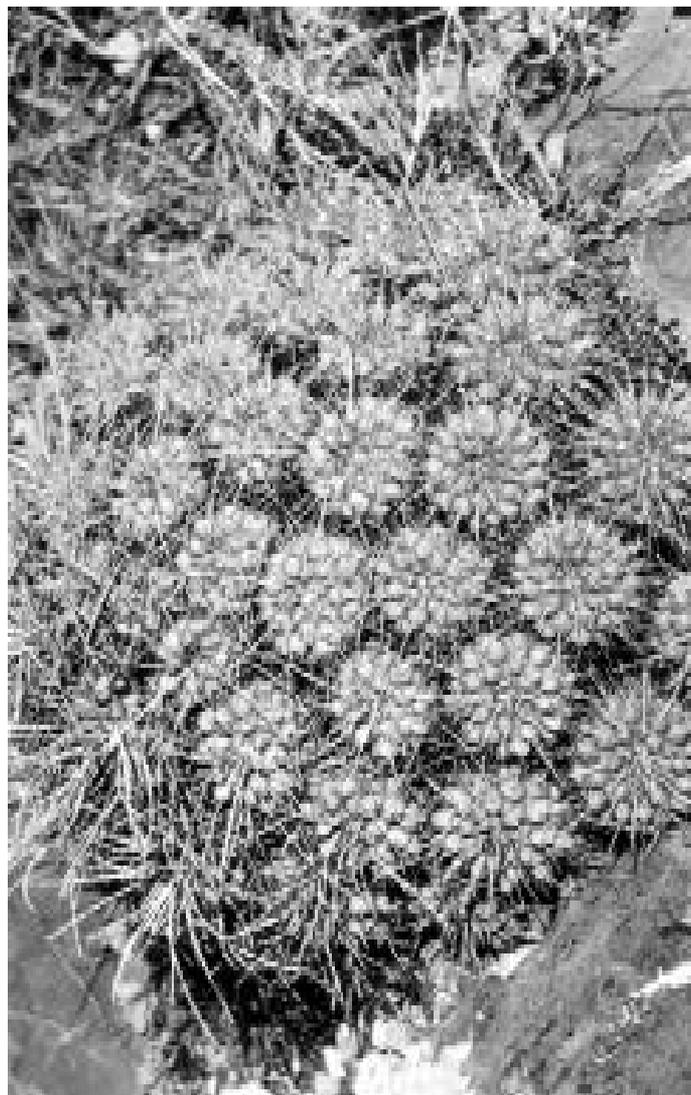
El actual interés por las instituciones coloniales hispanoamericanas ha producido un nuevo ciclo de renovación historiográfica, revalorándose el papel de las corporaciones mercantiles como agentes institucionales de la política imperial en América. Las investigaciones sobre la conducta institucional de varios consulados americanos nos revelan cómo, en distintas coyunturas de la política imperial, cada corporación se asimiló a su particular contexto y se vio atravesada por conflictos específicos entre las elites allí representadas y los intereses involucrados en diversas estrategias de competencia y colaboración institucional.

Los ocho trabajos reunidos en este libro –referidos a los consulados de México, Lima, La Habana, Veracruz y Guadalajara– muestran formas variadas de historiar el pasado americano y reflejan la nueva pluralidad de enfoques para el estudio de las corporaciones tradicionales. En ellos se abordan problemas de representación y negociación, de oposición entre estabilidad y cambio, así como el papel de las elites en el control institucional de los mercados coloniales, lo cual revela que las corporaciones fueron instituciones vivas, no pasivas sino orgánicas a las pugnas políticas e instrumentos útiles a los intereses de las poderosas elites coloniales frente a la política imperial española. (Cuarta de forros)



Detalle de ofrenda de los Frontaleros de Llano Norte, Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

REVISTAS ACADÉMICAS



Mammillaria difusa, cactácea de la región, Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

Revista Ehécatl «Dios del viento»

Número 15, julio, agosto, septiembre 2003

Conaculta-INAH, Tlaxcala, departamento de Telesecundarias, 32 páginas.

Al término de alguna contienda electoral en Tlaxcala, ya fuera municipal, estatal y/o federal, la calma política se presentaba como arte de magia. Sin embargo, después de las pasadas justas electorales para elegir a los tres diputados que representarán a los tlaxcaltecas en el Congreso de la Unión, no sucedió lo tradicional que ya se apuntaba y en lugar de calma, se ven golpes «bajos» entre líderes y grupos de poder de los partidos con más presencia en el estado y para ello, los chivos expiatorios de cada grupo hacen presencia, mediante acusaciones que ojalá no vayan al olvido como siempre ha pasado y se esclarezcan para no ser utilizadas únicamente como descalificación política de unos y otros, sin resolver problemas reales de la sociedad en su conjunto.

La revista Ehécatl no desea dirigir sus objetivos a situaciones políticas del estado, empero, no puede dejar pasar aspectos dentro de ese ámbito, que de alguna manera, afecta a lo que nos interesa: la cultura y la educación. No podemos dejar de hablar, en un mundo de gritones. (Editorial)

Guiña Ndaga, Baúl Rústico

Tehuantepec: Las últimas voces

Número 1 y 2, año 1 Suplemento de Bidunu Biaani, 2003

Este suplemento *Guiña Ndaga*, así se le llama a un baúl que los padres de condición humilde solían dar a sus hijos como dote matrimonial y en el que se guardaba lo más valioso e importante para la familia: las alhajas, dinero y documentos y el *lari yu'du'* -vestimenta para asistir a la iglesia o una fiesta- da cuenta de la sabiduría de los pueblos zapotecos, a través de los testimonios de los ancianos de las comunidades. En ambos números se exponen leyendas y anécdotas de la población del Istmo de Tehuantepec. (Gabriela Márquez)

Lakamha'

Boletín Informativo del Museo y Zona Arqueológica de Palenque
Año 2, número 9, octubre–diciembre 2003, 20 páginas.

El 2003 ha sido un año de intensas investigaciones arqueológicas en Palenque. Es por ello que, cumpliendo con uno de los objetivos esenciales de nuestro boletín, este número ofrece dos artículos que, como primicias, informan al público sobre la evolución de tales actividades, sus resultados parciales e interpretaciones preliminares.

El arqueólogo Arnoldo González Cruz, director del Proyecto Arqueológico Palenque (PAP), nos ofrece el trabajo *Los templos XXI y XXII. Dos monumentos arqueológicos explorados en Palenque, Chiapas*, en el cual describe los aspectos más relevantes de las excavaciones realizadas en dichos templos, ubicados dentro del espacio conocido como la Acrópolis Sur.

Por otra parte, este año dieron inicio las investigaciones del Proyecto Crecimiento Urbano de la antigua ciudad de Palenque (PCU), dirigido por el arqueólogo Roberto López Bravo quien con Javier López Mejía y Benito J. Venegas Durán nos ofrecen *Del Motiepa al Picota: la primera temporada del Proyecto Crecimiento Urbano de la antigua ciudad de Palenque*.

Por último, cabe señalar que, además de promover los proyectos del PAP y PCU, la zona arqueológica de Palenque también ha puesto en práctica un proyecto de investigación en materia de técnicas y materiales de conservación destinado a mantener en buen estado las decoraciones de estuco de la cámara funeraria del Templo de las Inscripciones. Asimismo, ha impulsado un proyecto arqueológico foráneo en el sitio de Plan de Ayutla, municipio de Ocosingo, Chiapas. **(Editorial)**



Otros puestos en el mercado de la ciudad de Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

La VOZINAH

Boletín del programa Nacional de Comunicación Educativa
Año 1, número 3, agosto- octubre de 2003, 16 páginas.

Esta revista se propone difundir las labores desarrolladas por el área educativa de los museos del Instituto Nacional de Antropología e Historia: sus estrategias, recursos, programas, fortalezas y aún sus debilidades.

A través de estas páginas deseamos propiciar la revisión y el análisis de la pedagogía en el museo, y recuperar el vínculo enriquecedor que hay entre el conocimiento y la práctica, para que esta reflexión colectiva propicie nuevas perspectivas sobre la educación en el museo y se discurra acerca de los referentes teórico-metodológicos que profesionalicen nuestro trabajo.

Este boletín intenta constituirse como un espacio de comunicación y diálogo donde se expresen todas las voces que conforman y sostienen los servicios educativos, pero que también dé cabida a otras voces que aporten algo sobre la educación y los museos.

Estamos convencidos de que el quehacer educativo en el museo, como toda práctica profesional, debe ser un trabajo en grupo y colegiado, una tarea conjunta que se construya a partir de la investigación sobre la práctica misma. **(Editorial)**

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia
Nueva Época volumen 10, número 28, mayo-agosto 2003, 203 páginas.

El lector se percatará del carácter crítico y teórico de la historia de la antropología, el cual funda su lugar central en el quehacer de la disciplina. Ya sea que se aborden teorías, personajes, periodos o procesos diversos del desarrollo de la historia disciplinar, las reflexiones expuestas no sólo sitúan su objeto de estudio en un contexto histórico, sino que logran su filo crítico en un movimiento reflexivo sobre el presente y lo contemporáneo.

Los ensayos aquí reunidos fueron escritos por miembros del seminario de Historia, Filosofía y Sociología de la Antropología Mexicana, empeñados en reflexionar sobre la historia y otros temas de nuestra disciplina.

Este volumen contiene un rico y diverso panorama de reflexiones. Más allá de la cotidianidad académica y laboral de sus autores, el gusto por pensar críticamente la propia práctica profesional y sus procesos históricos y teóricos de conformación se torna fuente del reencuentro con la identidad de la disciplina y el sujeto que la ejerce en los contextos cambiantes de la antropología mexicana. **(Presentación)**



Salida de la peregrinación a Guadalupe, Zimapán, Hidalgo, 12 de diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

Ichan Tecolotl

Órgano Informativo del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

Febrero 2004, año 14, número 162

En este número el director general del CIESAS, doctor Rafael Loyola Díaz, da cuenta de la inauguración del *IV Instituto de Liderazgo para la Justicia Social* que organizó el CIESAS, con apoyo de la Fundación Ford; Margarita Dalton, destaca la participación de las organizaciones no gubernamentales y de los conferencistas magistrales Adolfo Regino y Salomón Nahmad en la reunión de la Fundación Ford Oaxaca; Luis Reyes García en Obituario y Alberto Aziz Nassif destaca la trayectoria académica del doctor Jorge Alonso. **(Editorial)**

LIBROS

EL MATRIMONIO EN MESOAMÉRICA AYER Y HOY

David Robichaux (comp.)

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA, MÉXICO, 2003

Saúl Millán

Hace varios años, cuando me desempeñaba como coordinador de la Licenciatura en Etnología de la ENAH, David Robichaux se presentó en mi oficina para proponerme una discusión colectiva en torno a su tesis doctoral, que a lo largo de varios centenares de páginas examinaba las formas de perpetuación de los grupos domésticos en la Tlaxcala rural.¹ En los capítulos iniciales, Robichaux advertía con razón que la presencia de grupos de parentesco con límites difusos, inherente al sistema bilateral de filiación, había motivado durante varias décadas que las relaciones de parentesco fueran consideradas como un principio organizador de poca importancia en la estructura social de las comunidades indígenas de Mesoamérica. En contraste, proponía que las reglas de la herencia y de la residencia permitían sospechar la existencia de linajes atenuados, caracterizados por un ciclo de desarrollo que pasa por un periodo de residencia virilocal, después del cual cada hermano varón funda un nuevo grupo doméstico y el ultimogénito reemplaza al padre. A diferencia de Nutini, que apoyaba sus argumentos en la transmisión patrilineal del apellido y algunas funciones religiosas de los barrios, Robichaux centraba su atención en la función que los grupos indígenas otorgan al menor de los varones como sustituto del padre, para concluir que «es el principio de legitimidad de linaje el que rige los grupos domésticos y los grupos localizados» (1997:187-200).

Hasta entonces, me parece, las investigaciones de David Robichaux se ajustaban en buena medida a los parámetros que la

antropología británica había establecido para analizar los sistemas de filiación, donde el término *linaje* se reservaba principalmente a los grupos de descendencia. Desde esta perspectiva, el principio de filiación, tanto consanguíneo como hereditario, determinaba la conformación de los grupos parentales y era, en última instancia, el factor privilegiado de los sistemas de parentesco. Por razones de lenguaje, incluso, la antropología británica había distinguido entre aquello que constituyen relaciones de parentesco y aquello que se caracteriza por relaciones de afinidad. La palabra «afinidad» se refería en este caso a las relaciones que incluyen un elemento matrimonial y que, en principio, quedaban excluidas del conjunto de fenómenos que se agrupaban bajo la categoría de parentesco.

En 1949, como se sabe, Lévi-Strauss introduce las reglas matrimoniales como un elemento indispensable de las relaciones de parentesco, y concibe a la sociedad como un conjunto de intercambios matrimoniales entre distintos grupos de descendencia. La teoría de la alianza, como se le ha dado en llamar, se limitaba sin embargo a examinar las reglas matrimoniales que rigen a los grupos de filiación unilineal, y dejaba en cambio abiertas las interpretaciones para examinar aquellas sociedades que se rigen por sistemas bilaterales. En otros términos, la teoría de los intercambios matrimoniales parecía tener poco que decir sobre las relaciones de parentesco en las comunidades indígenas de Mesoamérica, donde las reglas de matrimonio son sin embargo menos azarosas de lo que podría esperarse.

A mi juicio, es en este contexto en el que hay que leer la compilación de ensayos que hoy nos entrega David Robichaux. Si algo se desprende de los trabajos históricos y etnográficos que reúne la obra, es sin duda que las alianzas matrimoniales en Mesoamérica están y han estado sujetas a reglas más estrictas de lo que antiguamente se suponía. De ahí, en efecto, que los beneficios de una compilación que abarca diferentes regiones de Mesoamérica sean en principio dobles. Por un lado, ponen en entredicho un conjunto de ideas generalizadas que, desde la teoría de la aculturación, habían convertido a las comunidades indígenas en una réplica más o menos estandarizada de los modelos hispánicos de parentesco, como argumentaba Foster durante la década de los sesenta; por otro, permiten comprender que las reglas de matrimonio, al igual que las relaciones de parentesco en general, pertenecen a un sistema de representaciones que es en este caso exclusivamente mesoamericano.

En 1945, de hecho, Lévi-Strauss había advertido que «un sistema de parentesco no consiste en los lazos objetivos de filiación o de consanguinidad dados entre individuos; existe solamente en la conciencia de los hombres; es un sistema arbitrario de representaciones y no el desarrollo espontáneo de una situación de hecho» (Lévi-Strauss, 1968: 49). ¿Qué significa que el parentesco sea «un sistema arbitrario de representaciones»? En principio, supone que el conjunto de ideas y creencias sobre lo que constituye una alianza matrimonial forma parte del vínculo social, de tal manera que ese campo de representaciones es parte esencial de su contenido y constituye además una de las condiciones de su formación. En su ensayo sobre la formación de la pareja en la Tlaxcala rural, David Robichaux insiste en que es «importante destacar el aspecto ideológico en la formación de la unión» (p. 229), y atribuye a este campo ideológico las diferencias profundas que distinguen el matrimonio indígena del matrimonio hispánico o mestizo. Sin mencionarlo explícitamente, Robichaux parece seguir las recomendaciones de Dan Sperber, quien en 1981 había advertido que es imposible describir un fenómeno cultural sin tomar en consideración las ideas de los participantes (Sperber, 1981).

Aunque me es imposible comentar aquí los 14 trabajos que integran la obra, conviene leer algunos ensayos desde esta óptica. En su artículo sobre «La segunda mujer entre los nahuas», por ejemplo, Danièle Dehouve describe la repugnancia que experimentaban los nahuas del siglo XVII para aceptar el matrimonio con viudos o viudas. Esta actitud, que limitaba las alianzas matrimoniales a los solteros y solteras del grupo, estaba relacionada con la creencia de que, al morir, los hombres viudos encontraban en el más allá a su primera esposa. De acuerdo con ciertos mitos que la autora reproduce en el texto, este encuentro daba lugar a que la segunda esposa, cuando existía, durmiera en el suelo y ocupara un lugar inferior con respecto a la primera mujer, que compartía el lecho nupcial con el marido. La repugnancia a contraer matrimonio con un viudo respondía por lo tanto a esa posibilidad, que se ubicaba en el campo de las representaciones que los nahuas tenían sobre el Mictlán.

Danièle Dehouve atribuye este conjunto de creencias a las distinciones que los nahuas establecían entre el primer y el segundo



Peregrinación a Guadalupe de los pueblos cercanos, Zimapán, Hidalgo, 10 de diciembre 2002, ©Guadalupe Claudia Liza Corona de la Vega.



Paisaje de la región, típico matorral xerófilo, Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

matrimonio. La distinción residía, principalmente, en que el segundo matrimonio no estaba sujeto al tipo de rituales que caracterizaban al primero, que por este medio adquiriría una significación suplementaria con respecto al segundo. Lo que se advierte en este caso es que el ritual jugaba un papel decisivo en la definición del matrimonio y de la esposa legítima, pero sólo en la medida en que los símbolos rituales, como pensaba Turner, tienden a condensar múltiples significaciones de la esfera social y cosmológica. En mi propio trabajo entre los huaves de San Mateo del Mar, por ejemplo, he terminado por advertir que los rituales matrimoniales no son ajenos a una visión particular del mundo. La relación entre el matrimonio y el cosmos se hace posible en virtud de una creencia local que asocia las estrellas con las velas que reciben los contrayentes en el momento del matrimonio, las cuales se convierten en estrellas después de su muerte. De ahí que, entre los huaves, la ceremonia del matrimonio esté en buena medida destinada a encender las velas que los padrinos otorgan a los contrayentes como signo de su alianza. Las velas que una pareja adquiere mediante este procedimiento son consideradas las «velas de Dios» (*micandea Dios*) y, de acuerdo con una creencia generalizada, pasan a formar parte de la bóveda celeste en el momento de su muerte. Por estos motivos, los huaves sostienen que las estrellas inmóviles conforman las «velas de los muertos», de tal manera que a «cada difunto le corresponde una estrella en el cielo» (Lupo, 1991: 221). En consecuencia, los viudos buscarán entre los miembros de la comunidad a una mujer de la misma condición, a fin de que las estrellas formen parejas en la bóveda celeste.

Si consideramos que los ritos matrimoniales son ante todo representaciones, en el sentido que se otorga a una danza o a un ritual como medios que expresan algo distinto de sus propias ejecuciones, podemos concebir a las ceremonias nupciales como elementos simbólicos de un proceso de comunicación. Me parece que esta perspectiva tiene particular importancia para el conjunto de ensayos que abordan el problema del robo de la novia, un fenómeno que es esencialmente común a los grupos indígenas de Mesoamérica y que ocupa buena parte de la obra. Varios trabajos, entre los que destacan el de Marina Goloubinoff y el de María Eugenia D'Aubeterre, ponen de relieve las enormes coincidencias que presenta este proceso en distintas regiones de Mesoamérica. En gran medida, el proceso parece estructurado como un largo intercambio de mensajes en el que cada acto tiene una connotación específica, de tal manera que los actores involucrados comprenden a la perfección el sentido de las acciones de la parte contraria. Lo que caracteriza a estas acciones es su enorme codificación, es decir, la presencia de un código recurrente que las hace semejantes a los procesos rituales. Aunque la mayoría de los trabajos coinciden en que el robo de la novia es ante todo un proceso ritual que forma parte de las ceremonias nupciales, me temo que pocos reparan en las connotaciones simbólicas de este proceso. El trabajo sobre el robo de la novia en la zona del Río Balsas, de Marina Goloubinoff, termina por atribuir esta práctica a razones psicológicas y morales, argumentado que es preferible que «una pareja se conozca bien en la vida cotidiana antes de comprometerse a largo plazo mediante el matrimonio oficial» (p. 247).

El ensayo de María Eugenia D'Aubeterre, centrado en el robo de la novia entre los nahuas del Río Balsas, es en este sentido más amplio y sugerente. Al advertir que en sus proyectos prácticos y en su

organización social los individuos someten las categorías culturales a una reevaluación constante, la autora se da a la tarea de examinar los desplazamientos semánticos del término «robo», para demostrar finalmente que el sentido atribuido a esta noción no constituye más que una variante de los intercambios matrimoniales. De ahí que el robo, en su acepción de fuga concertada entre los novios, no se presente para la comunidad como una anomalía o una fisura del sistema de intercambios matrimoniales. Por el contrario, como propone la autora, el robo debe verse como un acto semántico que si bien hace más elásticos los tiempos entre el don y el contradón, permite concertar la alianza deseada, doblegando la negativa inicial del donador de una mujer.

El tema del intercambio está en el centro de la mayoría de los trabajos que integran *El matrimonio en Mesoamérica*, pero tal vez ninguno lo trata con tanta amplitud y detalle como el análisis que Catharine Good propone para el caso de los nahuas del Alto Balsas de Guerrero. En contraste con otras perspectivas, que consideran que el intercambio matrimonial da por resultado una posición jerárquica del receptor frente al donador de mujeres, Catharine Good argumenta que entre los nahuas de esta región es la familia del novio la que se presenta en una situación inferior frente a la familia de la novia, ya que tomar una esposa implica contraer una deuda permanente que nunca podrá saldarse plenamente. De ahí que la petición de la novia lleve implícita una suma considerable de regalos hacia los padres y los padrinos de la novia, en retribución a los costos sociales que la familia asumió frente a la hija y los padrinos hacia la ahijada.

Catharine Good describe con agudeza la red de intercambios, deudas y contribuciones que se ponen en marcha en virtud de este saldo impagable. Si los nahuas del Río Balsas conceden a la mujer un valor productivo y reproductivo, los intercambios matrimoniales no hacen más que poner de relieve este valor adicional, que en las ceremonias nupciales toma la forma de un valor simbólico en disputa. La unión de los novios no se considerará por lo tanto consumada hasta que no se hayan efectuado las conversaciones formales, los intercambios rituales y las tres celebraciones que conforman el ciclo. El matrimonio, como indica Catharine Good, ingresará por lo tanto en la categoría de *tequitl*, que literalmente se traduce como trabajo.

Los términos con que los grupos indígenas designan a la alianza matrimonial son siempre dignos de análisis, porque revelan al observador las conexiones que los actores entablan entre distintos campos semánticos. Entre los huaves, por ejemplo, la alianza matrimonial recibe el nombre de *angoch owixeran*, cuya traducción literal es «encontrar el brazo». El término revela la idea de un proceso inicial que parte del matrimonio para culminar en la vejez, cuando los hombres que han desempeñado los cargos adquieren la condición de *montang ombas* y forman ese venerable grupo de ancianos que se representan como los que «tienen el cuerpo». El origen de este proceso, sin embargo, está implícito en las connotaciones semánticas de la palabra *acualaats*, empleada para definir las agrupaciones de parientes y afines. El término, como había señalado ya Signorini en 1979, se conforma «a semejanza del cuerpo humano, que debe su forma y consistencia a la arquitectura del esqueleto» (1979:129). De ahí que entre el matrimonio, el grupo de parientes y los cargos civiles exista una suerte de continuidad que es indisoluble para el pensamiento huave (Millán, 2003).

Considerar las categorías locales es siempre un procedimiento que nos previene contra esa tendencia, característica de las monografías funcionalistas, de aplicar fórmulas generales a contextos y culturas



Camión que transporta el material extraído. Cortesía del Lic. Jorge Cortés López.

esencialmente divergentes. Abusando de un vocabulario técnico que sólo existe en el diccionario de nuestra propia disciplina, durante varias décadas los etnógrafos llamaron «matrimonio», «robo» o «precio de la novia» a algo que se parece a otros actos descritos por la literatura etnográfica. En el ensayo que cierra la obra, destinado a efectuar una revisión crítica de los estudios etnográficos sobre el matrimonio en Mesoamérica, Mindek señala con razón que este tipo de estudios se parecen demasiado a las interpretaciones construidas para explicar a los fenómenos similares en África: «es como si los autores de las monografías sobre los indígenas mexicanos las hubieran tomado prestadas de los africanistas y referido mecánicamente y acriticamente a los contextos mexicanos, sin tener en cuenta las especificidades de cada fenómeno y cada contexto» (p. 348). La categoría *precio de la novia*, por ejemplo, se ha empleado con tanta abundancia que con ella se han abarcado diferentes modalidades y contenidos de prestaciones. Así, César Huerta, en su estudio sobre los triquis de Oaxaca, entiende «el precio de la novia exclusivamente como el pago en efectivo y lo distingue del servicio de la novia; para Oettinger, el concepto incluye el componente monetario, así como la entrega de alimentos y animales, mientras que para Collier el precio de la novia incorpora los dones y contradones (Mindek, 2003: 346).

La revisión crítica que realiza Dubravka Mindek me parece particularmente relevante porque, en general, nos proviene contra la vieja idea de que el trabajo de campo es fundamentalmente descriptivo y comparativo, más que vagamente teórico. En buena medida, los estudios funcionalistas nos propusieron a menudo métodos de descripción y teorías de la comparación, sin advertir que en esa misma medida necesitamos métodos de comparación y teorías de la descripción. El resultado de esta tendencia, como ha señalado Boon (1990), es que culturas radicalmente diferentes se inscribieron en libros increíblemente similares. De repente, y casi por obra y magia de la teoría antropológica, todas las culturas registradas parecían caber en las categorías de *estructura social*, *economía*, *organización política*, *religión* y *cosmovisión*, tal y como fueron diseñadas las monografías funcionalistas.

Con ánimos más modestos, la compilación de David Robichaux propone campos más acotados de comparación y permite comprender que, en materia etnográfica, las similitudes son tan relevantes como las diferencias. La etnografía es siempre una disciplina que singulariza la manera de conocer, y es esta singularidad del conocimiento la que promueve generalizaciones más amplias. Creo que sólo mediante métodos comparativos estrictos, que consideren las diferencias y las variantes culturales, se logrará acceder a un conocimiento general de los mecanismos que rigen las culturas indígenas contemporáneas. Algunos de los estudios etnográficos contenidos en esta obra nos proporcionan un modelo a seguir, en la medida en que la singularidad del análisis es lo que los hace profundamente generalizables. Los trabajos de Danièle Dehouve, Víctor Franco, Catharine Good y María Eugenia D'Aubeterre, entre algunos otros que integran la compilación, son piezas históricas y etnográficas que promueven los marcos de comparación, pero sólo en la medida en que posibilitan las equivalencias de sentidos entre culturas indígenas distintas y no se limitan, como proponía la guía de Murdock, a un listado de rasgos que se agrupan bajo los rubros de parentesco y matrimonio.

Nota:

¹ROBICHAUX, David, 1995, *Le mode de perpétuation des groupes de parenté: la résidence et l'héritage a Tlaxcala (Mexique), suivis d'un modèle pour la Mesoamerique*, Tesis doctoral de Etnología, Universidad de París X, Nanterre.

Bibliografía:

BOON, James, *Otras tribus, otros escribas. Antropología simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural*, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1968
LUPO, Alessandro, «La etnoastronomía de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca», en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszawski y Lucrecia Maupomé (Ed.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991
MILLAN, Saúl, *El cuerpo de la nube: etnografía de las representaciones huaves sobre las jerarquías civiles y religiosas*, Tesis de Doctorado, UAM, 2003
ROBICHAUX, David, «Un modelo de familia para el México profundo», *Espacios familiares: ámbitos de solidaridad*, DIF, México, 1997.
SIGNORINI, Italo, *Los Huaves de San Mateo del Mar*, Instituto Nacional Indigenista, Serie Antropología Social No. 59, México, 1979.
SPERBER, Dan, «L'Interprétation en anthropologie», *L'Homme*, No. XXI, Paris, 1981.



Ofrenda de los Frontaleros de Llano Norte, Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

Historia de los servicios de salud en el Estado de Guerrero

Fernando Lasso Echeverría

MÉXICO EDICIÓN DEL AUTOR, 2003, 366 PÁGINAS.

Jaime Salazar Adame

El autor expone que escribir este libro formaba parte de un viejo anhelo, por el interés que los guerrerenses tienen de saber cómo el desarrollo general del estado se explica a través de la construcción de su infraestructura sanitaria.

Igualmente, hace saber que el rumbo que tomó la investigación se debe a la escasez de fuentes documentales de primera mano, porque como sabemos, nuestra entidad no guarda la tradición de conservar su memoria histórica.

También hace notar que leemos porque queremos conocer y luego escribimos porque queremos comunicar una historia; a ésta la concibe como un rompecabezas, en el que el historiador debe estructurar las piezas que lo mismo le permiten dar cuenta de los rompimientos que unir la partes o, en ocasiones, reemplazar con otras las piezas faltantes para lograr una narración completa y veraz del aspecto sanitario en Guerrero.

El segundo apartado lo dedica a relatar información de los siglos XVI, XVII, XIX y XX, aspectos que el autor denomina los antecedentes nacionales de la infraestructura y servicios sanitarios que en forma gratuita se proporcionaban a la población. Dicha provisión benefactora se planificaba en forma centralizada, y en ese sentido las autoridades nacionales decidían dónde y cuándo construir puestos de salud y hospitales, la dotación de personal requerido en cada instalación, así como la cantidad de medicamentos y otros suministros que eran necesarios, en tales condiciones, los usuarios no tenían más opciones que la de asistir a los hospitales disponibles.

El tercer apartado, que es el más importante, analiza los cambios y transformación habidos en los servicios de salud en el estado de Guerrero a partir del censo de 1895 y concluye con el análisis del Plan Estatal de Desarrollo 1999-2005. En este capítulo se expone la evolución que sufrieron los servicios de sanidad prestados en la entidad durante las diferentes administraciones gubernamentales, tanto federales como estatales, hasta alcanzar la integración de los servicios de salud en el estado.

En el cuarto apartado se inserta la relación de la bibliografía utilizada en la investigación y redacción del texto. Aquí no aparecen citados los informes de gobierno en el ámbito de la presidencia de la República, ni los correspondientes a la administración estatal, seguramente por la mención que se hace de ellos en el cuerpo del texto; por esta misma consideración, tampoco se hace referencia a los archivos consultados.

El juicio explicativo que el autor plantea, a raíz del análisis que elabora de las políticas públicas tanto nacionales como estatales en materia de salud, es acerca de la ancestral lucha de la joven entidad suriana en defensa de su autonomía para autogobernarse, proveerse de los medios para garantizar calidad de vida a sus moradores y dotarse de las instituciones que posibilitan esos fines, frente al centralismo del gobierno federal que como un coloso todo lo absorbe sin proporcionar los recursos y los medios suficientes para el desarrollo integral de la entidad guerrerense.

Con la intención de medir la situación de la salud con índices que expresan el estado sanitario de la sociedad guerrerense, el autor, la describe a través de los indicadores longitudinales captados cada década, con criterios de clasificación que hacen percibir la dimensión de los problemas sanitarios, estos son observables a través del número de habitantes, lugar de residencia: urbana o rural, principales causas de la mortalidad, tasas de natalidad y esperanza de vida.

En general la interpretación de las acciones de salud en el estado de Guerrero se captan en el sentido de que el problema a conocer determina el método a seguir, por lo que las dimensiones de la salud que el autor expresa las explica mediante el estado de salud de la población y su distribución geográfica; los atentados contra la salud, la educación sanitaria y los recursos ejercidos para la salud.

La acción del proceso histórico guerrerense dimana de un orden superior que en el texto lo representa la disputa por los recursos económicos que se utilizan para la salud. A través de la lectura de los presupuestos federales y estatales en todos y cada uno de los diferentes cuatrienios, primero y sexenios después, se observan cómo tales recursos son repartidos de manera diversa, según la concepción del modelo sanitario que políticamente cada instancia de gobierno estableció.

Las partidas destinadas para la construcción de infraestructura hospitalaria, adquisición de medicamentos, programas de orientación tanto a la medicina curativa como a la preventiva, y en general los gastos de operación de las unidades médicas no son suministrados de acuerdo con un modelo único, es decir, que no existe un patrón a seguir a la hora de emplear los recursos que se destinan para la salud.

Con frecuencia, en los documentos oficiales de cada programa de gobierno se presentan conflictos o incoherencias entre el reconocimiento del valor fundamental de la salud y los medios efectivos empleados para preservarla. Los conflictos se presentan porque las inversiones en salud compiten con otras opciones como el crecimiento económico, seguridad pública, educación, empleo, emergencias por desastres naturales, entre otros rubros, que son valores alternativos o incompatibles con el cuidado de la salud.

En conclusión, considero que este libro constituye un material valioso para la divulgación de la historia de las instituciones guerrerenses, porque es un texto de gran ayuda para que quienes se interesan en conocer el pasado puedan explicar el presente y trabajar por el futuro de un Guerrero más justo.

También se puede mirar como un texto de consulta al representar un avance notable en la solución de los problemas que presenta la localización de fuentes documentales básicas en las que se apoyarán nuevas investigaciones concernientes a tópicos de la salud en Guerrero, porque evitará que se descubran sistemáticamente los mismos hechos.

Asimismo, el libro a manera de un prontuario proporcionará los elementos necesarios para que los procesos de toma de decisiones, los proyectos de investigación y las consultas que se requieran acerca de la sanidad suriana no naufraguen en un mar documental indescifrable que implica una inversión considerable de tiempo porque al final de cuentas, como expone el maestro Felipe Garrido, la lectura depende de la experiencia, de las lecturas anteriores y del humor que cada cual tenga puesto; que la lectura y la investigación no son coto privado sino un patrimonio de todos y un alimento que no puede faltar.

Fuentes de primera y segunda mano relativas al Mariscalato de Castilla en la Nueva España 1530-1865

José Arturo Motta Sánchez

(ÍNDICE NO EXHAUSTIVO). AGN, 2004

Beatriz Lucía Cano Sánchez

El libro de José Arturo Motta Sánchez tiene un origen curioso, pues deriva del proyecto de investigación de la población afroamericana que había implementado la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Este proyecto tenía como uno de sus objetivos estudiar los asentamientos ubicados en la Costa Chica de Oaxaca. El censo de 1890 había demostrado que existía un núcleo importante de población africana asentada en esa zona. De acuerdo con el censo, el número total de negros representaba 28%, cifra que sólo era superada por la de los mestizos e indígenas. Esa población negra había recibido escasa atención por parte de los investigadores, por lo que se planteaba entender cuál era la importancia de ese grupo dentro del contexto oaxaqueño. El trabajo sobre la población negra que habita la Costa Chica permitiría corroborar datos y, sobre todo, rectificar algunos errores e imprecisiones que se habían diseminado por falta de un estudio serio. Ante la necesidad de conocer el origen de los grupos afroamericanos en la Costa Chica, fue necesario indagar en los archivos coloniales y en otros documentos que permitieran precisar la fecha de la llegada de los primeros africanos.

Esa investigación permitió localizar una serie de documentos que no sólo ayudaban a entender cómo se formaron los primeros grupos africanos, sino que también se podían realizar otros estudios acerca de las elites novohispanas. Así, el trabajo de Motta Sánchez tiene dos objetivos. Por un lado, conocer cuál fue el proceso de formación de los grupos afroamericanos en la Costa Chica oaxaqueña y, por el otro, suministrar fuentes para el estudio de los mayorazgos. El autor señala que el seguimiento genealógico de las alianzas y de las dinastías nos puede ayudar a entender los mecanismos que los nobles emplearon para fundar, ampliar y/o consolidar sus posesiones. Un ejemplo evidente de esta situación fue el Mariscalato de Castilla, el cual alcanzó preponderancia gracias a las alianzas de parentesco que forjaron en la Nueva España. Esas alianzas sirvieron para que el Mariscalato aumentara sus posesiones territoriales y su prestigio social en la Nueva España. Esa situación privilegiada sólo podía conseguirla en los territorios conquistados, pues en la península carecía de la fuerza suficiente para tener acceso a las instancias del poder central.

El Mariscal de Castilla poseía el señorío sobre las villas de Ciria y Borodía, pero sus relaciones políticas no le daban la oportunidad de penetrar en las altas esferas reservadas a los allegados al rey. En cambio, en la Nueva España los mariscales de Castilla formaban parte del poder central del virreinato y disfrutaban de cargos burocráticos tales como alcaldías, corregimientos, secretarías y otros. La búsqueda en los documentos del Mariscalato



Durante una visita en la mina. Fotografía donada por el Lic. Jorge Cortés López.

permitió ubicar a los primeros asentamientos africanos en lo que hoy se conoce como Costa Chica de Oaxaca. El mariscal fue uno de los primeros introductores de negros en esa zona. Los documentos localizados permite dar cuenta de varios aspectos: la fecha en que comenzaron a llegar, el tipo de actividad que realizaban, su movilidad espacial en lo que se refiere a las exigencias de la empresa productiva en que estaban inscritos, los conflictos que generaban, la fidelidad que profesaban a su dueño y otros asuntos más. El autor menciona que el Mariscal de Castilla había ubicado a los negros en las estancias de Buena vista y de Santa María Cortijos. Motta explica que los negros que trabajaban en estos lugares eran esclavos de derecho más que de hecho.

Para explicar ese fenómeno, Motta aduce tres razones:

1. La extensión de los terrenos en los que debían circular los esclavos para cuidar al ganado cimarrón y las grandes distancias que se tenían que recorrer para llevar los hatos a los grandes centros de venta y consumo (Puebla, Tepeaca, León y Querétaro).

2. La imposibilidad de los amos para mandar administradores a vigilar las actividades de los esclavos, así como la impotencia de los propios administradores para responder a la exigencia del patrón dada la extensión territorial.

3. La capacidad, inventiva y sagacidad de los esclavos para sacar provecho de la situación

Un ejemplo de este último punto era que los esclavos cultivaban productos comerciales en los terrenos de la hacienda de Cortijos, en vez de producir el maíz que era necesario para la manutención. Los esclavos también se aprovechaban de la venta del ganado. Ellos ponían una serie de pretextos para justificar la ausencia de algunas cabezas de ganado mayor y como no tenían que reponer el ganado perdido, podían quedarse con el dinero de la venta sin ningún problema. A través del ejemplo del Mariscalato de Castilla, el autor busca destruir la leyenda negra que señala que los nobles sólo se dedicaban a una vida de hedonismo y que sólo tenían posesiones territoriales para satisfacer su ego personal.

Por la documentación del mariscalato se puede apreciar la imagen de los individuos que administraban esas enormes propiedades y la forma cómo se interesaban en sus posesiones. El ausentismo se explicaba por el hecho de que tenía que delegar una gran parte de la responsabilidad en sus subalternos, debido a las dificultades que planteaba la administración de una gran propiedad territorial. Así, no era una cuestión de volición hedonista, sino por las circunstancias mismas que presentaba la posesión territorial. Aunque Motta destaca que el caso del Mariscalato permite constatar la diversificación de la actividad económica de las elites novohispanas, en ningún momento menciona cuáles eran las actividades que se realizaban en las dos estancias, ni proporciona pistas que ayuden a entender la importancia de estos centros productivos. Además de que no se menciona si hubo cambios territoriales en el transcurso del tiempo. Estoy consciente de que el trabajo es una recopilación documental y que, por lo mismo, no busca realizar un estudio pormenorizado de los hechos. Sin embargo, la situación descrita en el libro me provoca algunas dudas referentes a la forma cómo funcionaba el aparato administrativo del mariscalato.

Entender esa estructura administrativa nos podría ayudar a comprender qué era lo que propiciaba las actitudes deshonestas de los esclavos y, sobre todo, por qué no existía un control tan estricto en las posesiones y en los bienes del Mariscal. Otro aspecto que no se menciona en el libro es la dimensión territorial de las estancias del Mariscal y su ubicación espacial en la Costa Chica. Tampoco se destaca la manera en que se habían formado los vínculos comerciales con centros tan importantes como lo eran Puebla, León y Querétaro. En el libro no se indica si las estancias del Mariscal se establecieron en lugares carentes de población. Si la respuesta es afirmativa entonces se podría haber ahondado en las relaciones que mantuvieron los negros con los grupos indígenas de la zona. Por último, me gustaría destacar que el nombre del libro no era el más adecuado. Considero que es más correcto decir «Fuentes para el estudio del Mariscalato de Castilla en la Nueva España». Y es que las fuentes abarcan tanto las de primera como las de segunda mano. La edición está bien realizada aunque no se explica por qué la forma en que se presenta el índice. Me parece poco elegante poner «letra A, letra B....»

REVISTAS

Arqueología Mexicana

«Ser humano en el México Antiguo» *Arqueología Mexicana*, Vol. XI, No. 65, enero-febrero 2004

Miriam López Hernández

La concepción que se tuvo del ser humano en la época prehispánica es el tema de la revista *Arqueología Mexicana* (enero-febrero 2004). Se divide en 5 secciones: «Ser humano» con cinco artículos y un recuadro, «Antropología física» con dos investigaciones, «Arqueología» con un artículo y otra investigación de arqueología histórica, «Historia» con dos escritos y la sección de «Etnografía» con un artículo.

Se logra dar una visión general y completa sobre cómo se representaba al cuerpo en el México precolombino, los mitos, las entidades anímicas que lo componían y el desarrollo del pensamiento mesoamericano al respecto.

El primer artículo titulado «La universalidad en las representaciones de la figura humana», proviene de la pluma de la doctora Beatriz de la Fuente. Allí ofrece un panorama sobre la presencia del cuerpo en distintos géneros artísticos de la historia del arte occidental. Este ensayo busca trazar una línea en el arte en donde la figura humana sea el eje.

Su reflexión central es que la corporeidad representa la dimensión en la que los seres humanos se perciben en el universo. Así, el cuerpo narra la interacción de la persona con su entorno y consigo mismo. Por tanto, el individuo hecho imagen es nuestra huella más allá del tiempo y el espacio.

El segundo artículo lo escribió el etnólogo Sergio Raúl Arroyo, donde reflexiona en torno al «Retrato de lo humano en el arte mesoamericano». El autor señala que en el arte mesoamericano las representaciones cumplían esencialmente dos funciones: evocar eventos memorables y emitir para la sociedad y los individuos significados específicos.



Ofrenda de trabajadores en Estados Unidos, en la peregrinación, Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

Opina que la preocupación fundamental al momento de representar a un sujeto era la de mostrar los atavares divinos en las figuras o pinturas, no obstante la sacralidad, las representaciones siempre proyectaron la condición humana.

Mario Humberto Ruz escribe «De cuerpos floridos y envolturas de pecado», allí señala que en el pensamiento mesoamericano, el cuerpo era un componente primordial para el mantenimiento del cosmos, tras el mestizaje, el cuerpo adquirió un significado permeado por la idea de pecado.

Mario Humberto Ruz, doctor en etnología e investigador del Centro de Estudios Mayas, opina que el reflexionar sobre la historia nacional nos lleva a ver hasta qué grado estamos próximos y distantes de las estructuras culturales mesoamericanas pues entender cómo se concebía al cuerpo en el pasado nos ayudará a entenderlo en el México contemporáneo.

«La composición de la persona en la tradición mesoamericana», es el nombre del ensayo del doctor en historia Alfredo López Austin, en éste responde a las interrogantes sobre la condición de la criatura humana en la tradición mesoamericana. Si bien es cierto que las sociedades mesoamericanas poseían una cosmovisión compleja y diversa, también sus concepciones tenían una raíz fundamental.

Con respecto a la persona, el pensamiento precolombino se une en la concepción plural de las entidades anímicas (o «almas») del individuo. La entidad anímica de la esencia humana —la del corazón— ubica al sujeto como miembro de la humanidad y le da pertenencia. López Austin proporciona una visión general del pensamiento mesoamericano con respecto al ser humano e ilustra las características identitarias e individualizantes que se atribuían a las entidades anímicas.

Carolina E. Tate, en su artículo «Cuerpo, cosmos y género», señala que en Mesoamérica el papel que tenía el género cambiaba a lo largo de la vida. A diferencia de lo que se pudiera pensar los roles podían cambiar pero estaban fundados en las metáforas sexuales que se atribuían a las múltiples fuerzas creadoras y destructoras.

La investigadora se basa en diferentes textos, mitos y representaciones plásticas para reflexionar sobre este tema. El artículo nos abre un panorama más amplio sobre el significado del género en diferentes sociedades prehispánicas.

La sección dedicada a la Antropología Física se compone de dos artículos, uno escrito por Zaid Lagunas sobre «El uso ritual del cuerpo en el México prehispánico», el segundo se debe a la pluma de María Villanueva y trata sobre la «Reconstrucción facial escultórica de cráneos prehispánicos», se habla de los avances que se están realizando en la reconstrucción facial escultórica de cráneos prehispánicos llevada a cabo en el Instituto de Investigaciones Antropológicas. Todas las reconstrucciones tienen fines museográficos y didácticos.

En la sección de Arqueología sólo se incluye un artículo que fue elaborado colectivamente por Leonardo López Luján, Laura Filloy, Bárbara Fash, William Fash y Pilar Hernández, que trata de «La destrucción del cuerpo. El cautivo de mármol de Teotihuacan». Los autores reflexionan sobre el hallazgo de una figura de mármol encontrada en la Plaza Central de Xalla en Teotihuacan, que los lleva a examinar el momento de la destrucción del sitio pues imágenes como ésta expresaban y legitimaban el poder, pero al encontrarla quebrada concluyen en que el sentido de su destrucción muestra la afrenta, el rechazo y la desacralización del poder gobernante.

En la sección de Historia se incluye un artículo elaborado por el arqueólogo Felipe Solís que se titula «El imaginario mexicano en torno a la sexualidad del México prehispánico. El mítico salón secreto del viejo museo nacional». Allí se habla de la historia del catálogo que realizó Ramón Mena a comienzos de la segunda década del siglo XX sobre el Salón Secreto (Culto al falo) en el Museo Nacional, en el cual se mostraban objetos que exaltaban el culto al miembro viril e imágenes femeninas relacionadas con la fecundidad.

Este número de *Arqueología Mexicana* incluye dos artículos más: uno del doctor Carlos Serrano, el cual toca el tema del mestizaje y las características físicas de la población mexicana y el último escrito por Jesús Jáuregui acerca de la pintura corporal y facial en los guerreros coras y los peregrinos huicholes.

Se trata de un número que significará un parteaguas en la propuesta conceptual de la revista, pues es la primera vez que se usa el término «humano» en lugar de «hombre» para referirse a la humanidad o a los grupos humanos, en este caso a los pobladores mesoamericanos, que por supuesto, al igual que cualquier otro conjunto, estaba compuesto por, al menos, dos géneros.

Esta modificación de nomenclatura no es sólo una cuestión de forma, sino, sobre todo, de contenido, especialmente si recordamos que en la revista de *Arqueología Mexicana*, publicada para celebrar el

décimo aniversario, Vol. X, Núm. 60, correspondiente a marzo-abril del 2003, se dedicó a «El ciclo de vida. Las edades del hombre en Mesoamérica» y sonaba un poco fuera de lugar sobre todo al hacer referencia a «embarazo» y «parto».

El cambio de los términos y la adopción de la categoría analítica de género, me parece que constituye un gran tino y felicito efusivamente a los miembros del Comité Editorial por el reconocimiento de que al emplear la palabra hombre se sugiere un lenguaje androcéntrico.



Templo *El Divino Redentor* de la Iglesia Nacional Presbiteriana en la ciudad de Zimapán, Hidalgo, Junio 2002, ©Leonardo Vega Flores.

FONOGRAMAS

Aires ribereños. Cantos cucapás de Sonora

CONACULTA-CULTURAS POPULARES E INDÍGENAS • MÉXICO 2003

*Anteriormente en los tiempos aquellos,
la gente soñaba que cantaba.
Cuando sueñas te dan un poder especial para cantar.
Ahora no, solamente se acompaña al cantante
y con el tiempo uno puede comenzar a cantar
y así se aprende todo.¹*

Víctor Acevedo Martínez

El presente fonograma nace en el marco del *Día internacional de la Lengua Materna*, como parte de un proyecto de documentación sobre las lenguas en extinción en el mundo, mismo que contó con la participación de la UNESCO y *Discovery Channel*. En el caso de México la comunidad cucapá de Sonora fue la elegida. A la par del trabajo visual, Aurora Oliva Quiñones de la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas (DGCP) grabó cantos y narraciones procedentes de la comunidad cucapá de Poza de Arvizú, municipio de San Luis Río Colorado, Sonora.

El fonograma está dividido en tres grandes bloques, 10 cantos femeninos seis narraciones y 10 cantos masculinos. Las primeras 11 piezas permiten escuchar las voces de dos mujeres mayores Trinidad Salgado Laguna de 87 años y Romualda Tambo Salgado de 60, quienes interpretan canciones cuyos títulos son: *pieza para que la anciana se levante*, *1 y 2*, *tecolote*, *zenzontle*, *canto del pájaro*, *zorra 1y 2*, y *tres piezas sin nombre*.

El folleto que acompaña al fonograma nos informa que estas canciones no se ocupan en ninguna ceremonia, sino que se interpretan de manera cotidiana y su función antiguamente era compartir con los niños y mujeres de la comunidad las historias narradas en éstas, lo que actualmente ya no sucede pues los niños cucapá no hablan el idioma de sus mayores. Los títulos y el uso que señalan para estas piezas nos permiten imaginar que alguna vez pertenecieron a un cuerpo mítico mayor, relacionado con las historias de los tiempos primordiales y que el uso ritual que tuvieron era precisamente mostrar las relaciones sagradas de este pueblo con el medio, como sucede con otros pueblos del norte del continente.

Esta sección de cantos femeninos además contiene tres cortes donde Nicolás Wilson, quien es jefe tradicional, hace dos narraciones míticas sobre el origen del pueblo cucapá y sobre la creación del sol y la luna e incluyen también un cuento sobre el coyote y el conejo.

El corte número 14 es una narración sobre la manera en que los músicos cucapá aprendían los cantos antiguamente, ésta fue hecha por Nicolás Wilson y marca el inicio para la sección de cantos masculinos,

integrada por 10 piezas interpretadas por: Eraclio Tambo Cañedo, Nicolás Wilson Tambo, Alonso Pesado y Joaquín Moreno Tambo. En estos cantos participan tres voces masculinas: dos haciendo los cantos y otra dando pequeños gritos a lo largo de las piezas y se acompañan con maracas, a decir de la información del folleto del disco, estos cantos no son comprendidos por los ejecutantes pues son reminiscencia de festejos en los que los cucapá compartían danzas, cantos, comidas y juegos con sus vecinos indígenas estadounidenses y mexicanos.

Los cantos incluidos en este disco se caracterizan por compartir algunos rasgos que remiten a cantos rituales de los pueblos que conforman el área cultural que abarca el Noroeste de México, el Suroeste de Estados Unidos y tal vez un poco más al norte. En esta gran extensión territorial, la maraca cobra el carácter de instrumento de poder ligado a rituales curativos o propiciatorios y la voz es un elemento primordial en la expresión musical. Los cantos se basan en la repetición de frases a distinta altura tonal articulando sonidos no necesariamente en palabras pero sí con un sentido definido. Por lo que podríamos pensar que los cantos masculinos cucapá seguramente tienen un sustrato simbólico similar a los cantos de los otros pueblos de la región, aunque no comprendan explícitamente el contenido de los mismos.

Este disco ofrece, pues, no sólo un motivo de deleite, en términos musicales o de ilustración etnográfica y musical del pueblo cucapá, además llama a la necesidad de abordar los fenómenos de transformación de sociedades, que como en el caso cucapá, están muy cerca de la extinción lingüística, pero también cercanos a la creación de nuevas formas de diferenciación cultural, pues las influencias no sólo culturales sino también ideológicas que seguramente reciben los cucapá de sus parientes que viven en Arizona y quienes posiblemente participen de las formas de revitalización panindia; desarrolladas desde la década de los setenta por diversas organizaciones indígenas estadounidenses, en las que se incluyen reuniones donde se comparten danzas, cantos, comida y juegos, denominadas *pow wow*, tendrán forzosamente alguna consecuencia entre ellos, y nos ofrecerán nuevas formas culturales que no deben ser dejadas de lado.

Por todo esto, *Aires ribereños. Cantos cucapá de Sonora* es un material que vale la pena escuchar con atención y favorecer su divulgación a través de la reproducción con fines de difusión cultural, dando por supuesto crédito a sus intérpretes, autores, investigadores y productores, como lo sugiere la contraportada del disco.

Tal vez de esta manera los cantadores cucapá vuelvan a soñar para crear los cantos con poder que algún día seguramente les dieron la certeza de que el caudal del río Colorado inundaría de nuevo a sus territorios.

Nota:

Palabras de Nicolás Wilson, tomado del folleto del fonograma *Aires ribereños. Cantos Cucapás de Sonora*. CONACULTA-Culturas Populares e Indígenas. México, 2003. p 20.



Últimas ofrendas de la peregrinación a Guadalupe, Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

XEETCH. La voz de los tres ríos

V aniversario, Aún siguen vivas mis raíces
INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA • MÉXICO 2003

Víctor Acevedo Martínez

La XEETCH, es una de la radiodifusoras pertenecientes a la red que creará el INI y que hoy pertenecen a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, CONADEPI. Se encuentra a las orillas del pueblo de Etchojoa en el estado de Sonora y trasmite en yaqui,



La peregrinación a Guadalupe, primeros kilómetros, Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

mayo, guarijío y español. Su cobertura abarca municipios en Sonora, Sinaloa, Chihuahua y Baja California.

Año con año al aniversario de la radiodifusora asisten representantes de diversos pueblos indígenas del Noroeste de México, para compartir con propios y extraños su rico acervo de música y danza tradicional. Ahí se tiene oportunidad privilegiada de observar expresiones que difícilmente se podrían ver juntas, pues en el patio de la radiodifusora se preparan enramadas (los espacios tradicionales donde se desarrollan estas expresiones) para que cada uno de los pueblos muestre parte de esa memoria que es capaz de transformarse en sonidos y movimientos.

Así se pueden observar y escuchar los cantos y movimientos de la danza de «tuburi», de la gente guarijío, o bien la manera en que este pueblo interpreta la danza de pascola, siempre guardando una actitud de seriedad que los caracteriza. Junto a esta enramada los mayos de Sinaloa dejan ver parte de su carácter extrovertido al danzar y desarrollar los movimientos de la danza de pascola y venado, en donde se puede percibir esa atmósfera sonora que mezcla los sonidos de músicos y danzantes de manera tan especial. Muy de cerca los músicos y danzantes yaquis, dejan ver un poco de su fama de guerreros indomables, en las actitudes que su danzante de venado adopta y que lo diferencia, además del atuendo del danzante de venado mayo de Sonora, que muy cerca también interpreta la misma danza.

En esta mezcla de sonidos y movimientos no faltan los fariseos, esos bufones rituales que gastan bromas a los asistentes y que recuerdan la maravillosa posibilidad de transformar la realidad a través de una máscara y su siempre ingeniosa manera de mofarse de la vida.

Este disco que festeja el quinto aniversario de la radiodifusora, permite escuchar por separado la música que en las danzas se presenta al unísono, esto da la posibilidad de notar detalles que en la ejecución tradicional difícilmente se escuchan.

Así encontramos siete interpretaciones para danza de pascola, algunas hechas con flauta y tambor, tocados al mismo tiempo y otras más ejecutadas magistralmente con violín y arpa que fueron tocadas por intérpretes yaquis, mayos y guarijíos.

Cantos de venado interpretados por mayos y yaquis, en donde podemos escuchar tres voces que se acompañan del peculiar sonido del tambor de agua, y de los raspadores. También interpretadas por yaquis y mayos encontramos cuatro piezas de matachines, donde los violines y la guitarra presentan una interpretación muy bien lograda.

Un canto de tuburi, fue interpretado por don José Ruelas, uno de los cantadores guarijíos más conocidos. Además el disco contiene tres piezas de música popular cantadas en yaqui, mayo y guarijío, que son otra manera en que la gente de estos pueblos han recreado sus idiomas, buscando nuevas formas de interpretación musical.

Las grabaciones fueron realizadas en los lugares de origen de los intérpretes, en el estudio de la radiodifusora y en un festival. El disco contiene un folleto informativo, bastante ilustrativo respecto a los contextos, instrumentos musicales, atuendos y significados de la música y danza tradicional, ambos trabajos son mérito del personal de la radiodifusora, que de esta manera celebra que aún siguen vivas sus raíces.

EVENTOS ACADÉMICOS

Palabras pronunciadas por Xabier Lizárraga, director de Antropología física, en la ceremonia inaugural de la exposición temporal “Miguel Covarrubias: arqueólogo apasionado”, en representación del Director General del INAH, Sergio Raúl Arroyo García

Es para mí un honor participar en la inauguración de esta exposición *Miguel Covarrubias: arqueólogo apasionado*, que hoy nos ofrece el Museo del Templo Mayor, para disfrute y admiración de todos; exposición con la que, el público en general y los especialistas y conocedores de disciplinas como la Arqueología y la Antropología, podremos estar un poco más cerca de nosotros mismos, los mexicanos.

Para mí, como Antropólogo Físico, Miguel Covarrubias encarnó, en su momento, a lo que hemos dado en llamar «un hombre del Renacimiento», en el sentido de que, como lo demuestran diversos aspectos de la vida científica y artística de este memorable personaje, su obra transita por los caminos de la inquietud estética y la curiosidad científica por conocer y explicarse aquello que somos y lo que han sido quienes nos precedieron. Covarrubias no sólo fue un observador nato, infatigable... un curioso que supo expresarse en numerosas formas gráficas, también fue un pensador que penetraba en el porqué y en el cómo de la vida y de la historia. Consecuentemente, se dejó seducir por mucho de lo que hoy y siempre ha preocupado y ocupado al arqueólogo, al etnólogo, al historiador y al pintor con alma de poeta; destacando en cada uno de los campos en los que incursionó.

A 100 años de su natalicio, el Museo del Templo Mayor rinde un merecido homenaje a este gran humanista, cuyo genio le permitió hacer coincidir y dialogar, en el conjunto de su obra, los más diversos intereses del científico social y las múltiples inquietudes del artista.

El resultado de su pasión por la Antropología y la Arqueología, fue publicado en obras de gran calidad, ilustradas con imágenes que hacen de cada uno de sus libros una pieza de arte que hay que detenerse a disfrutar. En ellos describió el arte local, la vida cotidiana, la economía, las relaciones sociales, la historia y las creencias. Consiguió, por tanto, generar una síntesis humana y humanística, en el más estricto sentido de los términos.

En el terreno de los intereses arqueológicos, fueron muchas las cosas que llamaron y ocuparon su atención. Sólo para ejemplificar, debemos recordar sus publicaciones sobre diversos desarrollos culturales de todo el continente y su subrayado interés sobre los Olmecas; publicaciones que además son una muestra de la audacia que lo caracterizó. En aquel entonces, se creía que esta cultura era tardía, y Covarrubias, con la sensibilidad y el ojo inquisitivo del artista y el antropólogo, siempre dudó de tal supuesto, considerándola mucho más antigua de lo que se pensaba o quería aceptar. Junto con Alfonso Caso, la definió como la «Cultura Madre»; idea que no fue bien recibida por muchos investigadores de aquella época, pero que finalmente —en el mismo año de su muerte (1957)— cuando se obtuvieron los primeros resultados de Carbono 14, dicha antigüedad quedó confirmada. Recordemos que, por su gran contribución, Ignacio Bernal le dio el sobrenombre de «el último olmeca.»

Por otra parte, quizás es necesario volver a decir que al estudiar la cuenca del río Mezcala, Covarrubias fue el primero en darle la merecida importancia que tiene este desarrollo cultural, definiéndolo como «una provincia arqueológica». Podría decirse, que sentó las bases para que ya no se considere a Mezcala, sólo como un estilo artístico, sino que se le comience a ver como una importante cultura en el mundo prehispánico. Después de realizar un serio estudio, basado en los estilos escultóricos, concluyó que en Guerrero existía una importante presencia Olmeca y, posteriormente, teotihuacana.

La obra de Covarrubias enriqueció a la Arqueología mexicana. Conformó la colección que lleva su nombre, realizó una gran cantidad de ilustraciones de inigualable calidad y colaboró en la difusión del patrimonio, mediante exposiciones, realizando aportes en la museografía.

Gracias a su gran capacidad de trabajo y que no sólo era capaz de entrecruzar sino también integrar información, tuvo argumentos suficientes para ofrecer otras lecturas y lanzar al ruedo de la academia una propuesta sobre el origen y desarrollo iconográfico del dios Tláloc. Su cualidad de «hombre del Renacimiento» descansa en su cualidad de síntesis, que lo llevó a realizar cronologías, ubicando temporalmente los más diversos desarrollos culturales de todo el continente, poniendo énfasis en Mesoamérica.

Es todo esto... y más, lo que ha movido al Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través del Museo del Templo Mayor, a rendir un merecido homenaje a quien ha trascendido en numerosos campos del hacer antropológico; y son sus aportaciones de insuperable calidad científica y plástica, las que colocan a Miguel Covarrubias en el intemporal reconocimiento de nuestra actualidad institucional. Muchas Gracias.



Trabajadores mineros con su ofrenda durante la misa en el Santuario de Guadalupe, Guadalupe, Hidalgo, 12 de diciembre 2002, ©Leonardo Vega Flores.

X Reunión del Grupo de Trabajo México-Quebec en la Secretaría de Relaciones Exteriores

Jesús Antonio Machuca R.

El 4 de marzo del presente año se llevó a cabo esta reunión a la que asistieron representantes de distintos sectores institucionales relacionados con la cultura en México y Canadá. Las intervenciones fueron breves y una parte importante estuvo dedicada a la producción que se da a través de la industria cultural (editorial, cine y teatro) y se abordaron cuestiones referidas al funcionamiento económico de las instituciones en ambos países.

Desde el inicio, se consideró que ya existen una serie de proyectos entre ambos países y que habría que hacer énfasis en aquellos aspectos en los que hace falta fortalecer la cooperación. Se vio como fundamental establecer prioridades, sin perder de vista que hay proyectos nuevos a los que hay que dar seguimiento.

El coordinador de la mesa de trabajo propuso que se dé la colaboración a través de redes, por ejemplo, «redes institucionales», así como una mayor vinculación a través de entidades federativas de México y Quebec, incorporando a nuevos actores en campos como la museología, formando «redes de mercados de arte».

Se aludió al hecho de que se ha avanzado en materia de industria editorial (autores de Quebec y México) y se buscaría lograr lo propio en museología y bibliotecas, así como en artes dramáticas invitando a nuevos actores para conocer las respectivas experiencias.

Lucinda Jiménez, Directora del CENART, habló de los progresos que ha tenido la colaboración con el Centro de las Artes, por ejemplo en cuestión de redes virtuales locales e internacionales, y que se pergeña

un problema de sustentabilidad de las artes escénicas a futuro. Por ello, es menester compartir estrategias de gestión en esta materia. Se manifestó interés por la relación con los grupos de circo, donde la experiencia ha sido muy fructífera con el FONCA en artes y letras. En el mismo sentido se manifestaron los representantes del Centro Cultural Helénico en lo referido a dramaturgia contemporánea.

Se puso énfasis en la perspectiva institucional y en este sentido intervino por el «Desarrollo y Patrimonio Cultural» del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, la licenciada Gabriela Olivo de Alva Avendaño, quien señaló que hay que tomar en cuenta la perspectiva de los sujetos y productores de la cultura. Asimismo, que en ese sentido, su institución se preocupa actualmente por desarrollar una cartografía nacional de recursos culturales en la que figura de manera especial el patrimonio cultural intangible, en el que son importantes incluso quienes radican en Estados Unidos, debido a que los inmigrantes mexicanos poseen un capital simbólico. Señaló que la cultura debe ser vista como un proceso y un quehacer cotidiano, e insistió en que se debe hacer énfasis en los procesos creativos más que en los objetos creados. Por ello, la gastronomía es especialmente importante e incluso motivo de orgullo. Mencionó que en esta materia el Conaculta organiza congresos anuales de «Patrimonio gastronómico». En ese sentido hizo alusión a un atlas de gastronomía y otro de artesanías y que este marco de cooperación debería desarrollarse más. En efecto, en la parte canadiense se señaló que hay una especie de Dirección de Cultura y Patrimonio que podría tomar parte.

La licenciada Olivo también mencionó que se trata de hacer un «inventario» de todo el patrimonio que es nuestro. A ese respecto comentó que se quiere hacer de la cultura culinaria un «Patrimonio oral de la humanidad».

Se aludió a que, en materia de publicaciones, hay editoriales interesadas en traducir incluso la obra del subcomandante Marcos; por ejemplo: «Puerta de las Américas».

Con respecto al tema de las «industrias culturales», la parte canadiense se manifestó muy optimista, asegurando que éstas contribuyen a la democracia, porque dan acceso a la cultura y dependen de la aceptación del público para existir y es a través de ellas cómo los

artistas se hacen reconocer. En el caso de Canadá, son muy pocas las industrias que son del Estado o públicas.

Se mencionó que en el caso de México, las industrias culturales tienen que ver con la identidad y se aseguró que el Conaculta muestra una política muy clara sobre las industrias culturales. También se comentó que diversas industrias de este tipo se ven amenazadas por el comercio internacional, el caso de Francia representativo a ese respecto.

La parte canadiense informó que próximamente se llevará a cabo un Seminario Internacional sobre América Latina y Europa, donde se tocará el tema del valor económico de la cultura. Quieren saber quiénes conocen sobre esto en México.

Se aludió, asimismo, la participación destacada de Quebec en la feria internacional del libro en Guadalajara. Y se insistió en la importancia de que los grupos culturales tengan presencia contrarrestando el peso de las empresas transnacionales.

Se abundó sobre el tema de intercambio en materia de bibliotecas y salas de lectura. A ese respecto, el embajador Cosío, Cónsul General en Montreal, propuso como buena idea, establecer salas de lectura para los jornaleros mexicanos que laboran en aproximadamente 322 granjas de 80 a 120 jornaleros en cada una de ellas.

A ese respecto me permití señalar que los jornaleros del programa establecido entre México y Canadá pasan directamente del avión a granjas aisladas, situadas a gran distancia de los espacios donde podrían mantener relaciones interculturales. A esto, el embajador respondió que los trabajadores acuden a los pueblos cercanos para hacer sus compras y sí establecen contacto con canadienses y que incluso algunos han aprendido francés pero que, desde luego, mi observación sería tomada en cuenta para proponer un programa de acercamiento mayor de los mexicanos con otros sectores culturales y hacer un estudio sobre el impacto de la cultura quebequense en los trabajadores; ello se podría llevar a cabo con quienes estudian en el INAH sobre este problema, como es la profesora Rosa María Vanegas a quien yo había mencionado. Se reconoció que es preciso incentivar estudios. También se planteó que debería instituirse una cátedra sobre temas mexicanos en Quebec y una cátedra de Quebec en México.

Se informó que hay una exposición de Orozco en Montreal y que se está proponiendo una exposición sobre «Aztecas» con el INAH en Montreal, cuyo documento me fue turnado para entregar a Exposiciones del INAH.

Se mencionó que hay interés por parte del «Museo de la Civilización», con sede en Montreal para establecer un intercambio en materia de museos (exposición etnográfica de los «inuit») con algún museo mexicano. Sin embargo, alguno de los asistentes por la parte mexicana mencionó que ya se estaba avanzando en este asunto por parte de Culturas Populares, aunque, se reconoció que en realidad el interés de Culturas Populares está centrado en el tema de «público de museos».

Solamente estaban consideradas dos intervenciones en relación con el tema de Diversidad Cultural. Por la parte canadiense el señor Jacques de la Flame, quien aludió a algunas actividades y el avance de algunos convenios.

Por mi parte, mencioné que es preciso fomentar relaciones en torno a los estudios sobre los problemas de la Diversidad Cultural, así como de protección y conservación del patrimonio cultural, sobre los cuales se podrían iniciar intercambios fructíferos, en los que participen actores de los respectivos países (por ejemplo de Encuentros de grupos indígenas sobre temas culturales) y sectores académicos en temas como los siguientes: efectos culturales de la diáspora migratoria y los nuevos espacios interculturales; el estado de los derechos indígenas que se han abierto campo hasta llegar al parlamento; la experiencia de las autonomías; la problemática del bilingüismo y las formas en que se ha enfrentado; el tema de la identidad ante la revitalización de centros históricos o de los grupos étnicos que son afectados por las estrategias de manejo territorial, y las grandes obras de infraestructura.

En otro orden de propuestas, mencioné la posibilidad de iniciar programas de intercambio de experiencias y conocimientos en el campo de la preservación de contextos culturales de los grupos étnicos y el patrimonio cultural inmaterial, así como las técnicas de preservación de acervos (de tradición oral y musical como material de fonotecas) así como de comercialización de artesanías y el intercambio de experiencias en lo referente a museos comunitarios. Aunque la libertad de intercambio en materia de conocimientos podría verse limitada por la forma en que están establecidos los derechos de propiedad de autor.

También se pueden intercambiar experiencias en lo que respecta al perfeccionamiento de figuras jurídicas en el contexto de la globalización y la proliferación de industrias culturales, para preservar el patrimonio cultural, así como sobre nuevas tecnologías en la investigación antropológica.



Monumento en el sepulcro de Jorge Preisser T. minero de Zimapán, Hidalgo, Junio 2002, ©Leonardo Vega Flores.

Sin embargo, no quedó especificado en dicha reunión cuándo, dónde, cómo y con quién se pueden impulsar algunas de las iniciativas planteadas. Aunque, según entiendo, el procedimiento ya está establecido. A continuación se presenta el documento con el que participé en el mencionado evento.



Acercamiento de *Echinocactus grandis*, Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

La diversidad cultural en el contexto de las relaciones México-Quebec

Jesús Antonio Machuca R.

La Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural de UNESCO¹ plantea que debe considerarse a la «Diversidad Cultural» como patrimonio común de la humanidad y «reconocer la alteridad en todas sus formas, así como el carácter plural de todo individuo en su propia identidad dentro de sociedades igualmente plurales». De esta manera se espera conjugar dos aspiraciones complementarias, superando «el debate entre quienes desean defender los bienes y servicios culturales, como portadores de identidad, valores y sentido» y «los que esperan fomentar los derechos culturales».

Sin embargo, dicha Declaración admite como positivas ciertas condiciones de propiedad y rentabilidad, que se hallan en la base y origen de algunos de los obstáculos que enfrentan a escala mundial, numerosos pueblos y comunidades ante los riesgos que corre la supervivencia de sus culturas. Entre ellas se hallan las siguientes: el fomento de la contribución del sector privado; las industrias culturales; el derecho individual de propiedad de autor y las estrategias de valorización del patrimonio cultural.

No parece evidente que la primera intención declarativa pueda ser tan ampliamente aceptada ante el hecho de que estas condiciones acaben por revelarse como una versión hipertrofiada y deformada por la voracidad económica de las empresas transnacionales, una de cuyas consecuencias es el despojo de los pueblos que ocasiona la privatización y mercantilización de los bienes culturales y ambientales colectivos en detrimento de la intención que anima a una Declaración que tiene por objeto reivindicar precisamente la diversidad como ocasión de enriquecimiento humano y valor compartido.

Hay dos extremos que habría que evitar para no incurrir en una banalización o una idealización de los principios de la Diversidad Cultural. El primero considera la Diversidad Cultural ante todo, como una «herramienta» para impulsar, sin más, políticas de desarrollo turístico. Es una tendencia generalizada y corresponde a una mentalidad que en el ámbito jurídico (nacional e internacional) busca reducir los principios generales en recursos instrumentales para fines inmediatos, dirigidos a la solución de cuestiones particulares; con esto, se corre el riesgo de supeditar y rebajar el perfil de los mismos a sus aplicaciones.

En efecto, una declaración universal constituye un marco deontológico y normativo general, que permite enfrentar las situaciones más variadas; ello, sin embargo, no quiere decir que haya sido elaborada ex profeso para determinados fines particulares.

Por otra parte, al aplicar la Declaración Universal para dar realidad y vigencia al contenido de sus diversos artículos, así como efectividad a las orientaciones principales que, como en este caso inspiran su «plan de acción», no hay que perder de vista la realidad que prevalece en cada contexto nacional y cultural. De otra manera, se concebirán abstractamente sus propósitos.

Un marco idóneo para poner a prueba dicha intención, lo constituye el ámbito intercultural que se establece entre México y Quebec. En efecto, la potencialidad altamente prometedora que representa este horizonte de intercambio en materia cultural entre ambos países, se refiere a dos realidades nacionales profusamente heterogéneas y complejas, cuyas experiencias pueden ser tanto compartidas como contrastadas.

Algunos autores plantean que «el reconocimiento del valor de la diversidad cultural en el entorno mundial es el principal reto cultural de nuestro tiempo»². Ciertamente, en el intento de cumplir con este cometido, cuya divisa algunos gobiernos toman como un término feliz y una oportunidad de desplegar los recursos para nuevos emplazamientos, se ha incursionado a veces demasiado en las concesiones a un «relativismo cultural» revivido. Se ha incurrido en contradicciones, teniendo luego que contrarrestar y anteponer salvedades a las pretensiones de otros grupos culturales; desembocando en «impasses» y hasta el incumplimiento de los compromisos contraídos por parte de los propios gobiernos.

Quiero mencionar someramente algunos tópicos que sería importante considerar y estudiar con especial atención desde la perspectiva y las propuestas que surgen de la experiencia de ambos países:

1. Uno de ellos y que por desgracia suele ser subestimado en las agendas culturales –aunque altamente representativo, siendo quizás el más significativo hoy en día en la globalización– es el papel que representa la *diáspora migratoria* y la influencia multicultural que se deja sentir como resultado de esta nueva dimensión de fenómenos que se desarrollan en los espacios nacionales, con consecuencias duraderas tanto en los países receptores como expulsores. Ello pone en evidencia el hecho de que la diversidad cultural es hoy en día en gran parte un producto de la migración internacional.

Resulta necesario y fundamental contar con estudios sobre la naturaleza cultural «sui generis» de dichos procesos, así como sobre la conformación de los nuevos espacios de convivencia multicultural. A ese respecto, es importante desmitificar el concepto excesivamente optimista que se tiene muchas veces sobre el significado de esta proximidad intercultural, especialmente en las grandes ciudades contemporáneas y reconocer que el ámbito de la diversidad cultural es también un espacio de conflictos sociales, donde se conjugan distintas estrategias culturales que concurren a formar un entramado de relaciones de elevada complejidad.

Por ello, es importante identificar estos fenómenos y los retos que representan. Dicha problemática constituye hoy uno de los temas candentes y privilegiados en los estudios sobre diversidad cultural y las políticas de la «diferencia» o de la asimilación, bien se trate de que un país sea un receptáculo o que una parte significativa de su población se desborde hacia lo que constituye una condición binacional y bicultural, como el caso de los mexicanos en Estados Unidos.

Una pregunta inevitable que, por ejemplo, surge aquí, es si en el contexto canadiense, la población que compone el sector de jornaleros agrícolas mexicanos que laboran en las granjas rurales, llegará a tener la oportunidad de convivencia de la que disfruta el resto de la población que emigra al país, proveniente de otras regiones.

2. Otro tema es el que se refiere a los impactos de la globalización y el control de los territorios y sus recursos, de tal manera que está afectando a la población en distintas partes del mundo. Diversas comunidades culturales asentadas ancestralmente en sus territorios han sufrido el desalojo ante la construcción de grandes obras como son las hidroeléctricas. Como se sabe, en estos casos, el desarraigo y la pérdida de una cultura van unidos.

3. No obstante lo anterior, los grupos indígenas en Canadá han llevado a cabo una lucha por el reconocimiento de sus derechos culturales, haciendo valer la diversidad cultural con su presencia en las instancias legislativas. El trayecto histórico de estas conquistas y la capacidad que han demostrado para desarrollar formas de gobierno autónomas en algunas regiones, podría compararse con la experiencia de México, siendo este otro tópico de interés para los pueblos indígenas de ambos países, pues el intercambio que podría fomentarse, por ejemplo, sobre la base de «Encuentros de culturas indígenas», permitiría pasar de la retórica consecuentemente a la práctica, al canalizar las inquietudes compartidas; fomentando al mismo tiempo la relación intercultural directa entre grupos de ambos países.

La Diversidad Cultural se expresa jurídicamente y halla su posibilidad y concreción en el nivel de los derechos en este campo. Representa una parte del crecimiento de los espacios democráticos, comenzando por los derechos ciudadanos; los de género y la democracia cultural.

4. Asimismo –y de acuerdo con el espíritu de la Declaración Universal sobre Diversidad Cultural– resulta fundamental el intercambio entre ambos países sobre lo que se ha avanzado en materia de preservación y protección del patrimonio cultural, tanto del histórico y monumental, como del abundante patrimonio inmaterial de los grupos étnicos y la manera como esto ha quedado plasmado en la legislación.

5. Un tema altamente significativo y caro a la historia de los países, es también el que se refiere a la forma como se han planteado alternativas de solución al problema de la diversidad lingüística y el bilingüismo (anglo y franco parlante) en particular. Como se sabe, el problema lingüístico es una cuestión eminentemente cultural. Históricamente, en el contexto de los estados nación, la solución de este problema ha representado dificultades extraordinarias. El canadiense representa a ese respecto un caso ejemplar.

Para los mexicanos, la conciencia de ser una nación pluricultural, está siendo asimilada apenas de forma progresiva. Su establecimiento a nivel constitucional, responde a tiempos políticos distintos de los que toma la conciencia nacional para hacer suyo lo que aparece como parte de una nueva condición. Pero incluso, como hecho jurídico, esta definición aparece consumada en la letra de la Carta Magna, antes de que se hubiesen remontado sus dificultades. La diversidad lingüística, por ejemplo, se presenta de forma fragmentada y apenas se ha comenzado a avanzar con una Ley de Derechos Lingüísticos, apenas inicial para hacer efectivo el carácter pluriétnico y multicultural de la nación. En ese sentido, la experiencia de la unificación lingüístico-cultural quebequense sería sumamente edificante.

En resumidas cuentas, se trata de conocer también la forma como ambos países han respondido y avanzado ante los retos del multiculturalismo en sus distintos aspectos.

Sería muy valioso, poder establecer programas de intercambio a través de diversas instituciones para profundizar en el conocimiento mutuo de nuestros pueblos, facilitando la participación de distintos actores sociales y culturales, así como de manera multilateral, más allá de los reparos y escrúpulos que suelen presentarse en el espacio de las relaciones diplomáticas.

Existe ya un precedente en la labor de organismos como la Asociación Mexicana de Estudios sobre Canadá (AMEC) de la cual existen versiones en distintos países.

Se podrían iniciar programas de intercambio en materia de legislación sobre derechos culturales (pluralismo jurídico) sobre experiencias de protección, conservación del patrimonio cultural, incluyendo las artes performativas (danza; canto; tradición oral) pero también de experiencias sobre comercialización de artesanías, historia y costumbres, organizando exposiciones etnográficas en museos. Y desde luego, proyectar de manera especial la aportación cultural de las nacionalidades de migrantes en el nuevo contexto: sus experimentos de nuevas síntesis culturales.

Los sectores sociales y las instituciones ya están; falta sólo la decisión y la especificación de los mecanismos para emprender esta tarea y estar a la altura que reclaman los tiempos aciagos que vivimos.

Notas:

¹ Declaración Universal de la UNESCO Sobre la Diversidad Cultural. París, de noviembre de 2001.

² Throsby, David. «Economía y Cultura». Cambridge, 2001, p 174.

Homenaje al profesor Sergio Arturo Montero Alarcón como reconocimiento a su trayectoria en el campo de la restauración del patrimonio cultural

Sandra Cruz Flores

El pasado día 22 de enero el profesor Sergio Arturo Montero Alarcón recibió un merecido homenaje por parte de la Escuela de Conservación y Restauración de Occidente (ECRO) con sede en Guadalajara, por su trayectoria profesional y toda una vida dedicada al campo de la restauración del patrimonio cultural.

Aunque se trata de una Escuela que no depende del INAH, la ECRO organizó el homenaje como un reconocimiento a los innegables aportes del profesor Montero en el ámbito de la restauración del patrimonio cultural mueble e inmueble por destino en México; asimismo, como reconocimiento a los frutos de su labor docente que ha contribuido de

manera decisiva a la formación de restauradores profesionales, entre los que se cuentan los actuales profesores de la ECRO.

El desempeño del profesor Montero le ha valido, con creces, esta distinción, ya que es imposible hablar del surgimiento y desarrollo de la restauración en México sin nombrarlo a él que, junto con otros entusiastas personajes, fue pionero en este campo y ha dado su vida profesional, que ya rebasa los 40 años de intensa labor en el INAH, a la restauración y especialmente a la docencia, habiendo dejado su huella generacional tras generación en los restauradores formados en México.

La ceremonia de reconocimiento fue sencilla y emotiva. En ella, se presentó una reseña profesional por parte de las restauradoras Adriana Cruz Lara Silva, directora académica de la ECRO y Valerie Magar Meurs de la CNCPC del INAH. A la reseña siguieron palabras brindadas al profesor Montero: escuchamos al biólogo Fernando Sánchez Martínez, director de la ENCRyM del INAH, dependencia de la cual Montero es Decano y Restaurador Perito; al profesor Jaime Cama Villafranca, de la ENCRyM, también pionero de la restauración en México; al restaurador José Mendiola Ortega, profesor de la ECRO y a la restauradora Sandra Cruz Flores de la CNCPC del INAH.

Posteriormente, el director general de la ECRO y anfitrión, arquitecto Alejandro Canales Daroca, brindó un discurso de reconocimiento y agradecimiento al profesor y le entregó una placa conmemorativa así como un regalo artesanal. Junto con ello, el profesor Montero recibió un presente por parte de la comunidad del Centro Churubusco.

En la ceremonia, a la que también asistieron familiares del profesor Montero, estuvieron presentes autoridades del ámbito cultural de Guadalajara, alumnos de restauración, profesores, colegas y amigos que nos sumamos para rendirle un justo homenaje.

Al profesor Montero le reconocemos ampliamente que sea uno de los pilares más sólidos en el campo de la restauración en México, que sea un formador por convicción y por entrega, pero sobre todo le agradecemos la vida profesional dedicada, con amor y entrega a la restauración, su amistad y su ejemplo.

Esperamos seguir contando con su guía durante muchos años más.



Acercamiento de la ofrenda de los transportistas, hecha de cera, Guadalupe, Hidalgo, 12 de diciembre 2002, ©Leonardo Vega Flores.



Sahumación del frontal antes de colocarlo, Zimapán, Hidalgo, 10 de diciembre 2002, ©Guadalupe Claudia Liza Corona de la Peña.

PRESENTA EL DOCTOR ECKART BOEGE EL PROYECTO: *PATRIMONIO CULTURAL Y POLÍTICAS PÚBLICAS EN COMUNIDADES INDÍGENAS EN SESIÓN DEL SEMINARIO PERMANENTE DE ETNOGRAFÍA*

El viernes 27 de febrero, en sesión extraordinaria del *Seminario permanente de etnografía*, el doctor Eckart Boege, investigador del Centro INAH Veracruz, presentó una exposición sobre los resultados parciales del proyecto denominado *Patrimonio cultural-natural y políticas públicas en comunidades indígenas*. Este proyecto tiene como propósito formular instrumentos demográfico-estadísticos adecuados para una investigación, cuyos resultados serán útiles para la definición de las políticas públicas dirigidas a la atención de la población indígena. Dicha base, señaló el expositor, está construida a partir de cinco fuentes de información: a) localidades que, según reporta INEGI, registraron cuando menos de un hablante de lengua indígena b) lengua predominante por localidad, c) áreas naturales protegidas, d) inventario de recursos forestales y e) zonas de mayor diversidad biótica.

La base permite aproximarse a los núcleos duros de los territorios originarios indígenas, que se establecieron con base en criterios lingüísticos. Asimismo, explicó que a partir del uso de distintos filtros estadísticos, la base permite ubicar localidades con cuarenta por ciento y más de hablantes de lengua indígena, asociadas a un criterio de contigüidad geográfica y a la variable de lengua predominante. Mediante esta aproximación, destacó Boege, es

posible establecer relaciones entre los núcleos duros indígenas, áreas naturales protegidas y las zonas de mayor diversidad biótica, relación que por sí misma aporta información precisa sobre el estado que guarda el patrimonio biocultural de México.

La asociación de los indicadores relativos a la disposición de recursos bióticos y los sistemas culturales de aprovechamiento permite observar las áreas críticas en las que tanto los recursos naturales, como los sistemas culturales de aprovechamiento han sido trastocados y por lo tanto se encuentran en riesgo. Boege afirmó que para el caso de México estos sistemas bioculturales tienen especial importancia, debido a la posición que ocupa nuestro país, en el contexto global, como zona de origen de diversas especies que forman parte del sistema alimentario mundial. De ahí que, instrumentos como esta base, constituyan una herramienta fundamental para la definición de políticas públicas encaminadas a la conservación del patrimonio biocultural de México, el cual será fundamental en el equilibrio social, económico, cultural y biológico del siglo XXI. (Juan José Atilano)



Durante la exposición fotográfica, Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

ESTANCIA ACADÉMICA EN ESPAÑA

En relación con el programa académico del proyecto de investigación que realiza el etnohistoriador Eduardo Corona Sánchez, con el propósito de contrastar tanto el proceso de formación de los reinos hispanos cristianos y la del *cem-anahuac*, para entender la conquista y defensa de Tenochtitlan, se realizó del 17 de noviembre al 3 de diciembre una estancia de trabajo en archivos y museos españoles que se seleccionaron de acuerdo con problemas planteados en el proyecto: a) Consulta del archivo de la biblioteca Isidoriana de León para analizar los archivos y códices referentes a la caracterización histórica de los señoríos feudales hispanos, en donde resultó relevante la presencia mozárabe y cierto antecedente formal de los códices coloniales novohispanos. b) Consulta del archivo documental del

Santuario de Guadalupe situado en la provincia de Extremadura, que se considera clave en la identidad de la empresa de conquista hispana de América, al cual no se pudo acceder; sólo pudieron realizarse entrevistas y adquirir libros. Asimismo, se pudo visitar la ciudad de Cáceres, en donde se encontró un archivo en la Diputación con documentos sobre América, que se visitó para su consulta posterior. c) Consulta de documentos y obra publicada en la biblioteca de la ciudad de Valencia, en búsqueda de información sobre el surgimiento del movimiento de las Germanías 1519-1523, que implica contradicciones entre las fórmulas mercantilistas y el absolutismo, que se reflejan en la empresa colonial desarrollada en América; d) Consulta de los archivos y obra publicada de la Biblioteca Nacional de Madrid, en búsqueda de información sobre el desarrollo de instituciones coloniales en las islas del Caribe.

Como se previó en los objetivos de esa breve estancia, se obtuvieron libros, copias de documentos y notas que se incorporan al proyecto; además, se estableció comunicación y diálogos de verificación y discusión de propuestas e intercambio de información con investigadores del Museo Arqueológico Nacional y de la facultad de Geografía e Historia de América de la Universidad Complutense en Madrid. (Lourdes Suárez)



Salida de la peregrinación a Guadalupe, Zimapán, Hidalgo, 12 de diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

PROCEDENCIA F10: UNA MOMIA TRASPAPELADA

Como parte de las actividades del proyecto «Las Momias de México», coordinado por la doctora Josefina Mansilla Lory, se ha logrado rescatar



Uno de los trabajadores mineros con mayor antigüedad en la Unidad El Monte, compañía Fresnillo, Zimapán, Hidalgo, Junio 2002, ©Leonardo Vega Flores.

información «trasapelada» de la colección de momias de la Dirección de Antropología Física; cabe aclarar que la gran mayoría de las momias fueron producto de saqueo y/o donación. Casi en su totalidad, los componentes de dicha colección fueron paulatinamente ingresando al entonces Museo Nacional desde su creación en 1825 hasta la década de los años treinta del siglo pasado.

La momia catalogada como F10 a partir de 1949 no fue la excepción: se extraviaron las fichas en las que se hacía mención de su procedencia y periodo correspondiente. Nuestra investigación se abocó al análisis morfoscópico y radiológico de esta momia, así como a la consulta en archivos varios. Así, descubrimos que esta momia se encontró en 1912 en un panteón abandonado de la entonces vecina ciudad de Tlalpan por el señor Jesús Chávez Trigueros, quien da parte a las autoridades del Museo Nacional. Chávez, a petición del museo, hace una investigación de dicha momia la cual es identificada como el comandante de caballería Don Juan Olvera, que había servido en las tropas republicanas en la invasión norteamericana de 1845, así como en la intervención francesa de 1862-1867, donde habría luchado en contra del ejército imperial liderando una guerrilla disidente y era el Ajusco su base de operaciones. La momia fue ingresada al Museo Nacional en octubre de 1912 con el permiso de familiares del mismo Juan Olvera con los que Chávez estableció contacto en su momento.

Lo que nuestro estudio reveló –estudio que está próximo a publicarse– después de cotejar en archivos lo mencionado por Chávez en 1912, muestra lo contrario. En efecto, Juan Olvera fue comandante de caballería en el periodo correspondiente al Imperio de

Maximiliano, pero no como guerrillero republicano sino que comandó la guardia rural móvil de infantería a las órdenes del general imperialista Tomás O’Horan, e inclusive fue condecorado con la Orden Imperial de Guadalupe otorgada por Maximiliano. Lo anterior se relaciona con la captura de un importante guerrillero republicano quien apoyó desde sus inicios al gobierno de Juárez entregándole armas y conspirando contra el Imperio; se trata de Vicente Martínez.

La identificación de la momia F10, de nuevo conocida como el comandante de caballería Juan Olvera, nos permitirá entender las condiciones de vida a las que un oficial del Imperio de Maximiliano estuvo sujeto y su relación con el análisis y diagnóstico antropofísico. (Ilán Leboeiro)



Durante la exposición fotográfica, Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

EXPOSICIÓN «IMÁGENES DE LA REVOLUCIÓN EN GUERRERO»

Con esta exposición fotomuseográfica, del investigador Samuel Villela, se inician los festejos del XVII ANIVERSARIO del Museo Regional de Guerrero dependiente del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Se inauguró el jueves 11 de marzo en la Sala de Exposiciones Temporales del propio museo, ubicado en la Plaza Cívica Primer Congreso de Anáhuac de la ciudad capital.

El autor del trabajo comenta que: «A casi cien años de iniciado el movimiento revolucionario de 1910, se presentan imágenes de la revolución en Guerrero, debidas a fotógrafos –muchas veces anónimos– que hicieron del registro gráfico del movimiento social, uno de los episodios más relevantes en la historia fotográfica de Guerrero. Fotógrafos locales como Armando Salmerón registraron en sus placas a los diversos actores sociales de la contienda: caudillos, tropa federal, guerrilleros, campesinos y jefes militares. Por su estudio en Chilapa, los diferentes actores dejaron testimonio gráfico de su paso por tierras surianas. Son de destacar sus cuatro fotografías de Emiliano Zapata, General en Jefe del Ejército libertador del Sur y que durante mucho tiempo fueron atribuidas –erróneamente– a Casasola.

Otros fotógrafos, en Tierra Caliente, la Costa Chica, la región norte, nos dejaron un testimonio invaluable para la conformación de la memoria gráfica del movimiento social.

La exposición está conformada por cuatro grupos de imágenes: 1. De los actores y eventos que se dieron en torno a la batalla del 10 de mayo de 1911, en Acapulco, ante los intentos de fuerzas maderistas por tomar el Fuerte de San Diego, imágenes muy poco conocidas hasta nuestros días. 2. Los sucesos y actores que participaron en la toma de Chilpancingo en marzo de 1914 por el Zapatismo, en lo que constituyó uno de los episodios más relevantes en la lucha contra la usurpación Huertista y que, junto con la toma de Zacatecas, aceleró la caída del régimen usurpador. 3. Un grupo de fotografías de Amelia Robles, quien durante la lucha armada pasaría a convertirse en el coronel Amelio Robles, en un caso *sui generis* de conversión del papel de género dentro del movimiento revolucionario y 4. Un grupo de imágenes indicadoras de la lucha caudillista, cuando el paso del general Álvaro Obregón por tierras surianas, donde encontró refugio y apoyo para encumbrarse en el poder, tras su conflicto con Carranza.

Se incluyen fotografías y documentos proporcionados por familias de capitalinas, en los que aparecen sus ilustres antepasados, así como piezas del Museo Nacional de la Revolución Mexicana.

«Imágenes de la Revolución en Guerrero» permanecerá abierta hasta el próximo mes de mayo. (Alejandra Gómez)



Acercamiento a la ofrenda de los Frontaleros de Llano Norte, Guadalupe, Hidalgo, 12 de diciembre 2002, ©Leonardo Vega Flores.

DE LA CONVENCION SOBRE DIVERSIDAD CULTURAL

La Convención sobre Diversidad Cultural de la UNESCO tiene su antecedente inmediato en la 32ª Conferencia General de la UNESCO, celebrada del 29 de septiembre al 17 de octubre del 2003, en donde se determinó la conveniencia de elaborar un instrumento normativo internacional sobre la diversidad cultural. Esta iniciativa fue presentada por Alemania, Canadá, Francia, Grecia, Marruecos, México, Mónaco y Senegal, ante la necesidad de un nuevo instrumento para la preservación de la diversidad cultural y los objetivos del desarrollo humano, social, cultural y económico.

Con el propósito de elaborar el respectivo proyecto de Convención, la Secretaría de Cultura de la UNESCO organizó, del 17 al 20 de diciembre del 2003, una reunión integrada por 15

expertos provenientes de Alemania, Argentina, Australia, Barbados, Canadá, Egipto, Estados Unidos, Federación de Rusia, Francia, Ghana, Hungría, India, Japón, Líbano y Senegal. Dicha reunión, con carácter privado, tuvo como finalidad determinar los objetivos, el ámbito de competencia de la Convención, su relación con otros organismos internacionales (Organización Mundial de Comercio; Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo, y Organización Mundial de la Propiedad Intelectual), y la cooperación internacional.

Hasta el momento se desconoce el contenido del documento de proyecto elaborado por dichos expertos, aunque de manera extraoficial, el Director General de la UNESCO convocaría a los representantes permanentes a una reunión de información, en enero o febrero del 2004, con objeto de dar a conocer los avances de la citada reunión.

En virtud de lo anterior, y con el propósito de intercambiar puntos de vista y examinar la posición de México sobre dicha iniciativa, la Secretaría de Relaciones Exteriores convocó a una reunión intersecretarial, que tuvo lugar el pasado viernes 20 de febrero en las instalaciones de dicha dependencia. En esta reunión se llegó a los acuerdos siguientes: dado que México no fue invitado a la reunión de expertos que elaborarían el proyecto de la Convención, se determinó pedir a la Representación Permanente de nuestro país ante la UNESCO que solicite al Director General de la Organización participar como observador en la reunión que, también de carácter privado, se llevará a cabo antes de la 169ª Reunión del Consejo Ejecutivo (proyectada para el 14 al 29 de abril del

2004); crear una Comisión o Comité Nacional que tenga como función dar seguimiento a los trabajos realizados en torno a la elaboración del proyecto de Convención, así como supervisar su ulterior aplicación; asimismo, se acordó que las entidades gubernamentales que participaron en la reunión intersecretarial elaborarían un guión o listado de aspectos, que debería incluir o contemplar la Convención. Se propuso convocar a otra reunión al cabo de ocho días, ocasión en donde se habrá de presentar dicho listado. Por otra parte, en opinión de la Dirección de Patrimonio Mundial del INAH, se estima que el área idónea para llevar el seguimiento de este asunto es la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, toda vez que el tema que aborda la Convención se circunscribe al ámbito cultural-antropológico. (Alejandro Maya)



Acompañando el frontal hacia el templo del Santuario de Guadalupe, Hidalgo, diciembre 2002, ©Claudia Liza Corona de la Peña.

SE RESCATAN PINTURAS COLONIALES EN EL ESTADO DE CHIHUAHUA

El mes de julio del 2001, la profesora licenciada Lilita Giurguli Chávez, de la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía «Manuel del Castillo Negrete», visitó el Seminario Arquidiocesano de Chihuahua a petición de Protego, A.C., y del mismo Seminario, para inspeccionar obra virreinal, que se encontraba en alto grado de deterioro y en progresiva descomposición.

Después de una supervisión profesional de la obra se acordó el número de piezas que podrían ser intervenidas en los talleres de la Escuela Nacional en Churubusco.

Se convino que la restauración de las obras se llevaría a cabo como parte del programa académico de los alumnos de dicha escuela. Siete fueron las pinturas seleccionadas por sus dimensiones favorables para ser trasladadas a los talleres de restauración en la Ciudad de México, donde continuarían su proceso de recuperación. Cuatro de estas siete pinturas provenían de la Parroquia de la Santa Cruz de Rosales: una *Santísima Trinidad*, un *San Juan Bautista*, *Los desposorios de la Virgen* y *La Asunción de la Virgen*.

La obra mencionada comenzó a limpiarse cuidadosamente. Años de suciedad y abandono fueron poco a poco quitándose a su capa pictórica; sus pintaladas y colores se distinguen

con mayor precisión, y nuevamente quedaron a la luz sus formas, que por largo tiempo pareció se perderían. Este pausado proceso de rescate deja entrever lo delicado de los procesos de recuperación a los que deben someterse estas obras para ser salvaguardadas. Tantos peligros les acechan, incluyendo aquellos de una buena voluntad poco formada.

Debido a los largos procesos de rehabilitación de las obras, éstas continuaron restaurándose en las prácticas de campo que la Escuela de Restauración organiza dos veces por año para sus alumnos, lo cual supuso un trabajo de logística mayor para Protego, A. C., y el Seminario de Chihuahua, pero que con la valiosa cooperación del Instituto Nacional de Antropología e Historia en Chihuahua y el Gobierno del Estado de Chihuahua, en sus secretarías de Desarrollo Urbano y Ecología y Desarrollo Comercial y Turístico, se asumió parte de los costos generados por las prácticas de campo, tan necesarias para llevar a cabo la última fase de restauración de las piezas, también para intervenir otras pinturas que por su gran formato no podían trasladarse a los talleres de Churubusco, en Coyoacán.

Hay que considerar, además, en este breve espacio que el rescate de esta obra pictórica no fue sólo desde el punto de vista material, sino también científico-académico, ya que a la par de él existió una recuperación de la memoria histórica de cada una de las obras, acrecentando así el acervo de conocimientos científico-históricos de una Historia del Arte Novohispano del Norte de México en continuo desarrollo.



Templo de la Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad. La Luz del Mundo, Zimapán, Hidalgo, Junio 2002, ©Leonardo Vega Flores.

El Seminario-taller de Restauración de Pintura de Caballete no sólo asume el compromiso de restaurar obra artística dentro de unos parámetros establecidos, sino que elabora un informe de trabajo, que contempla la investigación histórica y del contexto, el análisis de manufactura y materiales constitutivos, así como la relatoría y justificación de los procesos aplicados; dicho informe es elaborado por los alumnos con la estricta supervisión de expertos en las distintas materias que abordan; así, el trabajo académico aporta valiosísima información de carácter científico para un mejor conocimiento del patrimonio cultural de nuestro país y sus



Cruz atrial del templo católico de El Calvario, Hidalgo, Junio 2002, ©Leonardo Vega Flores.



Peregrinación a Guadalupe, vista desde un cerro, Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, ©Leonardo Vega Flores.

relaciones con la historia universal del arte, entre otras disciplinas. Rescatar obra de arte virreinal en nuestro Estado sigue siendo una causa ardua, que pone a prueba nuestro tesón y paciencia. No sólo se hace urgente un rescate inteligente del patrimonio artístico colonial de Chihuahua, sino también la difusión del valor que tiene este legado histórico en nuestra entidad. Existe una creencia generalizada de que la cultura no visitó estos lejanos parajes del Norte de México, lo dice mejor la doctora Clara Bargellini:

Es opinión generalizada en México, y aún en el propio estado de Chihuahua, que la extraordinaria cultura artística que caracterizó la Nueva España nunca llegó hasta estas latitudes. Se piensa que las iglesias y los palacios llenos de grandes cuadros, esculturas policromadas, retablos dorados, platería intrincada, y otros objetos lujosos estaban sólo en las ciudades principales del centro. Hasta cierto punto estas opiniones son ciertas; pero no tan ciertas como generalmente se cree. Es fácil comprobar, a través del estudio de documentos antiguos, que no faltaron en lo que hoy es el estado de Chihuahua obras y objetos de gran valía en las casas señoriales, y en muchísimas iglesias. Valerio Cortés del Rey tenía casi cien cuadros en su casa de Parral, y Catalina de Salcedo se hacía

transportar por las calles del mismo Parral en un forlón de China, maqueado y pintado. Las iglesias también estaban llenas de cuadros y esculturas, como se puede constatar en los muchos inventarios de la época colonial que pueden leerse en los archivos.

El arduo esfuerzo por la supervivencia de estas valiosas piezas lo tenemos ahora materializado en estas cuatro pinturas que regresan a la Parroquia de la Santa Cruz de Rosales. Sin embargo, hay que notar algo importante que no siempre se realiza en este tipo de rescates. Estas obras no regresan del mismo modo como salieron, sino que retoman ahora la vocación para la cual fueron creadas, ser imágenes para el culto público.

Quizás parte de su olvido se deba a esa capacidad que ha perdido el hombre moderno de contemplar. Nos empobrecemos cuando nuestra capacidad de admirar se atrofia, cuando nuestra capacidad de pensar lo que vemos se minimiza. Tantas veces podemos constatar que no somos ya capaces de entablar un diálogo con las imágenes, en este caso la imagen religiosa, impidiéndonos la capacidad de admiración y silencio. El rescate, en concreto del arte religioso, no es sólo una cuestión de importancia cultural, sino también un llamamiento a revalorar nuestros espacios sagrados, los cuales además de ser espacios de convivencia comunitaria, deben reservar una parte importante para el encuentro con el

Misterio, espacios que nos lleven a la intimidad con el Invisible.

Nos queda ahora, principalmente a la Parroquia de la Santa Cruz de Rosales, la óptima conservación y promoción de su acervo; del conocimiento y valoración que se tenga de esta obra sacra dependerá en gran medida su porvenir. Las cuatro imágenes encierran un contenido rico, inabarcable, diría el poeta alemán Rainer María Rilke: «*Y más inexpresables que cualquier otra cosa son las obras de arte: seres llenos de misterio, cuya vida, junto a la nuestra que pasa y muere, perdura*».

Efectivamente, nosotros pasamos, ellas no, ellas pueden tener una vida más larga que la nuestra. Su mensaje continúa por siglos, si tienen la fortuna de ser abrigadas y pasadas de generación en generación, para que cumplan su cometido: ser la expresión de lo más alto del espíritu humano, la expresión artística de la fe del género humano en la divinidad. **(Paulo Eduardo Medina Muñoz)**



Calle céntrica de la ciudad de Zimapán, Hidalgo, diciembre 2003, al fondo paisaje montañoso, ©Leonardo Vega Flores.

MAESTRA GLORIA ARTÍS

Responder a los comentarios que el Mtro Javier Guerrero le hizo a mi trabajo publicado en el *Suplemento Cuadernos de Antropología del Diario de Campo* Núm. 62, permite constatar, una vez más, que esta publicación está sirviendo para impulsar la discusión académica, lo cual es alentador para los investigadores y debe ser de gran satisfacción para usted y el equipo que la apoya. Gracias por permitir que exprese mis ideas. Le contesto a Javier con el ánimo serio y respetuoso que he aprendido a reconocer en sus comentarios críticos a lo largo de los años en que hemos sido colegas en el mismo centro de trabajo.

Antes que nada quiero reconocer que la palabra «incapacidad» para hablar del marxismo frente a la realidad indígena de Latinoamérica no fue la más afortunada, como no lo fue tampoco la palabra «adecuada» para referirme a la adaptación que Bonfil hizo del pensamiento de la escuela italiana para explicar la especificidad de lo subalterno en las culturas indígenas. Seguramente hablar de «insuficiencia» y «adecuación» habrían sido más exactas. Celebro sin embargo que tales fallas en mi redacción despertaran el ánimo de Javier por discutir dos cosas importantes: las aportaciones y limitaciones del pensamiento de Guillermo Bonfil y las aportaciones y limitaciones del marxismo para explicar la realidad indígena latinoamericana. Temas que requieren atención y una discusión rigurosa, histórica y alejada de la fe dogmática de cualquier «ismo», como bien lo señala Javier.

Difiero, en cambio, de la descalificación que hace Guerrero de las críticas realizadas por Guillermo Bonfil al marxismo ortodoxo por no ser un Karl Popper mexicano. En los años setenta y ochenta del siglo XX, no se requería ser un crítico del «*corpus* teórico total» del marxismo para reconocer que éste era insuficiente para explicar cuál era la especificidad de la condición subordinada —además de la clasista— de los pueblos indígenas de Latinoamérica. Aludí a este aspecto cuando hablé de las aportaciones de Bonfil en el contexto de un México en el que predominaba una visión economicista y dogmática del marxismo; de modo que tampoco considero que las reflexiones de Bonfil hayan sido sólo opiniones someras o simples alusiones.

Para contribuir a ubicar el contexto en que debatía Bonfil, quiero traer a la memoria un evento realizado en México en el que se discutían las relaciones entre el marxismo y la antropología:

El 28 de julio de 1978, en el auditorio Alfonso Reyes de El Colegio de México, se llevaba a cabo una importante sesión académica sobre marxismo y antropología. Estaban en el centro de la discusión: *la crisis de la antropología* (Marcela Lagarde), *las perspectivas de una antropología marxista* (Silvia Gómez Tagle), *el marxismo como antropología* (Andrés Fábregas), cómo es que se había llegado a un «engendro» como la «*antropología marxista*» (Díaz Polanco), así como las *aportaciones de la antropología al marxismo* y la *crisis tanto del marxismo como de la antropología* (Ángel Palerm).¹

En su análisis Guillermo Bonfil señalaba que «la inserción del pensamiento marxista en el ámbito de la antropología, sobre todo en los años recientes, y concretándose a la situación mexicana, o en todo latinoamericana, han producido como primer resultado un impacto altamente saludable.... Es decir, hemos entendido que no es posible comprender, ni estudiar, ni plantearse siquiera como problema estas unidades sociales, como si fueran universos aislados, y que es necesario enmarcarlos dentro de un contexto más amplio, que corresponde, por lo menos, a la sociedad nacional en su conjunto.... (El marxismo) ha llevado a los investigadores a tratar de encontrar en esa realidad concreta la emergencia y la aparición de esa dimensión de la sociedad, fundamental dentro de la concepción marxista, que son las clases sociales» (1979:22-23).

Pese a tal reconocimiento Bonfil hacía notar que en la reacción contra las escuelas funcionalistas y estructuralistas de antropología se había «pretendido reducir la antropología al marxismo», lo cual le parecía inadecuado ya que, en síntesis, en tal reducción se «toman los factores básicos de la dinámica social como la sociedad en su conjunto, es decir, que confunde las



Imagen de la Virgen de Guadalupe en el mercado de la ciudad de Zimapán, Hidalgo, Junio 2002, ©Leonardo Vega Flores.

categorías fundamentales de la sociedad con la sociedad misma, y en consecuencia, deja de lado la riqueza, la diversidad, la diferencia que manifiesta la realidad» (1979:23).

Para él un aspecto no plenamente explicado —ni por la antropología ni por el marxismo ortodoxo predominante en México— era el origen colonial de nuestras sociedades, lo cual «plantea una serie de problemas, en mi opinión, insatisfactoriamente resueltos todavía en el contexto del pensamiento marxista ortodoxo» (1979:23). Como ejemplos Bonfil señalaba que «cuando se trata de sociedades coloniales, la expansión del capitalismo no implica necesariamente la homogeneización del mercado, es decir, la creación del mercado y la homogeneización completa o la tendencia a la homogeneización dentro de todos los sectores de la sociedad; sino que, al contrario, implica el establecimiento de la diferencia, la diferencia fundamental entre el colonizador y los colonizados. Esta es una diferencia que no es formal, sino que es una diferencia estructural, es una diferencia *necesaria* para el funcionamiento del sistema colonial... y, sin embargo, es al mismo tiempo resultado de la expansión del capitalismo. Pero la forma concreta en que se realiza la expansión del capitalismo, a través de un proceso colonial, de alguna manera contradice el postulado de que la expansión del capitalismo conducirá necesariamente a la homogeneización» (1979:24).

Lo anterior, explicaba Bonfil, lo llevaba a reflexionar sobre un problema no resuelto: el de «la atención a los sectores sociales que comparten formas de organización, culturas, lenguas distintas a la lengua o la cultura oficial o dominante» (1979:23). Y para atenderlo, indicaba que debía recurrirse a otras vertientes del pensamiento marxista y a otras disciplinas poco conocidas en México. Específicamente hacía alusión a la escuela italiana de cultura de Gramsci y De Martino y a sus planteamientos sobre los sectores, las clases y las culturas subalternas. La incorporación de tales aportes permitiría, según él, comprender que «la persistencia de ellas implica también la persistencia de formas de articulación y formas de acción distintas que se combinan naturalmente con la otra dimensión de diferencia que sería la diferencia clasista» (1979:24).

Cabe decir que en diversos trabajos —con el apoyo de la teoría del colonialismo interno y de la escuela italiana antes mencionada— Bonfil desarrolló una propuesta para distinguir las formas de subordinación clasista surgidas dentro

del sociedades con el mismo horizonte cultural y civilizatorio, de otras formas de subordinación propias de la situación colonial en las que, articuladas a la estratificación clasista, cobraban importancia las diferencias culturales. Advertir esta especificidad en la dominación era importante para explicar las diferentes dimensiones de la subordinación y la explotación en sociedades de origen colonial pero, sobre todo, para comprender las particularidades que tenía la lucha por la liberación de los indígenas: los pueblos indígenas al no constituir una subcultura o una versión disminuida de la cultura hegemónica luchaban no sólo por acabar con la desigualdad social sino también por su derecho a la diferencia como pueblos con culturas e identidades propias. Cualidad de la lucha indígena hoy plenamente reconocida. Sin embargo, quiero aclarar que el que yo reconozca las aportaciones de Bonfil al debate no significa que las acepte acríticamente —como lo sugiere Javier— y por ello he desarrollado un balance crítico sobre este aspecto de su obra, mismo que fue publicado en la revista *Nueva Antropología* en 1999.²

Pero volviendo a la mesa redonda sobre marxismo y antropología efectuada en 1978, debo recordar que en ella Javier Guerrero explicaba que en torno a la disciplina antropológica había dos posturas académicas en función de su desarrollo: una posición ecléctica en la que se trataba «de analizar lo que es la antropología con relación al marxismo»; y otra posición radical según la cual «se sostiene que es necesario hacer una ruptura y plantearse problemas por medio de un nuevo conjunto de preguntas, de un nuevo conjunto de inquietudes, de un nuevo desarrollo de problemáticas a partir de un enfoque como es el del materialismo histórico. Conforme a esta posición la antropología se subsume en el materialismo histórico, y casi deja de existir como tal» (1979:31). Frente a esa discusión académica él señalaba que era insuficiente considerar (como lo hacía la invitación al evento) que la crisis de la antropología consistía en la coexistencia de diferentes paradigmas teóricos, ya que para él «el elemento primordial es precisamente el carácter de la lucha de clases y la vinculación de las disciplinas científicas, particularmente de las sociales, en este proceso». Con ello, a diferencia de algunos de los participantes, reconocía la existencia de la antropología que se había especializado en temas y problemas relacionados con la cultura y no estaba de acuerdo en subsumir la antropología al marxismo; si bien insistía en la necesidad de que la antropología, como todas las disciplinas, debían definir su vinculación con la lucha de clases.

La idea de la complementariedad desde una posición comprometida, Guerrero la enunció desde el inicio de su intervención cuando dijo: «La antropología ha existido, esto es algo que está frente a nosotros, que es protuberante. Se ha especializado en una serie de temas, en una serie de problemáticas que tienen que ver casi todo con aquello que los antropólogos han llamado cultura. Por lo tanto, como señalaba el Prof. Bonfil, explicar todo esto, en función sólo de su reducción al marxismo, no es de dudar que cojea gravemente; por el contrario, sería difícil de hallar, en forma desarrollada dentro del materialismo histórico, un conjunto categorial de conceptos que nos pueda explicar fenómenos como el parentesco, como la articulación interna de una multitud de sociedades plurales, como el papel de la religión, el mito, la magia» (1979:30).

Si no estoy haciendo una lectura equivocada de lo anterior, puedo concluir que frente a las propuestas de subsumir la antropología al marxismo —para desde él explicar todo, incluyendo la realidad indígena— el Mtro. Javier Guerrero, pese a las diferencias que tenía con Guillermo Bonfil, coincidía con él por lo menos en este último punto: en la insuficiencia (que no en la negación) del marxismo ortodoxo para explicar a cabalidad la compleja realidad mexicana, sobre todo en los aspectos de la cultura que él mismo señalaba, incluyendo por supuesto el aspecto de la pluralidad y la diversidad cultural. Tal reconocimiento lo hizo sin ser él tampoco un Karl Popper mexicano.

Muchas gracias.

México, D.F., marzo de 2004

Notas:

¹ Ver la Revista *Nueva Antropología* Año III, No. 11 de 1979; pp 13 a 59.

² Véase el artículo «Las aportaciones de Guillermo Bonfil al concepto de lo popular», *Nueva Antropología* Vol. XVI, Núm. 55, 1999, México.



Niña vestida de indita frente a la ofrenda de la Sección 286, Guadalupe, Hidalgo, 12 de diciembre 2002, ©Leonardo Vega Flores.

POR LA NO VIOLENCIA

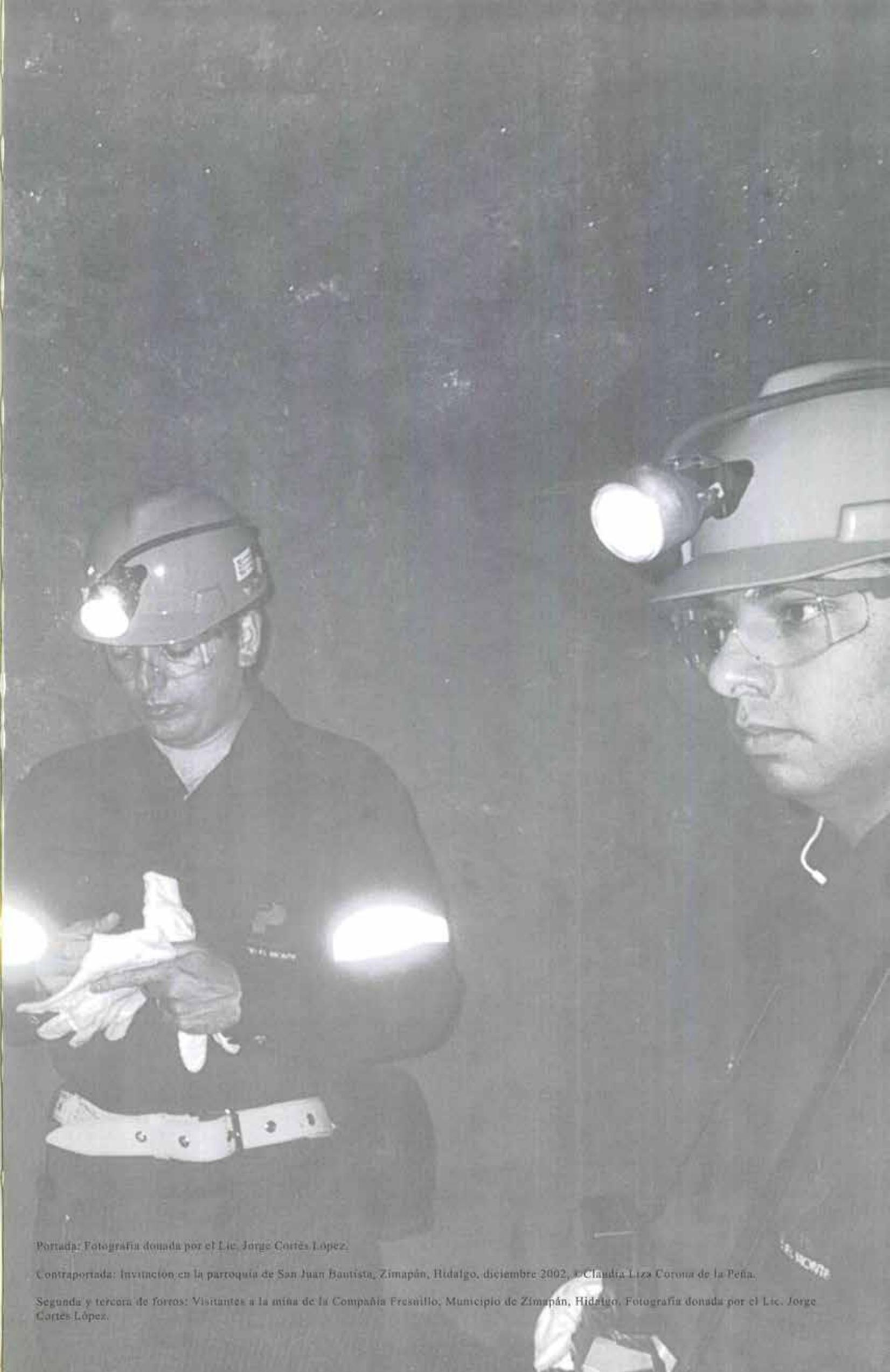
La comunidad de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, inserta en la más profunda tradición de humanismo de la antropología y la historia que plantea el respeto a las diferencias, el entendimiento del otro y la riqueza que significa para cada ser humano cada una de las culturas y civilizaciones, vemos con profundo horror y consternación los acontecimientos de los últimos tiempos, en donde la lógica de la barbarie y la irracionalidad parece imponerse y barrer con los derechos humanos más elementales.

Las bombas estalladas en las últimas fechas en Madrid el pasado 11 de marzo, que han producido pérdidas de vidas humanas ajenas al conflicto; del mismo modo, las acciones realizadas al margen del Derecho Internacional por los gobiernos de los Estados Unidos, Reino Unido y España representan acciones que vulneran derechos humanos elementales y exacerban aún más conflictos religiosos, culturales, étnicos, económicos y nacionales que ponen en entredicho las formas de convivencia entre los pueblos.

Hacemos un llamado respetuoso a la solución pacífica y negociada de los conflictos en el marco de los derechos consagrados en la Carta de las Naciones Unidas, las tradiciones culturales e históricas de los pueblos.

Atentamente:

Consejo Técnico de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.



Portada: Fotografía donada por el Lic. Jorge Cortés López.

Contraportada: Invitación en la parroquia de San Juan Bautista, Zimapán, Hidalgo, diciembre 2002. ©Claudia Liza Corona de la Peña.

Segunda y tercera de forros: Visitantes a la mina de la Compañía Fresnillo, Municipio de Zimapán, Hidalgo. Fotografía donada por el Lic. Jorge Cortés López.



LA MAGNA-PEREGRINACION "Guadalupeana"
Y EL GPO. ORGANIZADOR MEXICO-TASQUILLO-ZIMAPAN
INVITAN A TODOS LOS CICLISTAS A PARTICIPAR EN SU
35 ANIVERSARIO
LOS DIAS 10, 11 Y 12 DE DICIEMBRE
TIRFOPIES - LA ZIMAPAN - LA BASTIA FUENTE - EL ANAHUAC - LA ESPERANZA