

Diaria

DE CAMPO

BOLETÍN INTERNO DE LOS INVESTIGADORES
DEL ÁREA DE ANTROPOLOGÍA

INCLUYE DOCUMENTOS
UNESCO Y BIBLIOGRAFÍA

No. 70 • OCTUBRE • 2004

EN IMÁGENES

Las tareas del documentador museográfico en el Museo
de la lucha obrera en Cananea, Sonora





Tornada: Interior de la Fundición y movimiento de las grúas para cargar refinadoras y mover cobre ya fundido a los moldes de empaque, 1904. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

Máquina de ferrocarril, descargando cobre fundido y vistas en South Lode, prospectador. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.



Interior de la Fundición y movimiento de las grúas para cargar refinadoras y mover cobre ya fundido a los moldes de embarque, 1904. © Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

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

**INSTITUTO NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA**
Etnólogo Sergio Raúl Arroyo García
DIRECTOR GENERAL

Doctor Moisés Rosas Silva
SECRETARIO TÉCNICO

Licenciado Luis Armando Haza Remus
SECRETARIO ADMINISTRATIVO

Maestra Gloria Artís Mercadet
COORDINADORA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA

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

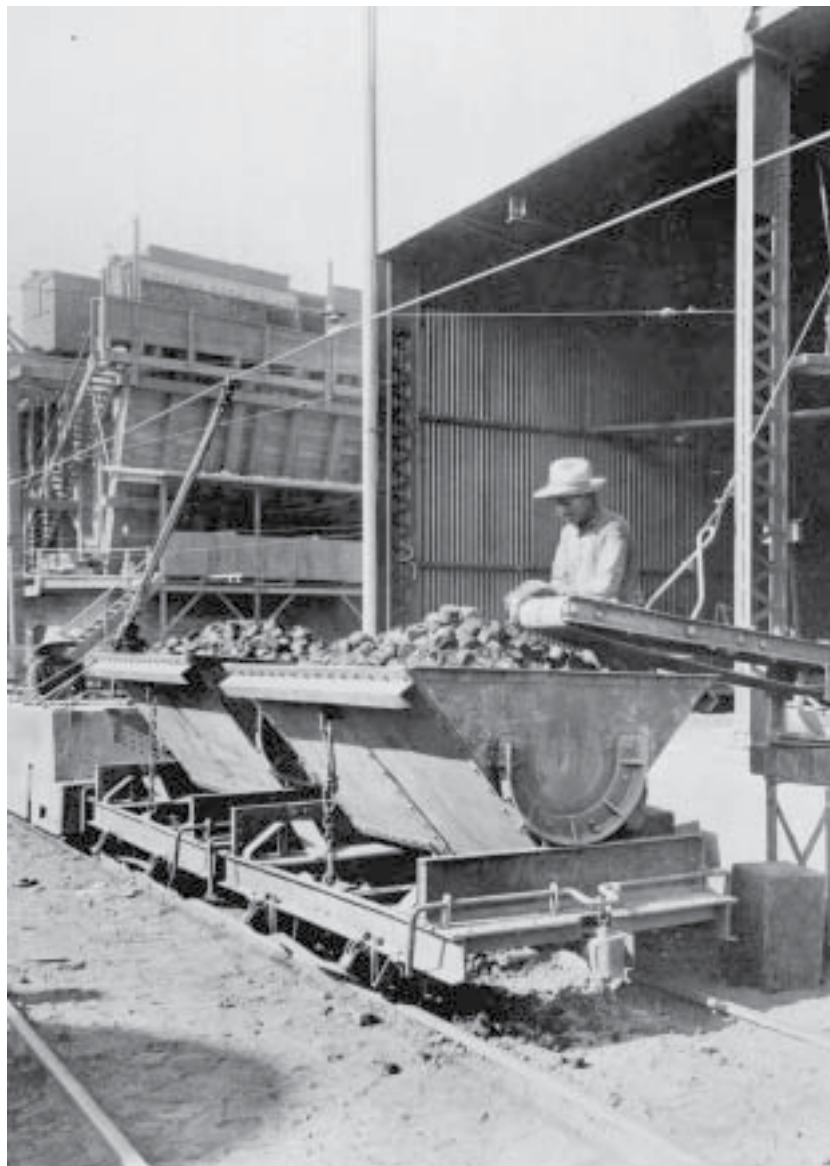
Diario de Campo
Gloria Artís
DIRECCIÓN

Roberto Mejía
SUBDIRECCIÓN EDITORIAL

Vicente Camacho
ACOPIO INFORMATIVO

María Gayart
CORRECCIÓN DE ESTILO

Daniel Hurtado
DISEÑO Y FORMACIÓN



Fundición, carga y descarga, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

CIERRE DE LA EDICIÓN

La fecha límite para la recepción de colaboraciones que se publicarán en *Diario de Campo* número 71 será el 16 de octubre. 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.

CONTENIDO

EN IMÁGENES	4
ACTIVIDADES ACADÉMICAS	6
DIPLOMADOS, CURSOS, POSGRADOS Y SEMINARIOS	9
ACTIVIDADES CULTURALES	12
EXPOSICIONES	13
PREMIOS Y OTRAS CONVOCATORIAS	14
ANTROPOLOGÍA EN INTERNET	16
PROYECTOS DEL INAH	17
REFLEXIONES	62
NOVEDADES EDITORIALES	65
REVISTAS ACADÉMICAS	66
PRESENTACIONES EDITORIALES	66
RESEÑAS	66
NOTICIAS	84



Concentradora nueva y vieja, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

LAS TAREAS DEL DOCUMENTADOR MUSEOGRÁFICO EN EL MUSEO DE LA LUCHA OBRERA EN CANANEA, SONORA

Carlos Vázquez Olvera*

La entonces Dirección de Museos y Exposiciones tuvo a su cargo en 1980 la instalación del Museo de la Lucha Obrera en la antigua cárcel de Cananea, la que en junio de ese mismo año fue declarada monumento histórico e inaugurada como museo el 20 de noviembre. La institución enfrentó algunos retos: la integración de su colección, por ello, la directora en ese momento, la señora Josefina Dahl Cortés me comisionó para trabajar en la comunidad en la búsqueda de documentos, gráficos y objetos para apoyar la puesta en escena de una importante investigación.

En un primer momento tuvimos contacto con la Compañía Minera de Cananea, de quien obtuvimos algunos objetos y visitas por la zona minera para conocer el contexto del museo; otra de sus contribuciones fue la donación de una colección interesante de una diversidad de instrumentos médicos de principios del siglo pasado con las cuales se trabajaba en su hospital.

Entre las participaciones de la sociedad civil en el desarrollo de nuestro trabajo estuvo la del locutor de la radiodifusora, quien durante una de mis estancias en el poblado me invitó por varias tardes a hablar del proyecto a la comunidad, para motivarla a apoyar el proyecto mediante la donación de objetos que ellos mismos consideraran importantes para formar la colección de su museo; la respuesta que obtuvimos en realidad fue limitada. La participación del presidente municipal en esta tarea también fue valiosa, pues me presentó a personas que se interesaron en el proyecto, y durante el montaje del museo estuvo presente con su apoyo.

En esta búsqueda de objetos alguna persona con quien traté me sugirió visitar a don Arturo Rodríguez, hombre ya de avanzada edad, a quien conocían por contar con una especie de bodega que instaló en la parte de atrás de su casa. Aquí guardaba cualquier cantidad de objetos que ya no eran de utilidad en su casa, además de documentos y fotografías que fue coleccionando cuando era trabajador de la Compañía. Según él me comentó, era material que desechaban en las oficinas y que le interesó conservar.

Después de una serie de pláticas con el señor Rodríguez en las cuales le expliqué a detalle que la Dirección de Museos estaba realizando el proyecto de adaptación de la antigua cárcel a Museo de la Lucha Obrera en Cananea, me dio acceso a una colección muy valiosa que había atesorado y que

estaba celosamente guardada en su casa. De entre montones de cosas acumuladas por él en este espacio; donde se sentía bien al ingresar porque era un medio para viajar por el tiempo, apoyado con los recuerdos que los objetos almacenados le traían a su memoria, sacó de un mueble un álbum fotográfico que había armado con mucho cuidado y detalle. Esa mañana en la sala de su casa el señor Rodríguez hizo un viaje conmigo a través de sus recuerdos; me explicó con el apoyo de las imágenes los pormenores de las actividades de la compañía, su ingreso en ella, la serie de labores que realizó y la manera en la que fue integrando su colección. Ahora lamento no haber contado en ese entonces con la formación y experiencia que ahora tengo en la historia oral para haber recopilado y guardado esos valiosos testimonios.

Es importante resaltar en el armado de su álbum el uso del lenguaje escrito, como apoyo a la lectura de las imágenes; en un gran porcentaje, me ubicaba perfectamente en el tiempo, hablábamos en esos momentos de las dos primeras décadas del siglo XX. A su vez, esas notas a pie de foto me indicaban además del tiempo, las instalaciones y algunas de las áreas especializadas de los procesos de producción donde el señor Rodríguez trabajó, como ejemplos de ellas, «Presa de la Concentradora No. 3 trabajé varios meses con los elevadores de descarga. Lado poniente. 1908» «Segundo piso de la Concentradora No. 2. Debajo de este piso estaban las mesas de hule donde yo empecé a trabajar en Dic. 22-1910». En otras imágenes proporcionaba datos importantes del momento histórico que vivía así como de su compromiso con el movimiento social «Vista general de la Concentradora No. 2 donde trabajé más de 2 años 1910 a 1914, saliendo del mineral por causa del paro de operaciones debido a la primer Guerra Europea. Mi salida fue el julio de 1914 para que volviera en cuanto se reanudaran los trabajos. Volvieron estos en 1915, yo andaba con Villa en la Revolución, regresé hasta octubre de 1918 volviendo a trabajar el 12 de octubre Día de la Raza en el Departamento de Filtros. 1908.» En otro pie de foto indicaba el año hasta el cual laboró «Volví en 1918 y trabajé con la Cía. Hasta 1973, 15 de enero».

En cuanto a datos importantes sobre la producción del metal de esas fechas, en el álbum encontré esta referencia «Mina Veta 3 y la Mina Veta

* Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones

5, una de las más importantes, de donde sacaron de cobre virgen una formación de tres toneladas. 1904.»

Dentro de la panorámica fotográfica armada por el señor Rodríguez sus recuerdos se fijaban en otros espacios que había habitado «Misma Casa de Bandas, teniendo como panorámica a la derecha el Campo Minero de Buena Vista, a la izquierda el Campo Minero de La Veta, donde viví yo dos años en la casa No. 19».

Ahora comprendo, por otro pie de foto, que don Arturo durante un buen lapso de su vida, no sólo laboral, recopiló y armó su álbum fotográfico cargado de recuerdos y que hasta esos años cuando nos conocimos seguía atesorando, armando e integrando a su memoria visual y escrita datos importantes para él «Gracias a Dios y a la Santísima Virgen sigo viviendo hasta hoy Agosto 14 de 1978.»

En otra serie de pláticas que el señor Rodríguez y yo tuvimos, me autorizó la reproducción de las imágenes y su uso en la recontextualización de las colecciones que había obtenido para las salas de exposición permanente y en el material de difusión que yo pensaba se podría elaborar. Mediante un documento oficial que ambos firmamos, me prestó su álbum para su reproducción en nuestro taller de fotografía de la Dirección de Museos en la ciudad de México. De esta forma conseguí una rica colección de imágenes en un primer momento para el proyecto museográfico y, además, pensé que en un futuro algún investigador interesado en la arqueología industrial mexicana podría utilizarla para trabajar en algún proyecto de investigación con una mayor profundidad. Considero que la temática que cubren las imágenes es amplia, panorámicas de la zona minera, del proceso del trabajo en la diversidad de instalaciones desde la quebradora, la concentradora y la fundición, y muy contadas fueron las que ilustraban la zona habitacional y el trabajo administrativo.

En cada uno de mis viajes a Cananea en las diferentes fases del desarrollo del proyecto museográfico, trabajamos con las imágenes en su casa acompañados de una buena taza de té o café que su esposa nos preparaba. El trato con la pareja me llevó a establecer una amistad muy especial, dos afectuosos y atentos abuelitos que me dieron acogida en su casa, particularmente en la época del montaje del museo en noviembre, época en la que inicia el frío fuerte y en ocasiones nevadas en Cananea. Siempre atentos, me ofrecieron su casa para bañarme, ya que el agua caliente escaseaba en el hotel, y una vez arreglado, me esperaba un desayuno caliente y preparado con mucho entusiasmo por la señora Rodríguez, de quien lamento no recordar su nombre.

En una de las etapas de trabajo en campo, y ya integrada la colección fotográfica, en varias sesiones fuimos identificando una a una las imágenes, particularmente algunas que aún no tenían datos. A mi regreso a la Dirección de Museos elaboré la relación de material fotográfico del señor Rodríguez, el cual forma parte del acervo de la fototeca; una a una tuve el cuidado de qué incluir en su respectivo sobre los datos que acuciosamente fue elaborando don Arturo.

Siempre quedó en mí el valor y potencial que tiene este material para su estudio profundo. Han pasado muchos años ya de esto y, por situaciones del trabajo volví a encontrarme con él, nuevamente he



Vista panorámica de la mina «La Democrata», Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

conjuntado tanto el negativo con su contacto para su conservación e identificación. En esta tarea que repito de nuevo, mi memoria ya no es fresca y sólo espero que se haya conservado la información en un buen porcentaje del material fotográfico.

La integración del material para darlo a conocer en este número de *Diario de Campo*, entre los investigadores interesados en los temas de la arqueología industrial, me recordó las tareas que entonces realizaba como documentador museográfico en la Dirección de Museos y Exposiciones, esta especialidad del trabajo que es poco o nada conocida, inclusive el número de profesionales con los cuales cuenta la institución. Nosotros éramos parte del equipo de esta dependencia del INAH que realizaba trabajos vinculados con la investigación, pero que no teníamos aún título profesional por ser en esa época estudiantes. De acuerdo con el tabulador fuimos ubicados en esta categoría.

Nuestra tarea era ser el enlace entre el investigador responsable del contenido del discurso museográfico de cada proyecto ya fuera de las salas de exposiciones permanentes o temporales, y el museógrafo encargado de poner en escena la propuesta que a su vez los documentadores vaciábamos en los guiones científicos. De esta forma teníamos trato con investigadores que entregaban tesis, informes de trabajo, libros, entre otros, como guiones para museos o exposiciones. Nosotros los estudiábamos y hacíamos una propuesta de guión sustentados con la información que nos presentaban. A través de reuniones y de diálogo constante con los responsables de la información trabajábamos hasta armar el guión, tratando de hacer un documento didáctico, ameno y tridimensional sustentado en los objetos, documentos e imágenes. Para ello, nos concentrábamos en su búsqueda en los acervos de los museos, archivos, fototecas, planotecas y en la diversidad de fuentes necesarias para integrar la colección de objetos, la información e imágenes sugeridas en los guiones.

En este proceso del desarrollo del proyecto museográfico del Museo de la Lucha Obrera en Cananea estuvieron insertas imágenes fotográficas que seleccionamos de las que desinteresadamente nos facilitó don Arturo Rodríguez. Deseo ver en un futuro el producto de proyectos de investigación en los cuales se haya trabajado a profundidad esta colección de imágenes fotográficas a la que don Arturo dedicó parte de su vida en su recopilación e identificación.

ACTIVIDADES ACADÉMICAS

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Coordinación Nacional de Antropología, y el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, invitan a las

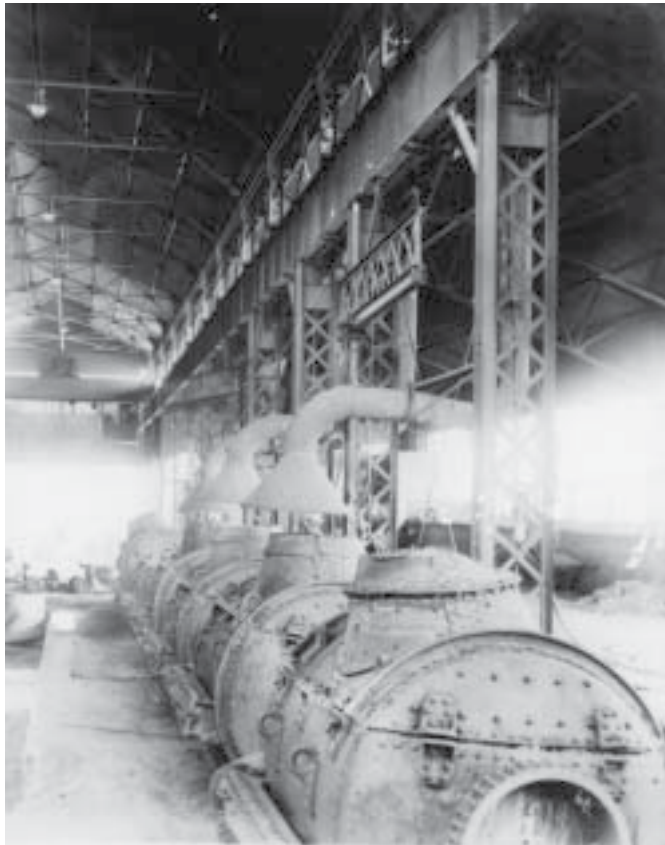
SESIONES DE TRABAJO

GRUPO MEXICANO DE ANTROPOLOGÍA ALIMENTARIA

28 de octubre a las 10:00 horas
Alimentación, fiestas y rituales en Milpa Alta
Maestra María Luz del Valle. IIA-UNAM

Sede: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM

Mayores informes:
Subdirección de Proyectos Colectivos
Coordinación Nacional de Antropología-INAH
Puebla 95, Col. Roma, México, D. F.
Teléfonos: 5511-1112 y 5207-4787 extensión 19
Correos electrónicos: sub_etnografia@hotmail.com y
pap@correo.unam.mx



Refinadora de la Fundición, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

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

TALLER

ESTUDIOS SOBRE LA MUERTE

19 de octubre a las 11:00 horas
La tumba de Tut-Ankh-Amon
Félix Valdés

Mayores informes:
Allende 172, centro de Tlalpan, México, D.F.
Teléfono: 5487-0700

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

COLOQUIO

LOS HISTORIADORES Y LA HISTORIA PARA EL SIGLO XXI
Del 4 al 8 de octubre del 2004

Programa

Lunes 4 de octubre a las 10:00 horas
Inauguración del evento

10:30 horas.

Doctor Franco Cardini. Universidad de Florencia
Doctor Guy Rozat Dupeyrón. Centro INAH Veracruz

17:00 horas.

Doctor José Enrique Ruiz Doméneq. Universidad Autónoma de Barcelona
Doctor Roger Chartier. Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales de París

Martes 5 de octubre a las 10:00 horas

Doctor Francois Hartog. Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales de París

Doctor Jesús Alfonso Mendiola Mejía. Escuela Nacional de Antropología e Historia

17:00 horas. Mesa de discusión:

Doctor Franco Cardini. Universidad de Florencia
Doctor José Enrique Ruiz Doméneq. Universidad Autónoma de Barcelona
Doctor Guy Rozat Dupeyrón. Centro INAH Veracruz

Miércoles 6 de octubre

Auditorio Jaime Torres Bodet, Museo Nacional de Antropología e Historia

10:00 horas. Presentación de ponencias:

Doctora Gayatri Chakravorty Spivak. Universidad de Columbia
Doctor Pablo Pozzi. Universidad Nacional de Buenos Aires
Maestro José R. Pantoja Reyes. Escuela Nacional de Antropología e Historia

17:00 horas. Mesa de discusión:

Doctor Jesús Alfonso Mendiola. Escuela Nacional de Antropología e Historia
Doctor Roger Chartier. Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París
Doctor Francois Hartog. Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París

Jueves 7 de octubre a las 10:00 horas

Mesa de discusión:

Doctora Gayatri Chakravorty Spivak. Universidad de Columbia
Doctor Pablo Pozzi. Universidad Nacional de Buenos Aires
Maestro José R. Pantoja Reyes. Escuela Nacional de Antropología e Historia

17:00 horas Presentación de ponencias

Doctor Hans Erich Bödeker. Instituto Max Planck
Doctor Guillermo Zermeño Padilla. El Colegio de México

Viernes 8 de octubre a las 10:00 horas

Mesa de discusión:

Doctor Hans Erich Bödeker. Instituto Max Planck
Doctor Guillermo Zermeño Padilla. El Colegio de México

Coordinadores: José R. Pantoja Reyes, Gumersindo Vera Hernández,
Jesús Alfonso Mendiola Mejía y Guillermo Zermeño Padilla

Apoyo Logístico: María Xóchitl Domínguez Pérez, Marina Valeria
Urbán Sánchez, Adriana Salcedo Alfaro y Laura Moreno Rodríguez

Mayores informes;

Correo electrónico: historiaparaelsigloxxi@hotmail.com
Teléfonos: 5606-0330 y 5606-0197 extensión 246

Nota: La programación está sujeta a cambios. La sesión del miércoles 6 de octubre se celebrará en el Museo Nacional de Antropología e Historia; los días 4, 5, 7 y 8 las sesiones se llevarán a cabo en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, el Instituto Nacional de Antropología e Historia, la Escuela Nacional de Música y la Universidad Nacional Autónoma de México, en el marco del Festival de la Diversidad Indígena convocan al

COLOQUIO

LA MUERTE EN LA MÚSICA Y LA DANZA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Del 21 al 22 de octubre 2004

en la Escuela Nacional de Música de la UNAM

Calle Xicoténcatl 126, Col. del Carmen, Coyoacán, C.P. 04100, México, D.F.

Subtemas:

Música, muerte y cosmovisión: aproximaciones teórico-metodológicas; géneros musicales asociados con el culto a la muerte; música y danza; organología y Estudios de caso.

Modalidades de participación:

mesas de trabajo, ponencias individuales y asistentes en general

Requisitos mesas de trabajo:

responsable o coordinador(a) de la mesa, título de la mesa, resúmenes de cada ponencia, mínimo cuatro ponentes, currículum de ponentes y necesidades técnicas.

Requisitos ponencias individuales:

resumen de ponencia, currículum y necesidades técnicas.

Los resúmenes deberán tener un máximo de 500 palabras, que incluirán título de la ponencia, nombre del ponente, institución a la que pertenece, teléfono y correo electrónico.

Las ponencias no deberán rebasar los 20 minutos de exposición.

Fecha límite para entregar resúmenes: 10 de septiembre 2004.

Inscripción e informes:

Subdirección del Desarrollo de las Culturas Indígenas de Conaculta
Avenida Revolución 1877, 6° piso, Col. San Ángel, C.P. 01000, México, D.F.

Teléfonos 56.51.31.99 extensión 103 ó al 12.53.97.69 ó 64

Página electrónica: www.conaculta.gob.mx y www.cdi.gob.mx

Correo electrónico festivalyforomusdanindigena@yahoo.com.mx

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Dirección de Etnología y Antropología Social, invita a las

SESIONES DEL TALLER

ANTROPOLOGÍA MÉDICA. LA CORPORALIDAD HUMANA

27 de Octubre de 11:00 a 15:00 horas

El éxtasis, el trance y la posesión

Maestra Isabel Lagarriga Attias. DEAS-INAH

Mayores informes:

Doctora Carmen Anzures y Bolaños

Dirección de Etnología y Antropología Social

Av. Revolución, esquina Monasterio. Ex convento de El Carmen,

Col. San Ángel. C.P. 01000, México, D. F.

Teléfonos: 5616-2058 y 5616-0797



El Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano invita al:

COLOQUIO INTERNACIONAL

FILOSOFÍA DE LA BIOLOGÍA

La ética naturalizada Estado de la Cuestión
(De Charles Darwin a Konrad Lorenz)

Del 7 al 9 de diciembre en Cancún, Quintana Roo

Temática del Coloquio

Estudios históricos:

El pensamiento naturalista desde la Ilustración • Debates acerca del origen del comportamiento humano • Modelos del comportamiento humano

El desarrollo de la epistemología evolucionista a partir de la obra de Konrad Lorenz:

Altruismo biológico y altruismo cultural • Coevolución genes-cultura
Naturalismo biológico y naturalismo cognitivo

Cuota de inscripción: \$1000.00

Los participantes y asistentes recibirán los materiales del coloquio, constancia de asistencia, una invitación para la cena de honor y la visita a un sitio arqueológico de la cultura maya.

Mayores informes:

Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales

Vicente Lombardo Toledano

Calle Lombardo Toledano 51, colonia Chimalistac, C.P. 01050

Teléfono: 5661-4679 Fax: 5661-1787

Correo electrónico: lombardo@servidor.unam.mx

www.ludusvitalis.org.mx



Panorámica de la Concentradora y tanque de almacenamiento de agua dulce o potable, viendo hacia el noreste. Abajo tanque del ferrocarril de vía angosta de la compañía. Con metal concentrado para ser llevado a la Fundición, 1908, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través del Sistema Nacional de Fototecas (SINAFO), y la Fototeca Nacional invita al

QUINTO ENCUENTRO NACIONAL DE FOTOTECAS.
DIÁLOGOS CONVERGENTES

Del 20 al 23 de Octubre, en la ciudad de Pachuca, Hidalgo.

Mesas de trabajo: el conocimiento técnico y la investigación histórica, la investigación técnica en el rescate de documentos fotográficos

Conferencia magistral: Conservación e investigación por Grant Romer del Programa de conservación fotográfica, George Eastman House

Taller: identificación de procesos Fotográficos

Inscripciones:

La entrada es libre, previa inscripción
www.sinafo.inah.gov.mx

Mayores informes:

Karina López

Teléfono: 01.771.714.36.53 extensión 114

Fax: 01.771.713.19.77

Correo electrónico: enlace.sinafo@inah.gov.mx; sinafo@inah.gov.mx

Fototeca Nacional. Ex convento de San Francisco, casasola s/n, C.P. 42050, Pachuca, Hidalgo.



Carga y descarga de cobre, 1900, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

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

CICLO DE CONFERENCIAS 2004

24 de noviembre del 2004

El peso y el significado de la sociedad antigua en México
Maestro Luis H. Barjau Martínez

Revisión bibliográfica de la arqueología de género
Doctora María de Jesús Rodríguez-Shadow

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

La Universidad Autónoma de Campeche, a través de la Dirección
de Difusión Cultural, invita al

XIV ENCUENTRO INTERNACIONAL

«LOS INVESTIGADORES DE LA CULTURA MAYA»

Homenaje a Pierre Bequeline y Dominique Michelet
Del 9 al 12 de noviembre del 2004 en el centro
de convenciones Campeche XXI

Mesa redonda:

**Las ciudades prehispánicas, patrimonio cultural
de la humanidad**

Mayores informes:

Licenciado Ricardo Encalada Arguez
Dirección de Difusión Cultural

Centro Cultural y Deportivo Universitario-UAC

Av. Agustín Melgar sin número, C.P. 24030 Campeche, Campeche

Correo electrónico: rencalad@mail.uacam.mx

Conmutador: (981) 811.98.00 ext. 58000

Fax: (981) 811.98.00 ext. 58099

Directo: (981) 816.21.64

El Colegio de Michoacán invita al:

XXVI COLOQUIO
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA REGIONALES

Familia y tradición. Herencias tangibles e intangibles
en escenarios cambiantes

Del 27 al 29 de octubre 2004
Auditorio del Colegio de Michoacán

Mayores informes:

Lic. Elena Diego

Jefa del departamento de Difusión Cultural

El Colegio de Michoacán

Martínez de Navarrete 505, Las Fuentes, C.P. 59699,
Zamora, Michoacán

Teléfonos: 01.351.515.71.00 extensión: 1731

Correo electrónico: difusion@colmich.edu.mx



Vista general de la concentradora número 2, 1908, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

DIPLOMADOS, CURSOS, POSGRADOS Y SEMINARIOS

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

**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 llevará a cabo en el auditorio del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

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

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

DIPLOMADO HISTORIA DEL SIGLO XX MEXICANO

Del 14 de octubre del 2004 al 9 de junio del 2005
Jueves de 17:00 a 21:00 horas

Objetivos:

- Aproximarse a la historia más reciente del país, siempre enlazada a procesos largos, donde nuestro presente tiene muchos «pasados vivos».
- Sugerir varias claves de lectura de esta historia, como construcciones de Nación y Estado, de modernidad y de diversas formas de expresión popular, donde la Revolución Mexicana y la modernización iniciada en los años cuarenta siguen acompañando a los fenómenos más recientes de globalización, de afirmación del papel de la mujer y de culturas múltiples, entre otros rasgos.
- Desde estas diversas claves se pretende revisar la bibliografía actualizada, la utilización de diversas fuentes y sugerir posibles nuevos enfoques.

Cupo limitado a 40 alumnos

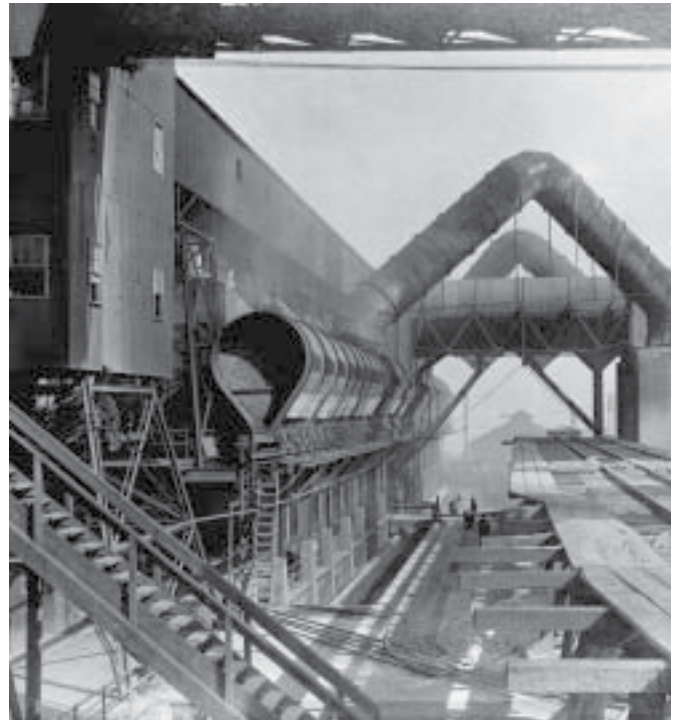
Se extenderá constancia de participación, con 80% de asistencia y evaluación de ensayo final

Cuota de recuperación: \$ 2,500.00

Descuento a personal del INAH y estudiantes del sistema de educación pública

Requisitos: pasantes de licenciatura en Historia o áreas afines

Mayores informes e inscripciones:
Subdirección de Historia Contemporánea, 5487-0700 al 18
Exts. 104 y 107 con María Eugenia García Viramontes
Unidad de Difusión: Ext. 126 con Guadalupe Farías



Piso de carga de metal y combustibles, así como tubería conductora de humo de los hornos de fundición, 1904, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

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

CURSO SUPERIOR CÓDIGES MESOAMERICANOS:

Octubre 7

«Los códices mixtecos II»
Doctor Manuel Hermann Lejarazu

Octubre 14

«Los popolocas y el Códice Borgia»
Maestra Noemí Castillo Tejero

Octubre 21

«Los códices coloniales»
Maestra Perla Valle Pérez

Octubre 28

«El códice Quinatzin»
Doctora Luz María Mohar

Noviembre 4

«La Matrícula de Tributos»
Maestra María Teresa Sepúlveda

Noviembre 11

«Códices jurídicos»
Maestra Perla Valle Pérez

Noviembre 18

«Códice Cozcatzin»
Doctora Ana Rita Valero de García Lascuráin.

Noviembre 25

«Códices Techialoyan del Centro de México»
Doctor Xavier Noguez.

Donativo: \$100.00 por conferencia. En vista de que el cupo es limitado, se duplica apartar su lugar por teléfono.

Coordina: Maestra Perla Valle Pérez.
Torre Latinoamericana Piso 27 Oficina 01.
Eje Central Lázaro Cárdenas 2.
Teléfonos: 5518-1700, 5518-4472 y 5521-2575.
Horario: de 17 a 20 horas.



El Capote, tiro y malacates, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

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 11 de octubre de las 16:00 a las 19:00 horas

Tema a desarrollar:

La identidad futura

Libro analizado: *El Método V; La humanidad de la humanidad; La identidad humana*, de Edgar Morin, 2001.

ANTROPOLOGÍA DE LA MUERTE

Antropólogo Físico José Erik Mendoza Luján
Martes 12 de octubre de 15:30 a 18:30 horas

Tema a desarrollar:

Se realizará una síntesis de las reflexiones trabajadas en las sesiones anteriores; Conceptos de "muerte", "muerte biológica" "muerte psicológica" "muerte social" y "muerte cultural", y se analizará un film referente a la «muerte».

(Este seminario se lleva a cabo en el Restaurante Wings «El Museo», dentro de las instalaciones del Museo Nacional de Antropología: Reforma y Gandhi, s/n, col. Polanco, C.P. 11560, México, D.F.)

ALTERACIONES TAFONÓMICAS EN HUESO

Doctora Carmen María Pijoan Aguadé
Miércoles 13 de octubre de 11:00 a 13.30 horas

Se continuará con la discusión del libro: *Advances in Archaeological Method and Theory. Selections for Students from Volumen 1 through 4*. Editado por Michael B. Schiffer, 1982.

Mayores informes:

PAF Gabriela Trejo Rodríguez
Tel./fax.: 5553-6204 y 5286-1933
correo electrónico: informatica.daf.cnan@inah.gov.mx

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

SEMINARIO PERMANENTE LENGUAS INDÍGENAS

Dirigido a tesis y a investigadores dedicados a estudiar temas relacionados con la gramática de las lenguas indígenas.

Las sesiones de trabajo se llevarán a cabo en la Biblioteca de la Dirección de Lingüística.

Este seminario tiene por objetivo ser un foro de discusión interinstitucional donde se traten temas relacionados con la gramática de las lenguas indígenas.

15 de octubre 2004

Problemas relacionados de morfología verbal en matlazinca

Etna Pascacio. Escuela Nacional de Antropología e Historia

Todas las sesiones de trabajo se llevarán a cabo en la Biblioteca de la Dirección de Lingüística del INAH a las 10:00 a.m.

Mayores informes:

Rosa María Rojas Torres
Teléfono: 5553-0527 y 5553-6266 ext. 240
Correo electrónico: rrojas.dl.cnan@inah.gov.mx

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través del Museo de El Carmen, e ICOM México invitan al

SEMINARIO DE REFLEXIÓN CURADURÍA Y MUSEOS

Coordinación: maestra Ana Méndez
De octubre del 2004 a abril del 2005.
Miércoles de 17:00 a 20:00 horas

Visitas opcionales a Museos los sábados de 10:00 a 13:00 horas

Inscripción: \$900.00

Pago Mensual: \$950.00

Tres meses por adelantado: \$2,650.00

Seminario completo: \$5,652.00

Cuaderno de lectura: \$50.00

Auditorio Fray Andrés de San Miguel

Mayores Informes:

Difusión Cultural

Teléfono: 5616-7477, extensión 104 y 105; 5616-2816, 5616-1177

Servicios Educativos

Teléfono: 5616-6622, extensión 110 y 111

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

Sala de Juntas de la Dirección de Lingüística
en el Museo Nacional de Antropología

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

SEMINARIO PERMANENTE
ICONOGRAFÍA. CURSO SUPERIOR 2004

5 de octubre de 10:00 a 11:30 horas

Representación gráfica del avance español sobre la tierra

Emma Pérez Rocha

12:00 a 13:30 horas

Imágenes del indígena. Siglos XVI al XIX

Alma Lilia Roura

13:30 a 14:30 horas

Reunión de socios

Mayores informes:

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



Concentradora, mesas de hule, 1910, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

La Dirección de Difusión Cultural de la Universidad de la Ciudad de México, la Coordinación de Intercambio Académico del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y la Dirección General de Equidad y Desarrollo Social invitan al

SEMINARIO PERMANENTE

Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad

12 de octubre 2004 a las 17:00 horas

Ponente: Dra. Alicia Castellanos

Tema:

Discriminación a los indígenas en las ciudades mexicanas

Sede:

CIESAS. Juárez 87, Tlalpan, D.F.

Informes e inscripciones
Héctor Santaella Barrera
Teléfono: 5341-7694

Correo electrónico: dapied@df.gob.mx

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Dirección de Etnología y Antropología Social, y la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones invitan al

SEMINARIO

EL HOMBRE Y LO SAGRADO

VIII 1997-2004 Comunicación con lo Sobrenatural

6 de octubre a las 19:00 horas

La comunicación, lo divino en la Biblia

Eva Uchmany

13 de octubre a las 19:00 horas

Tlamahquetl y su mediación con lo sagrado, en la montaña de Guerrero

Samuel Villela Flores

20 de octubre a las 19:00 horas

La comunicación con lo sagrado a través del sueño y del éxtasis

Mercedes de la Garza

27 de octubre a las 19:00 horas

El género de la revelación. Análisis del Apocalipsis de Adán.

Roberto Sánchez Valencia

Informes e Inscripciones

Centro Cultural Isidro Fabela

Plaza de San Jacinto 5, San Ángel

Entrada libre a las conferencias

Se dará constancia de participación con 80% de asistencia,

cuota de recuperación \$300.00

Teléfonos: 5616-2058 y 5616-0797

Correo electrónico: elhombreylosagrado@hotmail.com

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Coordinación Nacional de Antropología, invita a las sesiones de sus

SEMINARIOS PERMANENTES

ESTUDIOS SOBRE GUERRERO

con el tema

Agua, sociedad y cultura en Guerrero

Novena sesión 5 de octubre

Los indios de Guerrero, custodios de su propia historia

Alfredo Ramírez

Paleoecología de un sector de la Costa de Guerrero

Lauro González

ETNOGRAFÍA MEXICANA

con el tema

La migración indígena. Causas y efectos en la cultura, en la economía y en la población

(Este seminario forma parte de las actividades del proyecto:

Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio).

1º de octubre 2004 de 11:00 a 14:00 horas

Movilidad territorial en comunidades mayas de la península de Yucatán

Maestra Ella Fanny Quintal A.

Migración y cultura

Doctora Lourdes Arizpe

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

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Coordinación Nacional de Antropología y con el apoyo de la Coordinación Nacional de Recursos Humanos, convoca al

CURSO
GESTIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL
Segunda promoción

Del 19 al 27 de noviembre 2004
De lunes a sábado de 9:30 a 13:30 horas

Instructor: Dr. Josep Ballart Hernández • Universidad de Barcelona

PROGRAMA:

- I. Aspectos teóricos del patrimonio
- II. Las organizaciones y la gestión patrimonial
- III. Conservación y gestión de colecciones
- IV. Patrimonio cultural y público

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 INAH cubre en su totalidad el costo del Curso

Requisitos: Ser investigador del INAH de cualquiera de las áreas de investigación, difusión y conservación.

Llenar el formato de registro anexando la documentación que acredite el grado académico, dos fotografías tamaño infantil, fotocopia de credencial del INAH y último talón de pago

Informes e inscripciones: Periodo único de inscripción: del 11 al 22 de octubre, 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. • Teléfonos: 5525-3376 directo ó 5207-4787 y 5511-1112 ext. 16 y 24 y 5208-3368 tel. y fax. • Correo electrónico: capacitacion2@yahoo.com

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

SESIONES DEL PROYECTO
SALUD ENFERMEDAD DE LA PREHISTORIA
AL SIGLO XXI

27 de octubre a las 11:00 horas
Los esqueletos rituales de Templo Mayor
Leonardo López, Museo de Templo Mayor-INAH

La atención de la salud en el convento de Jesús María
Nuria Salazar Simarro

Mayores informes:
Allende 172, centro de Tlalpan, México, D.F.
Teléfono: 5487 0700

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

CURSO
PALEOGRAFÍA

Lo impartirá la maestra Isabel González, los viernes del 1 de octubre del 2004 al 18 de marzo del 2005, de 11:00 a 13:00 horas
Cuota de recuperación \$300.00 mensuales

Mayores informes
Teléfonos: 5487-0700 al 16 Ext. 126

ACTIVIDADES CULTURALES

El Instituto Mexicano de la Juventud invita al

CICLO DE CINE
Indígenas, Pueblos vivos

1º de octubre

Tarahumara (Cada vez más lejos) México, 1964
Director: Luis Alcoriza. Duración: 120 minutos

Sinopsis: Visión muy particular de su realizador sobre usos y costumbres de los tarahumaras de la Sierra de Chihuahua, a través del personaje de un antropólogo, interpretado por Ignacio López Tarso.

8 de octubre

Raíces. México, 1953
Director: Benito Alazraki. Duración: 103 minutos

Sinopsis: Película independiente, basada en tres cuentos indígenas que ganó en el festival de Cannes un premio de la Fipresci.

15 de octubre

Tres cuentos indígenas; Aguas con el botas, Santo golpe y Raramuri pies ligeros

22 de octubre

Balum Canan. México, 1976
Director: Benito Alazraki. Duración 117 minutos

Sinopsis: Una joven se aferra a sus tradiciones después de la reforma agraria, lo que provoca una tragedia familiar.

29 de octubre

Cascabel. México, 1977
Director: Raúl Araiza. Duración: 110 minutos

Sinopsis: Un joven director de cine cuestiona la función social de este medio al hacer un documental de la tribu lacandona.

Auditorio «José Muñoz Cota» Serapio Rendón 76, colonia San Rafael,
C.P. 06470, México, D.F. (cerca del metro San Cosme)
Teléfono: 1500-1300 extensión 1423

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través del Museo de El Carmen, invita a las siguientes actividades

CONCIERTO DE PIANO
Música mexicana y española

Maestro Ricardo Ayala
Domingo 17 de Octubre, 12:00 horas
Donativo \$80.00
Auditorio Fray Andrés de San Miguel

ENSAMBLE CORAL INARCIS.
El encanto sonoro de la muerte

Coordinación y dirección: maestro Francisco Grijalva Vega
Domingo 24 de octubre a las 12:00 horas
Donativo: \$120.00 (con 50% de descuento a estudiantes y personas de la tercera edad)
Auditorio Fray Andrés de San Miguel

TALLER

«Dibujo, pintura, grabado, collage y modelado»

Maestro Raúl Gerardo Hernández Vázquez
Cinco módulos de cuatro sesiones cada uno
Niños de 8 a 12 años
Inicio 2 octubre
Curso sabatino de 11:00 a 13:00 horas
Donativo por módulo \$500.00
Sala de literatura

Mayores Informes:
Difusión Cultural

Teléfono: 5616-7477, extensiones 104 y 105; 5616-2816, 5616-1177

Servicios Educativos

Teléfono: 5616-6622, extensiones 110 y 111

Jocosa y Jacarandosa viene la muerte
Ven y Aprende

Elabora una calavera y participa en la ofrenda del Museo
16-17, 23-24, 30-31 Octubre

Horario: 10:00 a 13:00 horas
Costo: \$150.00 pesos. 50% de descuento para los trabajadores del INAH.
Lugar: Vestíbulo de salida del Museo.
Informes e inscripciones: 52-41-31-44 de 10:00 a 14:00 de martes a viernes o sábados y domingos en el Vestíbulo de entrada del Museo.

CONACULTA INAH

EXPOSICIONES

ARTE INDÍGENA. UNA PUERTA A LA DIVERSIDAD DE MÉXICO
Ana Lucía Molina

En el marco del Día Internacional de los pueblos indígenas, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas presentan la exposición *Arte Indígena. Una puerta a la diversidad de México* que se presenta en la Quinta Margarita del Museo Nacional de Culturas Populares del 12 de agosto al 17 de octubre del 2004, la cual muestra una diversidad de obras maestras que han surgido de los actos más rutinarios de la vida cotidiana de los pueblos indígenas. Invitamos al público a reconocer en ellas a los pueblos indígenas mediante un universo posible de sensaciones visuales, formas, texturas y colores que conviven armónicamente con complejas técnicas de elaboración y con esa contribución plástica personal que transforma cada objeto en una pieza única e irreplicable. Sea ésta, pues, una puerta al vasto mundo del arte indígena.

Su expresión sintetiza el alma de un pueblo, los gustos, los ideales, las realizaciones y la imaginación, para compartir plácidamente con los dioses festejando la vida y la muerte.

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

LUX LIBERA CARNI.
GRABADOS DEL MAESTRO FRANCISCO QUINTANAR

Esta exposición permanecerá hasta el 31 de octubre
Sala de Exposiciones Temporales-Casa del Acueducto

Mayores Informes:

Difusión Cultural

Teléfono: 5616-7477, extensión 104 y 105;
5616-2816 y 5616-1177

Servicios Educativos

Teléfono: 5616-6622, extensión 110 y 111.

PREMIOS Y OTRAS CONVOCATORIAS

CONVOCATORIA DE INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA BÁSICA • SEP-CONACYT 2004

Fondo Sectorial de Investigación para la Educación

La Secretaría de Educación Pública (SEP) y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), con fundamento en lo dispuesto en la Ley de Ciencia y Tecnología y en el marco del Programa Nacional de Educación 2001-2006 y del Programa Especial de Ciencia y Tecnología 2001-2006

Convocan:

A las instituciones de educación superior y centros de investigación que se encuentren inscritos en el Registro Nacional de Instituciones y Empresas Científicas y Tecnológicas (RENIECYT), a presentar propuestas de investigación científica básica, de conformidad con los términos de referencia de ésta convocatoria, para la que se ha acordado destinar un monto de hasta \$600,000,000.00 (seiscientos millones de pesos).

Las propuestas de investigación científica básica podrán presentarse en alguna de las siguientes áreas:

- Físico-Matemáticas y Ciencias de la Tierra
- Biología y Química
- Medicina y Ciencias de la Salud
- Humanidades y Ciencias de la Conducta
- Ciencias Sociales y Economía
- Biotecnología y Ciencias Agropecuarias
- Ciencias de la Ingeniería
- Investigación Multidisciplinaria

Deberán ser presentadas exclusivamente en una de las siguientes modalidades:

1. Apoyo a iniciativas presentadas por redes de cuerpos académicos y/o grupos de investigación.
2. Apoyo a iniciativas de colaboración entre un cuerpo académico o grupo de investigación consolidados y otro(s) en consolidación.
3. Apoyo a iniciativas presentadas por un cuerpo académico o un grupo de investigación.
4. Apoyo a iniciativas de profesores-investigadores consolidados.
5. Apoyo a iniciativas de profesores-investigadores jóvenes.
6. Apoyo complementario para gastos de operación.

Las propuestas deberán ajustarse a las siguientes bases:

1. Las propuestas deberán

- 1.1 Ser presentadas por las instituciones de educación superior y centros de investigación que se encuentren inscritos en el RENIECYT.
- 1.2 Ser elaboradas de acuerdo con los Términos de Referencia de esta convocatoria y presentadas en el formato correspondiente. Las propuestas se recibirán hasta el 16 de noviembre del 2004.
- 1.3 Especificar un responsable técnico, un responsable administrativo por propuesta y el representante legal de la institución. El responsable técnico deberá tener el grado de doctor o equivalente, y realizar equilibradamente actividades de investigación, de docencia, de tutoría de estudiantes (incluye dirección de tesis) y de gestión académica.
- 1.4 Especificar las etapas de desarrollo de la propuesta, indicando los antecedentes del tema, el enfoque racional y experimental de cada meta, los resultados esperados al término de cada etapa, los beneficios esperados, los recursos requeridos y la infraestructura con la que se cuenta.
- 1.5 Acompañarse de una carta oficial de postulación suscrita por el representante legal de la institución participante, de conformidad con lo establecido en el punto 7 de los Términos.

2. Financiamiento, monto del apoyo y duración del proyecto.

- 2.1 Cada propuesta deberá indicar las actividades y el monto de recursos requeridos, complementarios a los de la institución, para cada etapa del proyecto.
- 2.2 Se apoyarán únicamente los gastos y las inversiones indispensables para el proyecto.
- 2.3 En el otorgamiento de recursos, no se permitirá que existan duplicidades con otros programas de la SEP o del Conacyt.

3. Proceso de evaluación

- 3.1 Las propuestas serán sometidas a un proceso de evaluación de la calidad científico-académica donde se considerarán los siguientes criterios fundamentales:



a. La calidad científica y la viabilidad técnica, considerando la congruencia entre los objetivos, la metodología, la infraestructura disponible, los recursos solicitados y las metas planteadas.

b. La formación de Maestros en Ciencias y Doctores en Ciencias, que deberán estar inscritos en programas registrados en el Padrón Nacional de Posgrado (PNP) SEP-CONACYT o en el marco del Programa Integral de Fortalecimiento al Posgrado (PIFOP) SEP – CONACYT.

c. La trayectoria científica del responsable técnico y del cuerpo académico o grupo de investigación participante.

d. El Impacto y los beneficios en: la generación del conocimiento científico, la formación de doctores y maestros en ciencias, la consolidación de cuerpos académicos o de grupos de investigación científica, la difusión y divulgación del conocimiento científico generado.

e. El tiempo y el costo de realización.

3.2 Previo al ejercicio de evaluación de la calidad científico-académica, la Comisión de Evaluación de Ciencia Básica del Fondo, con el apoyo de los Comités de Expertos, analizará el grado de cumplimiento con lo establecido en estas Bases y en los Términos de Referencia de la presente Convocatoria.

3.3 En Igualdad de condiciones, se dará preferencia a las propuestas presentadas por grupos de investigación; en redes, dos grupos y un grupo.

4. Aprobación de proyectos y ministración de recursos:

4.1 Con base en el resultado de la evaluación científico-académica, la Comisión de Evaluación de Ciencia Básica hará la recomendación correspondiente al Comité Técnico y de Administración del Fondo, órgano responsable de la aprobación de las propuestas, así como de la autorización de recursos.

4.2 La entrega de los recursos a los proyectos que resulten seleccionados para ser financiados por el Fondo se formalizará mediante la suscripción de Convenios Específicos de Asignación de Recursos.

4.3 La ministración de recursos se hará por etapas (según calendarización).

5. Seguimiento de proyectos y evaluación de resultados

5.1 Con el apoyo de evaluadores acreditados, la Comisión de Evaluación de Ciencia Básica dará seguimiento a los proyectos en cada una de sus etapas anuales, así como a los resultados y los beneficios finales obtenidos, los cuales servirán como base para el otorgamiento de apoyos posteriores.

5.2 Los responsables técnicos de los proyectos deberán emitir un informe final de los resultados obtenidos. Con base en estos informes, se publicarán los avances y logros alcanzados por el Fondo, como parte del compromiso de rendición de cuentas del Gobierno Federal.

6. Confidencialidad y propiedad intelectual

6.1 La información recibida será manejada con los criterios y prácticas establecidos por el Comité Técnico del Fondo que aseguran su correcto manejo y confidencialidad.

6.2 La propiedad intelectual de los resultados del proyecto será de las instituciones beneficiadas por el Fondo, lo cual quedará establecido en los convenios específicos que se establezcan.

7. Restricciones

7.1 El personal administrativo adscrito a la SEP o al Consejo no podrá ser beneficiario.

7.2 No podrán solicitar apoyo al Fondo los miembros de su Comité Técnico y de Administración.

7.3 Un Responsable Técnico no puede presentarse como titular de más de una propuesta.

7.4 Un responsable Técnico no puede presentarse como titular de una propuesta, si cuenta con un proyecto apoyado vigente, en el marco de las Convocatorias de Investigación Científica Básica.

8. Situaciones no previstas y publicación de propuestas aprobadas

8.1 Las cuestiones no previstas en esta Convocatoria serán resueltas por el Comité Técnico y de Administración del Fondo.

8.2 La relación de propuestas aprobadas por el Comité Técnico y de Administración del Fondo será publicada en el mes de abril en las páginas electrónicas de la SEP y del Conacyt, y anunciada en un periódico de circulación nacional.

9. Mayor información

9.1 Los interesados podrán ampliar la información consultando esta Convocatoria, disponible en las páginas electrónicas de la SEP y del Conacyt.

9.2 Podrán consultar la estructura de propuestas de Investigación anteriores.

9.3 Para aclaraciones y soporte técnico, favor de recurrir a la dirección: cienciabasica@conacyt.mx.



XIII PREMIO NACIONAL DE PERIODISMO CULTURAL FERNANDO BENÍTEZ

Creado en 1992 a petición expresa de un grupo de periodistas culturales el Premio Fernando Benítez será otorgado como cada año, a los periodistas que deseen participar en los géneros de reportaje en radio, prensa escrita y fotografía. El premio se entregará en el marco de la Feria Internacional del Libro 2004, que se realizará del 27 de noviembre al 5 de diciembre en las instalaciones de Expo Guadalajara. Pueden participar todos los periodistas en activo que trabajen en el territorio nacional.

Para consultar las bases y solicitar más información, por favor dirigirse a la página web del Centro de la Imagen: <http://www.conaculta.gob.mx/cimagen> o a la página de la FIL: www.fil.com.mx

Mayores informes:
Centro de la imagen
Plaza de la Ciudadela 2
Centro Histórico, México, D.F.
Teléfono: 91 72 47 24 al 29
www.conaculta.gob.mx/cimagen

Graphen, Revista de Historiografía, la Facultad de Historia de la Universidad Veracruzana y el Centro INAH Veracruz invitan a los investigadores interesados a presentar trabajos en el

PRIMER SEMINARIO DE HISTORIOGRAFÍA MEXICANA DE XALAPA

2 y 3 de diciembre del 2004

El eje rector de la reflexión para este primer seminario será:
¿Cómo pensar, escribir la Conquista de México hoy?

Si todo parece haberse dicho sobre ese instante fundador de la historia nacional, ¿por qué remeter hoy, una vez más, sobre el telar de Clío el problema de la Conquista?

A los que duden que se pueda añadir algo a ese guión bien conocido de la Conquista de México, responderíamos que la investigación historiográfica actual ha mostrado que es justamente detrás de las cosas bien sabidas, consagradas por un largo uso, infinitamente repetidas, donde se esconden esas zonas de sombras y nudos historiográficos cuyo reconocimiento y análisis permiten abrir nuevos senderos de investigación.

El objetivo de este primer seminario será, por lo tanto, esbozar nuevas miradas sobre esos momentos fundamentales del relato histórico nacional, lo que permitirá desenmarañar los dispositivos retóricos arcaicos que los sostienen y tienen poco que ver con la manera contemporánea de pensar y construir la historia. En una palabra, queremos manifestar y compartir nuestro malestar frente al relato dominante sobre la Conquista de México.

Así, para agilizar los trabajos del seminario, proponemos que las ponencias consideren: cómo construir un relato sobre la Conquista de México olvidando las seguridades transparentes que nos ofrecen de manera tan seductora pero también tan engañosa, la epopeya salvífica del padre Sahagún en el libro XII de su *ópera máxima*, así como la «verdad» romanesca del relato de Bernal Díaz y las fabulaciones cortesianas que por necesarias y eficaces que fueron en su tiempo no nos satisfacen hoy.

El objetivo del seminario es un acercamiento a una práctica colectiva de «deconstrucción» del discurso compartido sobre la Conquista, se espera que en ese ejercicio empiecen a aparecer nuevos derroteros de investigación.

Porque creemos que al poner bajo sospecha a estos tres textos ejemplares que han sido desde hace siglos la base de los discursos contruidos sobre La Conquista de México, estaríamos obligándonos a empezar a repensar la Conquista.

Para su participación contactar al Dr. Guy Rozat rozat@gorsa.net.mx y a la Dra. Julieta Arcos Chigo, directora de la Facultad de Historia chigo1000@yahoo.com.mx



Chutes o depósitos para metal de la Mina Luz, Cananea y La América, 1908, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

El centro de la imagen invita a participar en

PREMIO DE FOTOGRAFÍA EXPERIMENTAL PARA JÓVENES. CARLOS JURADO

Si te interesa la fotografía como medio de expresión, tienes entre 12 y 18 años y vives en México, en el marco de la celebración de la primera fotografía en color, te invitamos a que participes, a la manera del Maestro Carlos Jurado, hacer que la imagen sea vulnerada, transformada, recreada, a través de cualquier medio. Primero técnicamente: el collage, la computadora, el uso de cámaras alternativas (estenopeicas o de cartón), entre otros. Para lograr, segundo, imágenes con historias, que recreen lo que vives y lo que imagines, que cuenten cual es tu realidad como joven y tu circunstancia en el mundo que nos rodea.

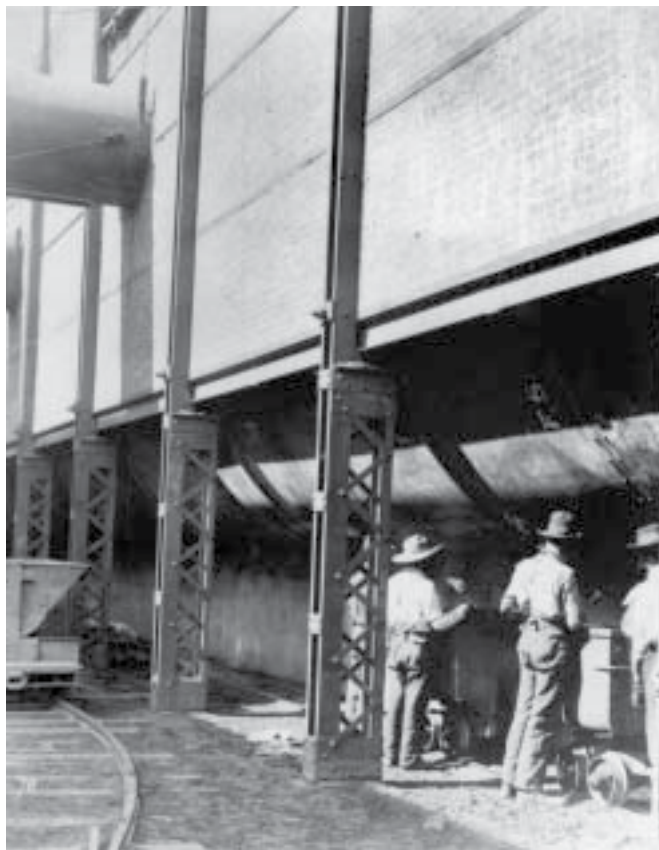
Para consultar las bases y solicitar más información, dirigirse a la página web del Centro de la Imagen: <http://www.conaculta.gob.mx/cimagen>

CONCURSO CUARTOSCURO 2004

Con el objetivo de promover y estimular la producción de la fotografía en nuestro país, convocamos a estudiantes y aficionados a participar en el Concurso Nacional de Fotografía Cuartoscuro 2004 cuyo tema es

La Virgen de Guadalupe

Para solicitar más información sobre esta convocatoria, así como las bases, puede escribir al correo electrónico bringas@cuartoscuro.com o bien en la página de Cuartoscuro: www.cuartoscuro.com



Patio de la Fundición, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

ANTROPOLOGÍA EN INTERNET

www.docip.org/espagnol/bienveni.html

El Centro de Documentación, Investigación e Información de los Pueblos Indígenas (doCip) es una ONG Suiza que establece un lazo entre los Pueblos Indígenas y las Naciones Unidas. Es una organización sin fines de lucro creada a pedido de los representantes indígenas en 1978.

El principio fundamental del doCip es el respeto de la libre determinación de los Pueblos Indígenas: doCip interviene solamente a pedido de los representantes indígenas y les facilita un apoyo técnico.

El doCip está compuesto por un comité ejecutivo y un equipo de colaboradores. La mayoría son voluntarios de diversos orígenes culturales (lenguas de trabajo: castellano, inglés, francés, portugués y, cuando es posible, ruso).



Carnaval 1919, El Ronquillo, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

www.iadb.org

La Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario (IND) del Banco Interamericano de Desarrollo se dedica a temas relacionados con la reducción de la pobreza y la equidad social, en cuanto a su efecto sobre las poblaciones indígenas. Otras áreas que aborda son la consulta y participación comunitarias, el reasentamiento involuntario y temas de viabilidad sociocultural en general. IND desempeña un papel activo en la integración de estos asuntos al mandato general del Banco. El enfoque al tema de pueblos indígenas tiene tres componentes. Consiste en facilitar el acceso de las poblaciones indígenas a las operaciones del Banco en los sectores social, productivo y ambiental, seleccionar proyectos innovadores para abordar las reivindicaciones y necesidades específicas de las poblaciones indígenas y mejorar las prácticas actuales para evitar, mitigar o compensar los impactos de proyectos de desarrollo dirigidos a otros grupos de la población. La premisa fundamental de las actividades de IND es que el desarrollo socioeconómico sostenible está vinculado con el fortalecimiento de la identidad cultural de las poblaciones indígenas y su mayor participación en la sociedad civil.

www.nativenetworks.si.edu

El sitio Redes Indígenas ofrece información sobre nuevas producciones, creadores de medios de comunicación, aspectos recientes de especial interés y destacados logros en este campo. También dispone de un fichero de noticias que sirve como «espacio comunitario» para posibilitar la interacción y el diálogo. Se encuentra en idioma español e inglés.

PROYECTOS INAH



18 *Xí'óí; los verdaderos hombres* • *27* El ordenamiento territorial de El Tajín • *34* La condición femenina en el clásico maya • *39* Consideraciones sobre neochamanismo • *46* De maíz, langostas y *rice and beans* • *50* Las mujeres zapotecas como sanadoras tradicionales, en la Ciudad de México • *55* La saga de los antropólogos forenses guatemaltecos • *59* Una sala de la alimentación en el Museo Nacional de Antropología e Historia



(foto superior) Taller mecánico, fundición de Hierro y Taller Eléctrico de la compañía Minera, 1904, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.
(foto inferior) Almacén general de la compañía minera teniendo como fondo al norte la Fundición, Casa de Fuerza, enfriadores y tubería para el humo de los calderos, 1908, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

Xi'ói; los verdaderos hombres'

Antropólogo Diego Prieto Hernández
diegoprietoh@yahoo.com

Antropólogo Alejandro Vázquez Estrada
alex73286@yahoo.com
CENTRO INAH - QUERÉTARO

«Tú que vas con tu gente, dile a los de razón que vengan a vernos, a conocer a estos indios, que vengan a conocer a los pames, que ya no somos demonios, ya no tenemos cola ni cuernos» (Petra Montero Durán, *Las Nuevas Flores*; 2002)



Casa habitación del gerente general de la compañía minera The Cananea Consolidated Koper Co. S.A., propietaria de las minas, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

En los últimos años, los diferentes grupos étnicos que configuran la geografía cultural de México se han ido haciendo cada vez más visibles en el imaginario de la sociedad mestiza mayoritaria. Desde 1994, con el alzamiento zapatista en Chiapas, los pueblos originarios de México han irrumpido en el escenario nacional, de modo tal que constituyen una presencia ineludible que exige su lugar en el horizonte y el proyecto del país. Hoy es evidente para muchos la necesidad de redefinir la relación de la sociedad y del Estado con los pueblos indígenas en su diversidad,

lo que implica discutir el futuro de la transición política que vive México, en lo que se refiere a la construcción de una nación plural, el respeto de los derechos culturales de las minorías étnicas, la adecuada articulación entre la democracia ciudadana y las tradiciones y lealtades comunitarias, y la difícil búsqueda de una sociedad más justa e igualitaria, capaz de superar las enormes desigualdades que mantienen en la pobreza y la desventaja social a más de la mitad de los mexicanos y a la inmensa mayoría de nuestros compatriotas indígenas.

En diferentes lugares del país, los indios se han hecho escuchar, de manera que a estas alturas para muchos resulta familiar oír hablar de *mixes*, *mixtecos*, *tzeltales*, *tzotziles*, *tojolabales*, *chinantecos* o *tononacas*. Ahora mismo no resulta demasiado extraño escuchar información que hable sobre los *raramuris*, los *tenek*, los *nahuas*, los *purépechas*, o los *ñãñho*.² Sin embargo, en diversos ámbitos de nuestra sociedad encontramos todavía sectores en los que prevalece la ignorancia sobre la situación que viven los pueblos y comunidades indígenas de nuestro país, cuando no el menosprecio, la condescendencia paternalista, el recelo e incluso la discriminación racista hacia dichos pueblos y personas, a los que despectivamente se les llama «indios».³

Al estar México por cumplir 200 años como país independiente, la situación de la gran mayoría de la población autóctona es de miseria, marginación, desventaja y carencia de oportunidades. La lógica de la sociedad mestiza dominante tiende a excluir y relegar a los pueblos indígenas de la definición de las grandes políticas nacionales y de los beneficios que genera el crecimiento económico y la modernización.

En el caso de los pueblos *xi'ói*, o *pames*,⁴ se trata de uno de los grupos etnolingüísticos poco conocidos en nuestro país. En el año 2000, el Censo registró 8 mil 312 personas de cinco años y más hablantes de pame, pero si consideramos la población menor de cinco años y de manera más amplia a los individuos que siguen articuladas con núcleos familiares

identificados como pames o *xí'óí*, aunque no hablen la lengua, estaríamos hablando de más de 10 mil y hasta 15 mil.⁵ La gran mayoría de la población *xí'óí* se localiza en el estado de San Luis Potosí, y se distribuye fundamentalmente en cuatro núcleos microregionales: Ciudad del Maíz, Alaquines, la Palma y Santa María Acapulco.⁶ En este último núcleo se incluyen también los pames de la región de Tancoyol, en el estado de Querétaro, ya que los pames de esta zona migraron hace algunos años desde Santa María Acapulco a la Sierra Gorda de Querétaro y mantienen vínculos familiares, rituales y culturales con los pames de allá.

En este trabajo hablaremos específicamente de la cultura de los *xí'óí* de la Sierra Gorda. La información etnográfica que proporcionamos está sustentada en el trabajo de campo realizado por Alejandro Vázquez durante el 2002 en las comunidades de Las Flores, Las Nuevas Flores, San Antonio Tancoyol, El Rincón y Ojo de Agua.

Con estas líneas pretendemos mostrar, en trazos muy generales, la vida y los pensamientos de los pames de Querétaro platicados por los propios habitantes, desde sus creencias y cosmovisión, hasta sus leyendas y costumbres, con el interés de mostrar la riqueza cultural de este pueblo que vive en la lejanía de la Sierra Gorda, que hace música con el cantar del río Santa María, y que vive y muere al ritmo del mitote y el minuete, de la palma y el chamal.

Por último, quisiéramos dedicar este texto a nuestra querida colega Heidi Chemin Bässler, esforzada y entusiasta antropóloga, que ha dedicado su espacio y su tiempo al conocimiento de sus amigos los pames, o *xí'óí*, de San Luis Potosí y Querétaro. Dedicamos también este trabajo a doña Petra Montero Durán, vecina de las Nuevas Flores, Tancoyol, por las historias y relatos mágicos e interminables que nos compartió y que nos hicieron conocer un poco de la sensibilidad y la vida de los *xí'óí*

Desde aquellos tiempos

De acuerdo con la secuencia histórica que propone Dominique Chemin para los pames, desde hace alrededor de 2,500 años a.C., un grupo otomiano antecesor de los actuales pames del norte tenía presencia en la Sierra Gorda. A partir de aquellos años, el proceso de mesoamericanización de los distintos grupos étnicos del país provocó un

alejamiento entre los grupos pames, originado hacia 1,500 a.C., lo que generó una separación entre los pames del sur, que avanzaron más hacia un modelo sedentario, y los del norte, que sin prescindir de la agricultura se mantenían con una economía basada en la recolección y la caza, complementaron su dieta mediante el cultivo del maíz y de otras plantas.

En esta perspectiva, podríamos hablar de una heterogeneidad entre los pames prehispánicos, debido a su interacción con las culturas chichimecas y mesoamericanas que habitaban esta región del centro norte del México antiguo. Antes de la llegada de los españoles a estos territorios, los pames del norte compartían muchos rasgos de los grupos que, los nahuas primero y

españoles y sus aliados indios. Algunos años atrás, el descubrimiento de las minas de plata de Zacatecas trajo consigo el establecimiento del llamado 'Camino de la Plata', que ligó a la Ciudad de México con Zacatecas, pasando por diversas poblaciones sujetas a la corona de España, como Querétaro, atravesando el vasto territorio de las tribus nómadas o seminómadas distribuidas al norte de los antiguos dominios mexicas y que fue conocido como la 'Gran Chichimeca', lo que provocó descontento entre las tribus, que decidieron aliarse para resistir al invasor y defender sus territorios.

La bravura y la destreza para el combate que demostraron los insumisos chichimecas determinó la prolongación del conflicto hasta 1591, cuando al ver que los indios



©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

después los españoles, llamaban genéricamente *chichimecas*,⁷ quienes se caracterizaban por un estilo de vida nómada o seminómada, con una gran capacidad de sobrevivencia en condiciones adversas y un espíritu indomable y bravío para el combate.

Después de la caída de México Tenochtitlan a manos de los conquistadores españoles, los pueblos chichimecas opusieron una resistencia tenaz y denodada a la conquista y al sometimiento. Fue así que en 1550 estalló la llamada 'Guerra Chichimeca', en contra de los

no cesaban de sublevarse, el Virrey decidió suscribir unas 'capitulaciones' y reconocer derechos territoriales a los chichimecas, a cambio de pactar la paz.

A partir de entonces comenzó un largo proceso de desplazamiento, asimilación, mestizaje y reducción en misiones de una gran parte de los pames y jonaces que habitaban el antiguo territorio queretano. Aquellos que no aceptaron congregarse y someterse al mandato de la Corona, se reagruparon en la Sierra Gorda, lugar donde gracias

a su capacidad guerrera y a su profundo conocimiento de la naturaleza, lograron resistir hasta mediados del siglo XVIII. Fue entonces cuando el Conde José de Escandón, a quien por su crueldad se le llegó a conocer como el «exterminador de los indios pames», decide emprender una campaña de cerco, despojo y aniquilamiento, destinada a acabar con el «manchón de gentilidad» que según sus propias palabras subsistía en la Sierra Gorda, con el fin de facilitar la ocupación de la tierra por los ganaderos y hacendados en ascenso.⁸

Esta política de sometimiento y exterminio de los indios rebeldes tendría su punto culminante en 1748, en la sangrienta batalla del Cerro de la Media Luna, lugar al que mediante engaños fueron conducidos los jefes

quienes en la perspectiva de restañar las heridas abiertas por Escandón y sus soldados desarrollaron un intenso trabajo misional entre la población indígena, que dio lugar a las hermosas misiones de Jalpan, Concá, Landa, Tancoyol y Tilaco.

Exterminados gran parte de los indios pames y jonaces que ocupaban el territorio de la Sierra Gorda, y vencida la resistencia de quienes sobrevivieron «*La penetración de los agricultores es reemplazada por la intrusión de los ganaderos y de los mineros [...] el agricultor otomí o pame ya no es el auxiliar, sino el 'Indito' despreciado, en cuanto al nómada, se le suprime simplemente*».¹⁰

Los pames en la historia mexicana

La expansión de las haciendas, a costa del despojo de las comunidades

indígenas y campesinos a la guerra de Independencia que se desarrolló en la segunda década del siglo XIX. Muchos pueblos se levantaron con la expectativa de contener y revertir las ambiciones expansionistas y los crecientes atropellos de los dueños de las haciendas.

Pero, lejos de disminuir el acoso y la reducción de los núcleos indígenas que subsistían en la Sierra Gorda, la independencia de México significó la introducción de una serie de medidas jurídico políticas que buscaban la desaparición de los indios como grupos étnicos diferenciados y la pérdida de espacios de autonomía y de control territorial que conservaron durante el periodo colonial.

Como sabemos, la medida más agresiva y demoledora contra las comunidades indígenas fue la determinación de los liberales de mediados del siglo XIX de suprimir la propiedad colectiva de los pueblos, mediante la aplicación de las leyes de Reforma referidas a la desamortización de los bienes de las corporaciones. Se trataba sin duda de un golpe al corazón mismo de la vida comunitaria, constituido por la propiedad común sobre la tierra, en la idea de convertir a los indios en individuos emprendedores, dentro del esquema del liberalismo occidental moderno, libres de ataduras con la tierra, el pueblo o la tradición.

En el caso de Querétaro, donde de por sí prevalecía una oligarquía preponderantemente conservadora y clerical, la respuesta de los pueblos indígenas no se hizo esperar, en particular en la Sierra Gorda, donde se verificaron diversos levantamientos en defensa de las tierras de las comunidades, y se observó un alineamiento de la mayor parte de los grupos indígenas con el bando conservador. No fue casual entonces que Tomás Mejía, vinculado con la resistencia indígena en la Sierra Gorda, se haya sumado a las filas conservadoras y haya participado en la defensa del Imperio de Maximiliano.

No es extraño entonces que la Sierra Gorda haya sido en el siglo XIX un área de gran conflictividad política y social.

En el marco de una oligarquía de hacendados que se fue integrando a lo largo del siglo XIX, se ubican, además de los conflictos de límites, las rebeliones agrarias y la confrontación con la Iglesia a raíz de la aplicación de las leyes de Reforma. En la Sierra Gorda sobresalen las rebeliones campesinas, con profundo contenido



Casa de Bandas de la Fundación, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

chichimecas y donde tuvo lugar una masacre en la que muchos indios murieron, algunos se suicidaron y otros fueron hechos prisioneros, junto con los frailes que salieron en su defensa y llevados a Querétaro, donde algunos perecieron a causa de las enfermedades epidémicas.⁹

Unos años más tarde, ya transferidas las antiguas misiones agustinas de la Sierra Gorda a los franciscanos, llegarán a la región los misioneros del Colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro, encabezados por Fray Junípero Serra,

indígenas, tuvo como respuesta la resistencia de las comunidades. Las querellas por los límites territoriales entre pueblos y haciendas fueron permanentes, tanto aquellas que se ventilaban a través de pleitos legales, como las que se tradujeron en enfrentamientos violentos entre pueblos y hacendados, quienes en muchos casos mantenían guardias propias para aplacar a los descontentos y vigilar sus extensos territorios.¹¹

Esta circunstancia favoreció la incorporación de contingentes

*de reivindicación social, de 1848 y '49 encabezadas respectivamente por Tomás Mejía y Eleuterio Quiroz. Estos movimientos armados fueron probablemente incentivo de otros que quebrantaron la paz social en el centro y el sur del estado en el medio siglo, aun cuando no alcanzaron su magnitud.*¹²

Lamentablemente los resultados fueron desfavorables para los grupos rebeldes, ya que los derrotaron, sometieron y a muchos los expulsaron de la región, de modo que hacia el último tercio del siglo XIX los terratenientes impusieron su predominio y las escasas poblaciones pames que sobrevivían perdieron todo derecho a sus tierras ancestrales, los que se quedaron, permanecieron en calidad de jornaleros, a quienes se les permitía asentar su vivienda en la propiedad de la hacienda, sin ninguna garantía.

En el siglo XX, la Revolución Mexicana habría de desencadenar intensos conflictos y ajustes de cuentas que derivaron en la eliminación de la hacienda latifundista y del poder hegemónico de los terratenientes, así que algunos núcleos campesinos de la sierra se unieron a la lucha, con el fin de que sus tierras les fueran restituidas. Desde 1915 las leyes agrarias abrieron la puerta jurídica para obtener la dotación de tierras para los pueblos; sin embargo, los pueblos indígenas de la región estaban ya considerablemente disminuidos, relegados y fragmentados, reducidos a unos cuantos núcleos en áreas muy acotadas y marginales, sobre todo hacia el territorio de San Luis Potosí, de forma tal que en poca medida pudieron aprovechar la reforma agraria que posibilitó la dotación de ejidos a los núcleos campesinos, así que los pames de la zona en gran parte se vieron obligados a trabajar en calidad de peones para los dueños de las tierras.

'Los patrones', 'los señores', 'los de razón', siguen siendo los propietarios de sus antiguas tierras. La relación que los mestizos de la región de Tancoyol tienen con los pames es de dominio, de menosprecio y de racismo. Se refieren a ellos como *'los pamitos'*; los llaman *'perros'*, los llaman *'demonios'* o *'salvajes'*.

La situación precaria en que se encuentran obliga a los *xi'ó'i* a soportar el sometimiento y el maltrato por parte de los patrones mestizos. Dentro de las diferentes estrategias de sobrevivencia que los *xi'ó'i* han tenido que generar, hoy

en día, la migración a los Estados Unidos se presenta como una opción a la que recurren con intensidad creciente.

Los pames de Tancoyol

En la actualidad no contamos con datos muy precisos para determinar el tamaño de la población *xi'ó'i* de la Sierra Gorda de Querétaro. Para 1990, Heidi Chemin reportaba para la región de Tancoyol entre 600 y 800 pames,¹³ y para 1996 el INI estimaba en un número aproximado de 500 a 700 personas con esa identidad. No obstante, en el Censo de población de 1990 el número de hablantes de lengua pame de cinco años y más en Querétaro era solamente de ocho personas,¹⁴ cifra que resulta irrisoria si la comparamos con las evidencias que aportan

podríamos quedarnos con las estimaciones presentadas primero que nos hablan de alrededor de medio millar de habitantes pames en el estado.

La mayor presencia pame en Querétaro se registra en la región de Tancoyol, municipio de Jalpan de Serra, en las comunidades de: Las Flores, Las Nuevas Flores, San Antonio Tancoyol, el Rincón, Ojo de Agua, el Carrizal de los Durán, el Pocito y el Naranjo. En las dos primeras comunidades la población *xi'ó'i* es mayoritaria, mientras que las demás están conformadas por indígenas y mestizos, estos últimos preponderantes. La mayor parte de los *pames viejos* reconocen a Santa María Acapulco ubicada en San Luis Potosí, del otro lado del río Santa María, como la cuna de la pamería,



Casas de Fuerza (energía eléctrica), Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

investigadores e instituciones que trabajan en la región. En contraste con el dato anterior, en el Censo de 2000 los hablantes de pame con más de cuatro años de edad eran ya 104, lo que significaría que en 10 años la población *xi'ó'i* de Querétaro se multiplicó por 13. Así que no podemos confiar demasiado en los datos censales, toda vez que se trata de una población con una constante movilidad entre Querétaro y San Luis Potosí, y en la que se observa también una creciente emigración hacia el exterior del país, por lo que

así, es frecuente escuchar historias como ésta:

«Casi los más viejos no somos de aquí, somos más bien del otro lado del río Santa María, de la mera mata, allá están nuestros papás y abuelos enterrados, allá están nuestros tíos y familiares, yo viví allá como 10 años, luego se puso difícil la cosa y me vine a trabajar para Tancoyol, acá, cortando caña. Teníamos un patrón que nos vendió un pedazo de tierra en las Flores y de varios que éramos, pues ya se fue haciendo ese lugar con puro

xí'ói...» (Don Nicho, Las Nuevas Flores 2002).

Sin embargo, las relaciones entre los pames de Querétaro y los de San Luis se han ido diluyendo, salvo en el caso de la gente de las comunidades de Las Flores y las Nuevas Flores, que suelen acudir a Santa María Acapulco en Semana Santa para celebrar los festejos del pueblo y saludar a sus familiares. También cuando se internan por la ribera del río Santa María para buscar palma, llegan a encontrarse con sus hermanos de allá. Es importante señalar que el idioma que hablan los pames de ambos estados es el mismo, sin mayores variaciones, lo que constituye un elemento importante para que puedan identificarse entre

viven también en una situación de precariedad, con la diferencia de que la mayoría de ellos no tiene tierras que cultivar y viven a expensas de lo que a diario puedan conseguir en empleos temporales como jornaleros, medieros, albañiles o peones, o bien se dedican a tejer la palma para hacer petates o sillas. Debido a esta situación de carencia y desposesión, muchos hombres y mujeres tienen que salir a buscar empleo fuera del lugar y algunos de ellos, siguiendo el ejemplo de muchos mestizos de la Sierra Gorda, han empezado a dirigir sus miras a los Estados Unidos.

El universo *xí'ói*

Hemos presentado una breve panorámica del desenvolvimiento histórico de los pames de Querétaro, desde las épocas prehispánicas hasta

se logra a través de muchos años de experiencia y conocimiento empírico del entorno, la observación del cielo y las estrellas, la explicación de la lluvia y los movimientos del sol, así como el entendimiento de las cualidades, los riesgos y cuidados que ofrecen los animales y plantas del lugar. El saber obtenido a lo largo de una historia de incontables días y noches de experimentación y análisis se vierte en la tradición y la memoria de los pueblos, que actúan como un contenedor cultural infalible, capaz de recibir los conocimientos, los valores y creencias heredados a lo largo de múltiples generaciones.

Llamamos cosmovisión a ese conjunto articulado de saberes y creencias que permite a los seres humanos explicarse el mundo y su propia existencia, así se forma un modelo interpretativo de la realidad, mismo que prescribe, prohíbe y califica las motivaciones y conductas de los individuos en el desarrollo de su práctica social. Podemos hablar de tres grandes ámbitos de la vida y de la cultura en torno de los cuales se conforma la cosmovisión de un pueblo: la naturaleza, el cuerpo humano y las relaciones sociales.

El escenario donde se localizan las comunidades y núcleos de población pame de la Sierra Gorda está constituido por montañas, valles, ríos y barrancas, distribuidos en una accidentada topografía que sustenta una gran diversidad de climas y nichos ecológicos, que van del semidesierto al bosque de coníferas y los valles relativamente bajos de selva tropical semihúmeda. Hablamos de una gran diversidad biológica y ambiental, con una rica vegetación que comprende diversos árboles, como mezquite, huizache, espino, matorral, ramo santo, palo bobo, pino, encino, patol, junípero y ahuehuete. Existe también una inmensa variedad de plantas, como la hierba del monte, el orégano, el capulín dulce, el romero, el poleo, la hierba de venado, la chirimoya, el aquiche, los quelites, el frijol del monte, la mala mujer, las verdolagas, el coyol, los rejalgares, el palmito y el chamal; además de una buena cantidad de cactáceas como el nopal, el garambullo, el pitayo, la biznaga, el sotol, la lechuguilla y las distintas clases de maguey. Los animales que son fáciles de encontrar por el camino son: coyotes, zorras, gato montés, tlacuaches, ardillas, armadillos, conejos, víboras, iguanas, anavacas, agujillas, correcaminos, palomas, tecolotes, zopilotes, urracas, águilas y uno que otro venado.



Fundición, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

sí como parte de la misma cultura y la misma raíz.

La situación de los pames de San Luis es un poco distinta a la de sus parientes de Querétaro. Los de allá son ejidatarios y practican una agricultura de autoconsumo y de infrasubsistencia, que normalmente no les alcanza para cubrir sus necesidades alimenticias, por lo que tienen que migrar para buscar trabajo en otra parte. Uno de sus destinos es precisamente la zona serrana de Querétaro, y en particular el municipio de Jalpan, aunque también se ha incrementado la emigración hacia los Estados Unidos. Los *xí'ói* de Querétaro

llegar la actualidad. Ahora quisiéramos describir algunos de los elementos culturales que le han brindado a los *xí'ói* las herramientas suficientes para seguir sobreviviendo y recreándose como grupo etnolingüístico en esta parte del territorio mexicano hasta el momento actual.

A lo largo de su devenir histórico, los grupos humanos sobreviven en tanto que pueden adecuarse social y culturalmente al medio que les rodea. Ello supone, además de la propia integración y reproducción del grupo, el reconocimiento de los recursos y condiciones que el medio natural le ofrece para subsistir, lo que

La relación tan estrecha que los pames tienen con su medio ambiente les posibilita obtener el mínimo sustento para su alimentación, sin depender solamente del cultivo del maíz y del frijol, así como un abundante botiquín herbolario que les permite solucionar las enfermedades más comunes. Como muchos otros grupos indígenas, los *xí'ói* entienden perfectamente su relación con el medio ambiente y sostienen un principio básico que rige su vida: «La tierra no es del hombre, ...el hombre es de la tierra»¹⁵

Para los pames el ser humano es un habitante más de esta tierra, junto con los animales, las plantas y las piedras, que también tienen sentimientos y deseos, conocimiento y voz. Es por eso que a todos los seres se les debe respeto y cuidado, ya que alguna ofensa o maltrato pueden ocasionar estragos en el buen tiempo o en la buena salud. En esta visión del mundo integral y articulada, cada elemento que conforma la geografía y población del territorio tiene en sí un gran valor e importancia. En las historias, las leyendas y los mitos que se cuentan cuando las sombras comienzan a pintar el fogón de una casa pame, se encuentra un saber que desde muchas generaciones se ha transmitido, que desde hace varios ayeres se enseña y constituye la forma adecuada de vivir y sobrevivir en este andar.

Escuchemos de la voz de Doña Justina Durán que algo nos platica al respecto:

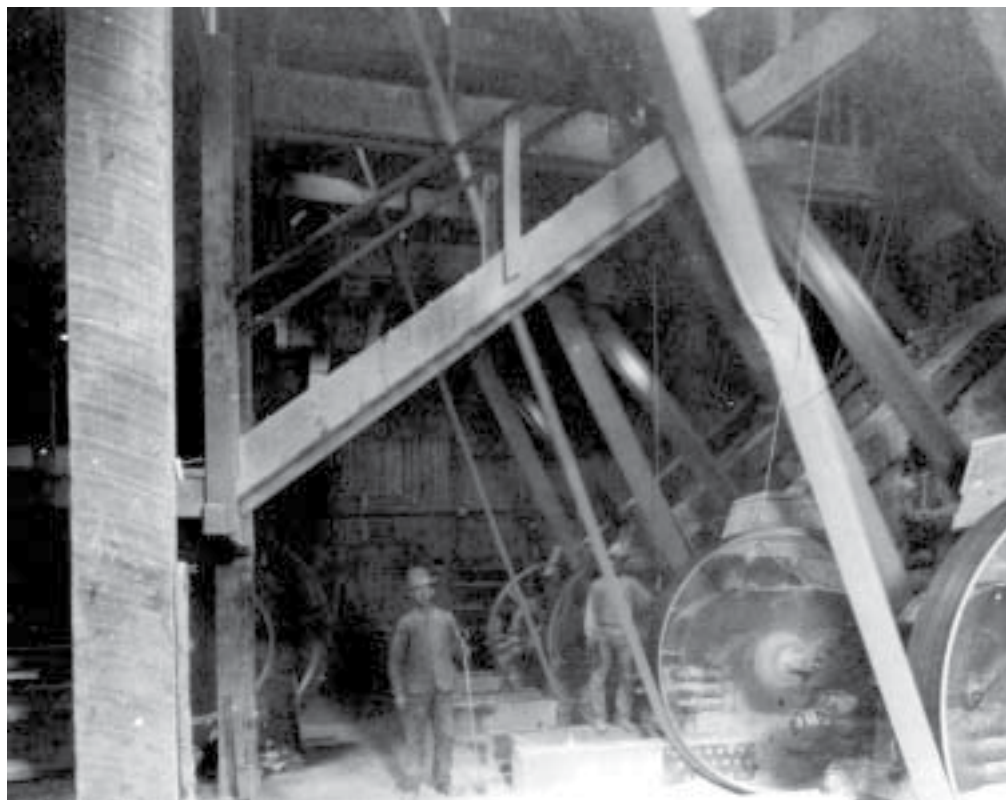
«Dicen que los sapos no los debemos molestar, o matar; aunque usted los vea así feos y mugrosos. Luego hay algunas gentes que no les gustan, pero no por eso se debe molestar porque luego uno va a necesitar de ellos y no lo van a querer ayudar porque usted les hizo algo. Pus que dicen que los sapos están aquí en este mundo, pero que cuando uno se muere, entonces se va para otro mundo; dicen que ese mundo es como éste, así, con cerros, montañas, árboles y luego, pus usted anda caminando por allá entre las laderas y le da mucho calor y tiene sed, entonces los sapos, allá en el otro mundo, cuidan y tienen magueyes y sacan pulque, entonces ellos los cuidan los magueyes y cuando tiene sed, si usted aquí los molestó, entonces no le van a dar tantito pulque para la sed, y va a tener que pasarse todo el tiempo buscando algo que tomar, sin que se le quite la sed».

La naturaleza no sólo provee a los pames de alimento y cobijo, también les proporciona un amplio compendio de símbolos y señales que les funcionan como oráculos para saber el futuro, por ejemplo, tienen la creencia de que:

«Cuando una gallina canta, es porque alguna persona de la comunidad va a morir, o alguien de sus parientes lejanos ha muerto. Cuando un gato se está lamiendo mucho el pellejo, como cuando se baña, anuncia que alguien de fuera de la comunidad va a venir; cuando la lumbre esta chispeando fuerte y haciendo mucho ruido con la leña, quiere decir que alguien se va a enfermar y que por eso se tiene que cuidar mucho más».

lagartijas en el sueño es que por algún lado alguien habla mal de uno o le tiene envidia...».

En los ríos, en las peñas o en las piedras, también se cree que existen poderes sobrenaturales, los pames piensan que en esos lugares ha estado una fuerza divina y quien no les tenga cuidado o respeto puede sufrir las consecuencias de su molestia. Por ejemplo, existe una parte del río Santa María que es evitada por los pames, porque dicen que el agua se vuelve mala y que a cualquiera que pase se lo puede llevar. Chemin tiene documentados, para la región de la Palma, diversos lugares sagrados, como piedras y montículos a los cuales «Los curanderos llevan ofrendas a estas piedras: canastas con tamales, pequeñas figuras



Quebradora de metales que se distribuyen por medio de las bandas, 1904, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

También en los sueños aparecen mensajes para poder anticipar lo que sucederá el día de mañana. Los *xí'ói* entienden que el sueño es el momento en que las almas de los seres humanos deambulan por las noches, y todo lo que miran tendrá que ver con algo que puede pasarles cuando estén despiertos. Es como nos dice doña Petra:

«Cuando uno sueña con un perro y que el perro se acerque a lamer las manos, o que oye que el perro juega o come huesos, eso es señal mala, es señal de enfermedad, y cuando uno mira una víbora o unas

*antropo o zoomorfas, así como recipientes en miniatura de diferentes formas, todos de barro»;*¹⁶ todo esto con el fin de pedir favores para sanar un mal o evitarlo. La región de Santa María Acapulco es donde existe una mayor presencia de estos chamanes o curanderos; pero en el estado de Querétaro no encontramos este tipo de especialistas e intermediarios divinos, de manera que cuando alguien de la comunidad tiene una enfermedad asociada con algo sobrenatural (mal de ojo, mal aire, espanto, chupada de la bruja o envenenamiento por plantas) tiene que ir o deben llevarlo a Santa María

Acapulco para encontrar quien le cure su mal.

Al mirar el cielo los pames también encuentran símbolos y señales, éstos les sirven para poder pronosticar si vendrá buen o mal temporal. El ciclo de la luna y de sus fases les indica el momento para sembrar o cuando la palma está buena para cortarla, también les señala cuando habrá helada o sequía en la comunidad. De acuerdo con Chemin Bässler: «*Otras divinidades importantes en la pamería actual son el Dios Luna (gam´ao´), el Dios trueno (nggonoE´), y el Dios venado mayor (ndí´ masat, grande venado)*». ¹⁷ En comunidades como las Flores y Las Nuevas Flores, estas creencias aún se mantienen; se entiende que la luna «*es la que lleva las cuentas para el buen tiempo, y el trueno es el que trae la buena siembra, la que trae el buen temporal*». ¹⁸ Para que haya buena cosecha, también se tiene que hacer alguna ofrenda a la tierra en la parcela donde se siembra; se entierra en los cuatro puntos cardinales una «*larga con sal*» y se le tira un trago de café.

Dentro de las viviendas *xí´ói* es común encontrar pequeños altares domésticos, presididos siempre por la imagen de la Virgen de Guadalupe o la Virgen María. La fe y la devoción que ellos profesan representa un complejo sistema de creencias en que la luna encuentra diversas asociaciones con la imagen de la Virgen y el sol con Dios, ello es expresión de un proceso de superposición simbólica, o de fusión sincrética, mediante el cual el sistema pame de creencias naturalistas vino a amalgamarse con el sistema religioso católico impuesto por los españoles. Sin embargo, un asunto que resulta interesante destacar es la movilidad que han tenido las jerarquías sagradas dentro del simbolismo pame, puesto que al provenir de una tradición chichimeca, en la que el sol era la deidad mayor, asociada con la caza y la recolección, ahora aparecen la luna y el trueno como las deidades mayores, lo que sería más propio de las culturas mesoamericanas de amplia tradición agrícola. El que los pames hayan tenido que asentarse en pueblos fijos no implicó solamente un cambio en la importancia y distribución de sus actividades económicas, sino también en el sistema de creencias que rigen su realidad. Habrá que ver qué sucede ahora, por ejemplo, con los cambios sociales y culturales definidos por sus comportamientos migratorios.

Las fiestas más importantes que se llevan a cabo en las comunidades de las Nuevas Flores, las Flores y el Rincón son las asociadas con la semana santa, los días de muertos y la celebración de la virgen de Guadalupe. El miércoles de ceniza, que marca el inicio de la cuaresma, alerta a los pames que se acerca la semana mayor y que se acerca un tiempo ligado con la abundancia de diversos productos de la recolección, y particularmente la palma, que ya está lista para dejarse tejer, antes de que llegue el domingo de ramos.

Desde niños, todos los *xí´ói* aprenden a tejer la palma; se les enseña cuándo es la fecha para ir a recolectarla y cuándo está buena para ser tejida. En la época de secas, cuando el Río Santa María baja con

de *chamal*,¹⁹ tamales de guajolote o de pollo, o bien el llamado 'bolime' o tamal grande; además, se toca música de minuets con violín y flautas, para recibir a los queridos y esperados difuntos.

En estas dos celebraciones podemos observar una sincronización de creencias que tienen que ver con el ciclo de abundancia de la palma, el chamal, el maíz y los animales comestibles, entendido como el ciclo de la vida y de la tierra.

Como podemos observar, existe una estrecha relación entre el mundo de lo sagrado y el territorio donde habitan los pames. El territorio no se entiende solamente en su sentido físico, sino como un espacio habitado de símbolos, en el que están ubicadas poderosas entidades a las cuales se les tiene



Panorámica de la Fundición, Casa de Fuerza, Casa de Bandas de metales, tubería para humo de los calderos y tostadores,

menos cauce y puede atravesarse con mayor facilidad es más sencillo encontrar y cortar la palma. Ya que la han recolectado, se ponen a tejer cruces y arreglos de palma para venderlos en Tancoyol y Jalpan el domingo de ramos para poder conseguir así un ingreso extra.

En la víspera de la llegada de los muertos, los días 1 y 2 de noviembre, los pames hacen altares con flores y velas sobre una mesa arreglada con cañas y un arco de carrizo llamado 'entrada'. Para ese día, se elaboran los típicos tamales

que otorgar devoción y consideración. La noción del bien y el mal va estrechamente ligada con el comportamiento que las personas deben tener hacia sus semejantes y la naturaleza. Los sistemas normativos están directamente relacionados con las creencias y las tradiciones de este pueblo, plasmadas en numerosos mitos y cuentos que la gente sigue contando, porque les gusta «*saber cómo se debe llevar en el mundo*».

La identidad *xí'ói* como un elemento de sobrevivencia

Entender la importancia que tiene la cosmovisión en una comunidad nos permite aproximarnos a la comprensión de su sentido de vida y de la lógica, a partir de la cual un pueblo como el pame sigue resistiendo los embates de la historia y de la modernidad.

En este último apartado quisiéramos pasar revista a las actividades económicas que los *xí'ói* de Querétaro llevan a cabo para asegurar la subsistencia. En principio, hay que observar que existe una marcada división sexual del trabajo, puesto que las mujeres, por lo general, se dedican a las actividades relacionadas con el cuidado de los hijos y del hogar;²⁰ se ocupan además de cuidar los animales de traspatio,

a los Estados Unidos, particularmente a los estados de Texas y California.

En los casos en que el hombre ha migrado, la responsabilidad inmediata del mantenimiento de la familia recae en las mujeres, que además de realizar sus actividades tradicionales, han tenido también que ampliar su participación en programas de gobierno para ser candidatas a una despensa alimenticia o alguna ayuda económica, que llega a tener un valor aproximado de 20 a 25 dólares al mes.

Es así que las mujeres pames encabezan la subsistencia de sus familias en la comunidad, además de que cotidianamente realizan las actividades de sus antepasadas, como la recolección de plantas, frutos, miel y otros productos silvestres; ellas siguen tejiendo la palma, para hacer

por COESPO²¹ dentro del nivel de alta marginación. Como consecuencia de esta situación, en comunidades como las Flores y la Nuevas Flores no existe una dotación de servicios básicos para las familias que residen ahí. Por ejemplo, en las Nuevas Flores sólo existe una toma de agua que brinda el líquido vital tres o cuatro días de la semana a las familias del lugar; esta comunidad tampoco cuenta con luz eléctrica, ni con un camino en buenas condiciones. En el centro del poblado hay una pequeña escuela, donde hasta hace dos años había un letrado que decía: «*se prohíbe hablar en lengua*», asunto por el cual protestó la comunidad.

Con todas estas dificultades, los pames siguen adelante en un ambiente social que les es adverso y muchas veces hostil. No obstante, su cultura y su sentido de la vida les han permitido resistir, persistir y seguir adelante con su propia identidad. Esa identidad se sustenta en un conjunto de rasgos culturales que los definen como *xí'ói*. Uno de ellos, de gran importancia, es la lengua, o como ellos le dicen: «*la idioma*», que todavía se habla cotidianamente en aquellas comunidades que tienen una presencia *xí'ói* mayoritaria. En las comunidades predominantemente mestizas, la lengua materna se reserva para el ámbito de lo privado, en el hogar.

En las Nuevas Flores, *la idioma* se sigue hablando y transmitiendo a los pequeños, los viejos enseñan palabras y cuentos a los nietos, a pesar de que el mundo mestizo les exige cada vez más integrarse al español. El saber de tantos años y tantas generaciones de pames incansables brinda la posibilidad a las nuevas generaciones de continuar con el diario batallar por la sobrevivencia, tanto física como cultural. Los niños aprenden a recolectar las plantas benéficas y los animales comestibles para el sustento diario, así como a sembrar la tierra, muchas veces ajena, para obtener el maíz y frijón que contribuyan a su diaria alimentación.

Los *xí'ói* no han olvidado su pasado chichimeca; siguen siendo excelentes recolectores y cazadores, además de que saben sembrar y cuidar la milpa, aunque ya casi nadie tenga tierra propia. De cualquier manera, ellos siguen pidiendo y recibiendo las bondades que la naturaleza les da y son recíprocos con ella, atienden sus tiempos y sus cuidados, para «*nunca dejar a la tierra sangrar*».



para concentrados, 1904, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

recolectan la palma para tejer y también venden los productos que se han tejido. Los hombres se dedican a la siembra de sus agrestes y reducidos solares, cuando los tienen, asimismo van al monte o al río a buscar algún animal comestible; pero, por lo general, la mayoría sale a trabajar fuera de su comunidad como peón o jornalero, ya sea en las tierras de los mestizos de Tancoyol, Jalpan o Arroyo Seco, o bien en algunos otros estados de la República, como San Luis Potosí o Tamaulipas. En los últimos años algunos han empezado a dirigirse

petates, escobetillas para limpiar trastes, aventadores para el fogón, y alguna que otra sabe hacer muñecas para vender, a las que llaman *xí'ois*. Escolástica Durán, una joven de las Nuevas Flores, nos dice: «*Estas muñequitas son las que les llaman xí'ói, que quiere decir hombre, bueno, hombre y mujer, yo creo que sí somos, porque los xí'ois dependemos mucho de la palma y también la palma depende de la gente de aquí*».

Hay que considerar que las comunidades indígenas de la Sierra Gorda de Querétaro están catalogadas

La gente *xí'oi*, estos 'verdaderos hombres', como todos los pueblos y culturas de México, tienen mucho que aportar para edificar un país justo, plural, solidario y generoso. Pero ello supone saber escuchar y respetar, como a cualquiera, a este pueblo que lleva resistiendo más de cuatro siglos, defendiendo su palabra, manteniendo sus tradiciones y creencias, cuidando de sus niños, y brindando sus rezos, sus ofrendas y su música a las piedras y los ríos, al venado y a los cerros, a los difuntos, a los santos, a la Virgen y a Dios, al sol, al trueno y a la luna, sólo para seguir viviendo.

Notas:

¹En lengua *xí'oi*, esta palabra significa, los hombres de verdad, o los verdaderos hombres y es el término con el que los pames se llaman a sí mismos.

²Estos últimos son términos mediante los cuales estos grupos se denominan a sí mismos.

³Indio' fue el término genérico con el que los conquistadores europeos designaron a los habitantes de América, al pensar equivocadamente que llegaban a la India y desconocer la gran diversidad de pueblos, lenguas y culturas que habitaban nuestro continente. En algunos medios todavía se utiliza esa palabra como un insulto.

⁴Según la versión que cuenta en sus crónicas el conquistador Gonzalo de las Casas, en el siglo XVI, los pames fueron nombrados así por los españoles, quienes «les pusieron ese nombre: 'pami', que en su lengua quiere decir 'no', porque esa negativa la usan mucho».

⁵INI; 2002 y Noria, 1996, p. 113.

⁶Chemin Bässler, Heidi, 1992: 5-6.

⁷Este término es genérico y se aplicaba, en un sentido amplio a los pueblos cazadores recolectores septentrionales, en oposición a los pueblos sedentarios de Mesoamérica; además posee una connotación despectiva relacionada con 'lo bárbaro', 'lo salvaje' e 'idolatra' para el 'civilizado' de las culturas mesoamericanas» (Chemin; 1992: 9).

⁸Chemin; 1998: 10.

⁹Soustelle; 1993: 562-563.

¹⁰Idem: 567.

¹¹García Ugarte; 1989.

¹²Samperio; 1989: 17-18.

¹³Chemin Bässler; 1992: 5.

¹⁴Embriz, Arnulfo; 1990: 36.

¹⁵Mac Gregor Campuzano; 1992: 4.

¹⁶Chemin, 1992; p 25

¹⁷Chemin, 1992; p29

¹⁸Notas de campo, Alejandro Vázquez, 2002.

¹⁹El chamal es una planta de la familia de las cicadáceas, que tiene aspecto de palma, con hojas tiesas y agudas, cuyo fruto, una especie de piña que crece en su centro, contiene unas semillas de color café, del tamaño de una canica bombona, que tienen la consistencia de una jícama. Las semillas o 'bolitas' del chamal se recolectan entre abril y mayo, aunque se pueden guardar, y contienen una alta concentración de compuestos tóxicos, de manera que antes de comerse deben someterse a un proceso de cocimiento, puesto que de lo contrario su ingestión puede ocasionar graves padecimientos. Con las bolitas de chamal se elabora una masa con la que pueden prepararse tortillas, gorditas o tamales (Chemin; 2000: 51-53).

²⁰Actualmente vemos una disminución del número de integrantes de las familias pames, según don Nicho, de las Nuevas Flores, él se acuerda que antes «tenía la gente familia de mínimo más de seis personas y ahora nomás con dos o tres hijos se quedan, pues ahora esta difícil de conseguir dinero para mantener».

²¹Consejo Estatal de Población; 1995. Distribución de localidades según el grado de marginación

Bibliografía:

Chemin, Dominique, *El chamanismo en la región pame de Santa María Acapulco, y de Tancoyol, Qro.,*. Biblioteca de Historia Potosina, Serie de cuadernos # 92, San Luis Potosí, 1998.

Chemin Bässler, Heidi, *La fiesta de los muertos entre los pames septentrionales del estado de San Luis Potosí*, Biblioteca de Historia Potosina, Serie cuadernos #67, San Luis Potosí, 1979.

Chemin Bässler, Heidi, *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, INI, México, 1984.

Chemin Bässler, Heidi, *Los pames. Baluarte de la resistencia indígena en Querétaro*, Colección el Xitá, número 2, Culturas Populares, Querétaro, 1992.

Chemin Bässler, Heidi, «Experiencia Del taller etnolingüístico pame en Cárdenas, S.L.P.», En: *Xí'oi. Coloquio pame. Los pames de San Luis Potosí y Querétaro*, Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí / Instituto de Cultura de San Luis Potosí, Querétaro, 1996.

Chemin Bässler, Heidi, *Recetario pame de San Luis Potosí y Querétaro*, Colección Cocina Indígena y Popular, #26, CONACULTA, Culturas Populares, México, 2000.

COESPO, Progres, Gobierno del Estado de Querétaro, *Índices de Marginación, 1995. Estado de Querétaro*, Querétaro, 2000.

Embriz, Arnulfo (coordinador), *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1993.

García Ugarte, Marta Eugenia, «Integración política del estado de Querétaro. La lucha por el agua y la tierra, siglo XIX», en: Héctor Samperio Gutiérrez (coordinador). *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Querétaro. Volumen II, siglo XIX (1765-1910)*, Gobierno del estado de Querétaro / UAQ / CEHAM, Juan Pablos, México, 1989.

Las Casas, Gonzalo de, «Noticia de los Chichimecas y justicia de la guerra que se les ha hecho por los españoles», Citado en: *Los pames. Baluarte de la resistencia indígena en Querétaro*, Colección el Xitá, número 2, Culturas Populares, Querétaro, 1992.

Mac Gregor Campuzano, José Antonio, «Resurge la voz de los indios», en: *Xí'oi. Coloquio pame. Los pames de San Luis Potosí y Querétaro*, Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí / Instituto de Cultura de San Luis Potosí, Querétaro, 1996.

Mac Gregor Campuzano, José Antonio, «Presentación», en: *Los pames. Baluarte de la resistencia indígena en Querétaro*. Colección el Xitá, número 2, Culturas Populares, Querétaro, 1992.

Noria, José Luis, «Los pames. Algunas consideraciones sobre su situación actual», en: *Xí'oi. Coloquio pame. Los pames de San Luis Potosí y Querétaro*, Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí / Instituto de Cultura de San Luis Potosí, Querétaro, 1996.

Noria, José Luis, «El pueblo pame y la acción indigenista oficial», en: *América Indígena*. Revista del Instituto Indigenista Interamericano, número 3, 1994.

Samperio Gutiérrez, Héctor (coordinador), *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Querétaro. Volumen II, siglo XIX (1765-1910)*, Gobierno del estado de Querétaro / UAQ / CEHAM, Juan Pablos, México, 1989.

Soustelle, Jaques, *La familia otomí pame del centro de México*, UAEM / Instituto Mexiquense de Cultura, México, 1993.

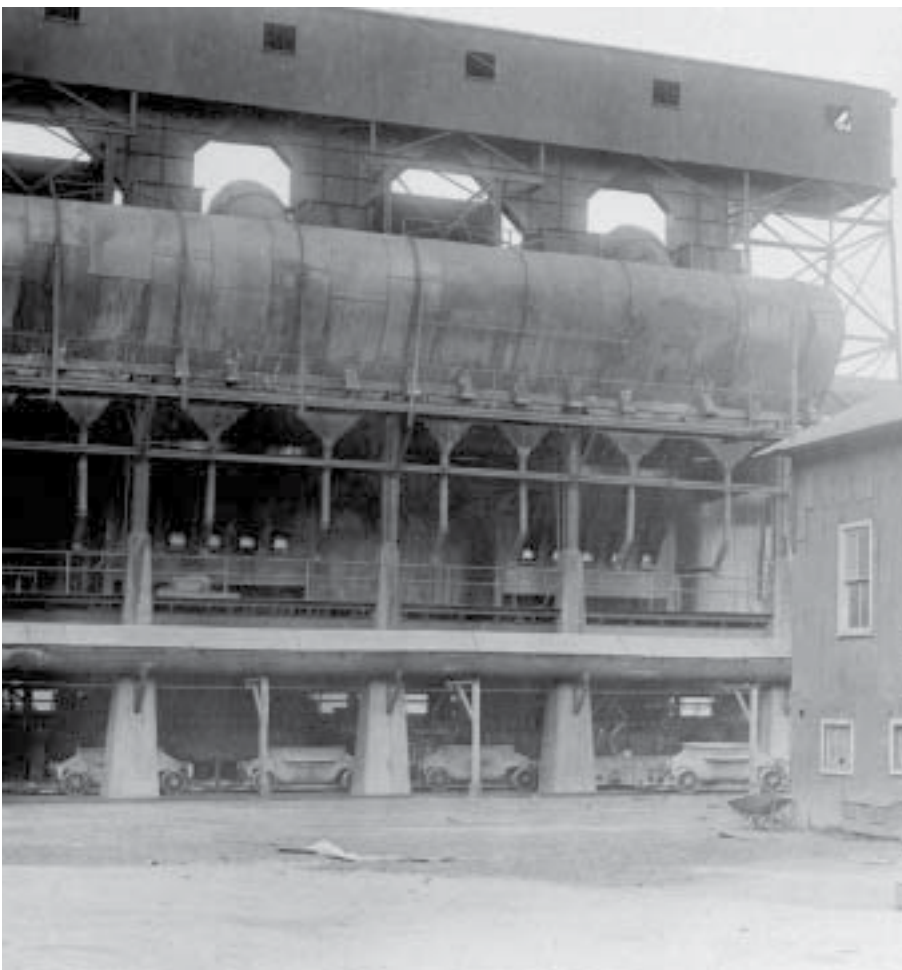
Vázquez Estrada, Alejandro y Mayorga Martínez, Manuel, *Territorio e identidad pame*, Ponencia presentada en el V Coloquio Internacional Sobre Otopames.

El ordenamiento territorial de El Tajín

Antropólogo Daniel Ahmad Molinari
CENTRO INAH - VARACRUZ
bbeduino@yahoo.com.mx

...“construir” socialmente una región significa potenciar su capacidad de auto-organización, transformando una comunidad inanimada, segmentada por intereses sectoriales, poco perceptiva de su identidad territorial y en definitiva pasiva, en otra, organizada, cohesionada, conciente de la identidad sociedad-región, capaz de movilizarse tras proyectos políticos colectivos, es decir capaz de transformarse en sujeto de su propio desarrollo.

S. Boisier



Sección de refinadoras de cobre y grúas para su manejo en la Fundición, 1904, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

Introducción

El patrimonio cultural en general y el arqueológico en particular se ven sometidos a una serie de presiones debidas al desarrollo social contemporáneo, el crecimiento urbano, la modernidad, el aprovechamiento turístico de los bienes culturales son algunos de los factores que afectan al patrimonio cultural al generarse procesos

sociales que inciden negativamente en su conservación.

En esta condición se encuentra la Zona Federal de Monumentos Arqueológicos de El Tajín, que atraviesa una situación problemática producto de diversos factores entre los que se destaca el crecimiento anárquico de servicios, derivado del incremento de visitantes por el fomento al turismo sin ninguna

planificación, además de otros problemas como especulación de la tierra y aumento del costo de la vida, contaminación, inseguridad pública, etcétera.

La zona decretada por el ejecutivo federal incluye a cinco comunidades indígenas totonacas, las que se han visto impactadas por los efectos negativos de las políticas de conservación arqueológica y de promoción turística, que se han sumado a los añejos problemas de marginación y pobreza que aún mantienen, ello ha propiciado el surgimiento de organizaciones sociales que protestan por las políticas gubernamentales en el área.

Así se ha generado una situación conflictiva para el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), por lo que se iniciaron tareas para atender la zona arqueológica y su problemática social. De esta manera a finales del 2002 y principios del 2003, se realizó una campaña de difusión de la Declaratoria Federal de Zona de Monumentos Arqueológicos de El Tajín entre las comunidades del área, esto permitió realizar un diagnóstico de la situación social en la zona protegida (Nahmad y Rodríguez, 2003).

Como resultado de este diagnóstico recomendamos una serie de medidas para la atención de la zona de monumentos y para dar solución a la problemática diversa que atraviesa el área, sugerimos una atención integral basada en un Plan de Manejo que observara fundamentalmente cuatro aspectos:



Perforadoras de maquetas de cobre defectuosas, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

Primero, la reestructuración administrativa de la zona arqueológica redefiniendo funciones y creando los puestos de mando necesarios para la toma de decisiones, así como el establecimiento de los convenios necesarios con otros niveles de gobierno para la aplicación de la normatividad, reestructuración que permita una administración fuerte pero a la vez negociadora dado el nivel de problemática social existente en la zona.

Segundo, el ordenamiento de las actividades vinculadas a la zona arqueológica y sus servicios al visitante, fundamentalmente propusimos la reubicación y organización del comercio y los servicios con la creación de nuevas áreas comerciales, museos, área para danzas tradicionales, estacionamiento, etc. y que en la reorganización se contemplen acciones tendientes a abrir nuevas fuentes de trabajo, aspecto fundamental para la relación con la comunidad, varias propuestas concretas se hayan en el informe.

Tercero, se establezca una campaña permanente de difusión y servicios educativos para mantener una constante relación con la sociedad del entorno y hacerla partícipe de la conservación de la zona arqueológica.

Cuarto, en el conjunto de la zona de monumentos arqueológicos y su entorno, se realice un programa de ordenamiento territorial, para establecer una normatividad clara para todos los actores que desarrollan actividades en el área protegida, este ordenamiento debería emanar de un trabajo científico y con el consenso de las poblaciones del área.

Desde nuestra perspectiva, independientemente de las acciones que se estén desarrollando en la estructuración administrativa de la zona y de los programas de ordenamiento de los servicios y el mantenimiento general a la zona abierta al público, es una prioridad el llevar a cabo el ordenamiento territorial del área y con ello sentar las bases para dar cumplimiento al

mandato de la propia Declaratoria de la Zona de Monumentos, que en su artículo séptimo llama a «...la celebración de un acuerdo de coordinación... con objeto de llevar a cabo acciones tendientes a la regulación del uso del suelo para la preservación de la zona y de su entorno.» (Diario Oficial, 2001), con ello contribuiremos a reducir la brecha que existe entre «el derecho en la vida y el derecho en el papel» (Gaviria, 2000).

Es por ello que hemos propuesto la implementación de un trabajo interdisciplinario e interinstitucional, para el establecimiento de un proyecto de ordenamiento territorial en la Zona de Monumentos Arqueológicos de El Tajín, trabajo que deberá ser conocido y acordado con los diversos actores sociales que inciden en la zona, que participarán en la planeación y solución de la problemática.

De esta manera el ordenamiento territorial brindará a las instituciones responsable y en particular al Instituto Nacional de Antropología e Historia, los elementos regulatorios para el desarrollo de las actividades sociales en la zona de monumentos, mismos que permitirán su manejo racional, su conservación y su recuperación adecuada, para el uso y disfrute de nuestra generación y las venideras y será la base de los convenios de colaboración de los distintos niveles de gobierno para la protección de la zona y su adecuada promoción.

Este artículo es una apretada síntesis del anteproyecto presentado a las autoridades y a los especialistas, como documento básico de discusión para ir construyendo el proyecto definitivo para el ordenamiento territorial de El Tajín.

Situación Problemática

La situación que guarda la Zona de Monumentos Arqueológicos de El Tajín, presenta un panorama complejo en el que inciden diversos factores sobre el territorio, la mayor parte de ellos de carácter antropogénico y que ejercen presión no solamente sobre el propio territorio, sino sobre los bienes culturales de carácter arqueológico que se encuentran incorporados. Esta problemática diversa ya ha sido analizada con mayor profundidad en otro artículo de *Diario de Campo* (Nahmad, 2003).

Un elemento importante lo representan las poblaciones asentadas en este territorio, que son cinco comunidades que ejercen una presión

para el área protegida, esto particularmente por el propio crecimiento urbano de las poblaciones y la creciente necesidad de construcción de habitación, la introducción de servicios y la presión de la población sobre los recursos productivos y en particular ahora sobre el recurso turístico, lo que genera diversos conflictos.

La población por otro lado observa el desarrollo de planes turísticos que atraen recursos financieros y sus comunidades continúan presentando carencias y marginación, con lo cual se crean frustraciones y aumentan las demandas hacia el gobierno, a ello se suman las políticas de conservación cultural que limitan las actividades sociales tradicionales sin brindar muchas alternativas.

El fomento sin planificación del turismo ha incrementado la visita a partir del Proyecto cumbre Tajín, impulsado por el Gobierno del Estado, aumentó el número de visitantes de 222,741 en 1999 a 685,124 en 2003, con lo que se han desarrollado una serie de problemas para los que las comunidades no se encontraban preparadas y tienen que afrontar, por ejemplo se ha desatado una fuerte especulación sobre la propiedad en la zona de monumentos y ello ha acarreado incremento en los precios de la tierra en el área, así como diversos fraudes con la venta de terrenos con bienes arqueológicos que serán difíciles de dedicar a la construcción.

Por otro lado, va en aumento la inseguridad pública, con el gran flujo de visitantes seguidos de delincuencia, también se ha incrementado la polución por basura y la contaminación de cauces de río por aguas negras, además el costo de la vida en general ha aumentado.

A esta situación debe sumarse la presión que ejercen los fuertes intereses turísticos empresariales vinculados con el proyecto de Gobierno Estatal que plantea el establecimiento de un cinturón de servicios de «alto nivel» en el entorno de la zona arqueológica, ello es fuente de descontento social, protestas y propicia la especulación y la incertidumbre.

Otro aspecto del problema lo representa el anárquico crecimiento de los servicios y el comercio asociados al turismo, como vimos el área construida por el Gobierno del Estado y el INAH en 1999 para albergar estas actividades que dan ocupación a gran cantidad de personas ya es inoperante



Fundición, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

es insuficiente, esto propicia conflictos entre grupos de comerciantes, ambulante, acaparamiento de los espacios, desplazamiento de algunos grupos, que afectan la imagen de la zona e incomodan a los visitantes.

Finalmente, algunas actividades productivas como la extracción petrolera, la ganadería y la agricultura representan otra fuente de presión para la zona arqueológica protegida y es necesario brindar alternativas viables a estas actividades por lo que se propone el ordenamiento territorial como instrumento básico de planeación y normatividad para la Zona de Monumentos Arqueológicos de El Tajín.

En esta panorámica las instituciones gubernamentales carecen de planes de manejo y operación de la zona de monumentos, y presentan una severa descoordinación para actuar en la misma en la perspectiva de la conservación y el desarrollo.

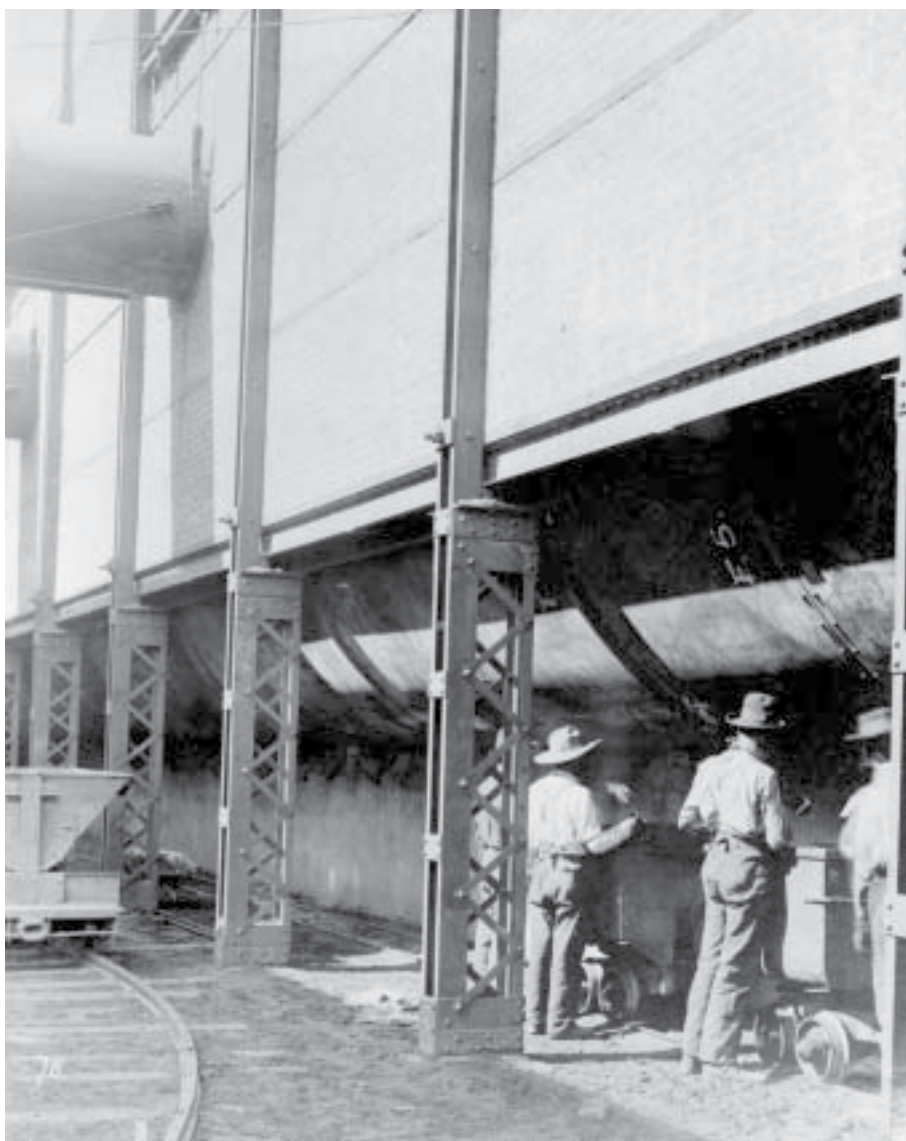
Justificación

Ante una problemática tan compleja como la que presenta la Zona de

Monumentos Arqueológicos de El Tajín, el ordenamiento territorial debe ser un instrumento para la planificación, que contribuya a la conservación de los recursos naturales y culturales de la zona y permita promover el desarrollo social de la misma.

El planteamiento de ordenamiento territorial tiene su origen en políticas de manejo y administración del territorio, en nuestro país ha sido empleado fundamentalmente en lo relativo a los bienes naturales, esto es el ordenamiento ecológico, las experiencias de ordenamiento territorial en zonas de bienes culturales son escasas y ello nos obliga a utilizar los conceptos, criterios y métodos de la ecología, en este sentido veamos lo que dice el Instituto Nacional de Ecología en su documento Ordenamiento General del Territorio (INE, 1995):

El fundamento teórico del ordenamiento ecológico tiene su base en el concepto de Desarrollo Sustentable, incorporado en el Informe Brundtland y difundido en



Patio de la Fundición, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

el ámbito mundial en la Cumbre de Río en 1992. De acuerdo con esta tendencia mundial, el cambio hacia la sustentabilidad debe estar dirigido por una política clara y eficiente, que adopte como principio básico el manejo responsable y duradero de los recursos naturales, y que permita superar la pobreza y mejorar los niveles de vida y el desarrollo económico de un sitio determinado, a través de una economía que no degrade el entorno natural. En el campo de la política ambiental, el proceso de cambio debe pasar necesariamente por la transformación profunda de las formas tradicionales de aprovechamiento del territorio, lo cual implica ordenar y regular la forma en que las actividades humanas utilizan los recursos naturales (INE, 1995:9).

A través del ordenamiento ecológico, el territorio se convierte en un escenario de análisis y concertación, con la participación de actores ambientales, sociales, culturales, políticos y económicos, para avanzar hacia un modelo de sustentabilidad. (INE, 1995:17)

Para México no se ha encontrado un solo ejemplo de ordenamiento territorial con base en elementos culturales, los ejemplos más cercanos son los de ordenamientos territoriales ecológicos que incluyen en su información geográfica los elementos culturales, como es el caso del ordenamiento territorial propuesto para la región «Montaña del sur de la Cuenca de México» (Velásquez y Romero, 1999), o los importantes trabajos de incorporación al programa de ordenamiento urbano de la zona conurbada Córdoba-Fortín-Amatlán de los Reyes-Yanga, en el que se incluyen en la planeación regional urbana las áreas de zonas arqueológicas e históricas detectadas por proyectos del Centro INAH Veracruz (Gobierno del Estado, S/f)

En otros países el ordenamiento territorial se ha realizado tomando como criterios determinantes no sólo bienes culturales tangibles, sino también bienes culturales intangibles, tal es el caso del ordenamiento territorial de la lavanda en la campaña francesa (Demagnet, 2002).

Y dado que «...el ordenamiento siempre estará ligado funcionalmente a los criterios que fije la entidad ordenadora» (Valenzuela, 1999), el ordenamiento en el caso que nos ocupa dependerá de los elementos culturales o más bien serán centrales los criterios culturales, en este caso la conservación de la zona de monumentos arqueológicos para definir la planeación territorial, el Instituto Nacional de Antropología e Historia fungirá como la entidad ordenadora.

En este sentido existen premisas que justifican el ordenamiento territorial de El Tajín:

- Por un lado la compleja problemática que presenta la zona de Monumentos Arqueológicos demanda un ordenamiento para contribuir realmente a la conservación, la planeación y el desarrollo social.

- La premisa del ordenamiento está señalada en la Declaratoria Federal Ese ordenamiento se encuentra en su artículo séptimo referido a la regulación de uso del suelo.

- El ordenamiento territorial de El Tajín, determinado por criterios culturales, puede constituirse en un proyecto que dé pautas a la aplicación de procedimientos similares en otras zonas arqueológicas o de monumentos históricos, o incluso de patrimonio cultural intangible,

Se puede justificar el ordenamiento territorial de la Zona de Monumentos Arqueológicos de El Tajín, como un mecanismo básico de planeación estratégica e instrumentación de políticas de manejo integral de la zona de protección, con el fin de buscar niveles óptimos de conservación de los recursos culturales y naturales de la zona y contribuir al desarrollo social con un plan para dignificar a la gente que habita el territorio, así como propiciar un turismo respetuoso, en la búsqueda de la sustentabilidad del área protegida y de su entorno, además de contribuir a proponer nuevas alternativas a la conservación de las zonas de monumentos arqueológicos.

Objetivos:

Sustentar académica, técnica y legalmente las bases de ordenamiento territorial para la ocupación y uso de la Zona Federal de Monumentos Arqueológicos de El Tajín, a través del ordenamiento territorial, con ello brindar elementos para un plan de manejo integral de la Zona.

Desarrollar investigación interdisciplinaria en los ámbitos, antropológico, arqueológico, urbanístico, agroecológico, turístico y jurídico.

Recomendar estrategias para el manejo de la zona de monumentos, en particular el plan de ordenamiento territorial y los lineamientos reglamentarios para la zona de monumentos.

Proponer estrategias para un plan de desarrollo para los habitantes de la zona de monumentos, plan fundamentalmente orientado a dar alternativas a las actividades sociales que se desarrollan en ella.

Fomentar el trabajo interdisciplinario para el ordenamiento territorial en áreas de Patrimonio Cultural, y contribuir a la formación de profesionistas en esta especialidad.

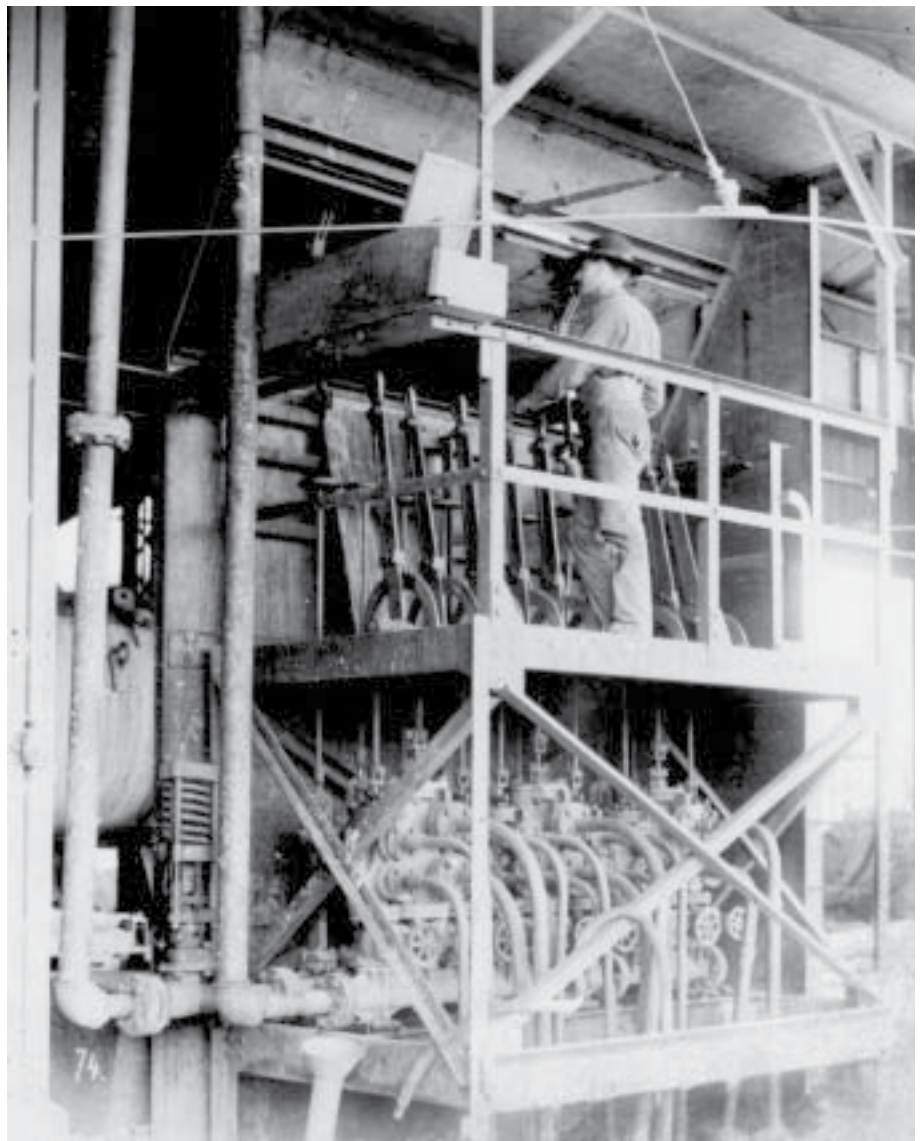
Las fases metodológicas del trabajo

El trabajo interdisciplinario se realizará mediante una serie de fases metodológicas para alcanzar los objetivos planteados: diagnóstico preliminar, gestión inicial, gestión permanente, investigación, prospección, propuestas, ejecución y difusión

La fase de **diagnóstico preliminar** contempla el primer acercamiento al área a ordenar y a su problemática, en este sentido se puede afirmar que la fase se encuentra cubierta parcialmente con los diversos acercamientos que se han tenido tanto desde el aspecto arqueológico que es quizá el más documentado y el diagnóstico social que se realizó recientemente (Nahmad y Rodríguez, 2003), son quizá los ámbitos natural, productivo y urbanístico los que carecen de un diagnóstico preliminar que habría de realizar.

La fase de **gestión inicial** contempla una intensa actividad de coordinación de equipos académicos y de gestión de recursos ante diversas instituciones de los gobiernos federal, estatal y municipal, mediante el establecimiento convenios con las dependencias jurídicamente competentes, Secretaría de Desarrollo Social, Gobierno del Estado, Gobierno Municipal, etcétera; con las instituciones de investigación participantes, así como la integración del equipo interdisciplinario y la gestión de los recursos necesarios para el Proyecto general y para cada subproyecto.

La **gestión permanente** implica una fase que se desarrollará a todo



Antes de 1900, malacates de viento para subir metales en la mina, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

lo largo del proyecto, ésta implica mantener un vínculo permanente con las instituciones normativas de los niveles federal, estatal y municipal, así como con las instituciones participantes y las patrocinadoras del proyecto, pero de manera principal deberá ser una fase en la que se mantenga la coordinación y promueva la participación de las sociedades locales que ocupan el área a ordenar, haciéndolas partícipes del mismo ordenamiento con base en consultas, talleres y otros mecanismos que permitan la opinión local en la planeación.

La **investigación** implica el desarrollo de estudios profundos y sistemáticos de cada uno de los equipos, en una dinámica interdisciplinaria que permita ir orientando las investigaciones a objetivos comunes y los resultados al objetivo general planteado. La investigación no se restringirá a la zona de monumentos, sino que incluirá el entorno. Las líneas de investigación propuestas son:

-Arqueológica. Esta línea de investigación es fundamental para el trabajo de conservación, ya se ha avanzado en ella a partir de los trabajos realizados por la Dirección de Registro Arqueológico y el Centro INAH Veracruz. Se pretende que los resultados obtenidos a la fecha permitan orientar y determinar diversas áreas de uso del suelo en la zona de monumentos y sean estos planteamientos rectores en el ordenamiento territorial.

-Antropológica. La investigación antropológica pretende profundizar en el conocimiento de la sociedad que actúa en la zona de monumentos arqueológicos, con el fin de analizar la problemática que se da en la relación sociedad y patrimonio cultural y proponer medidas que por un lado minimicen los niveles de conflicto con las comunidades y por otro las hagan partícipes de la conservación, vinculándolas al plan general de manejo, a través de políticas de desarrollo social.

-Asentamientos Humanos. De este aspecto podemos decir que está poco avanzado en materia de

investigación, por ello es imprescindible conformar el equipo de arquitectos y urbanistas que se aboquen al estudio de esta problemática y que con los aportes interdisciplinarios propongan medidas de ordenamiento al crecimiento urbano, a la introducción de servicios, así como en aspectos de paisaje.

-Turística. Un aspecto poco estudiado en la problemática de la relación entre sociedad y patrimonio cultural es el turístico, desde esta perspectiva proponemos abrir una línea de investigación sobre la situación y la perspectiva de esta actividad turística en la zona de monumentos.

-Agroecológica. El conocimiento del medio ambiente, físico y biológico, y de las actividades agropecuarias realizadas en la zona permitirá aportar al aparato normativo y al plan de desarrollo, propuestas ecológicas y de manejo de los recursos naturales, tanto en las áreas administradas por el propio Instituto Nacional de Antropología e Historia, como en las áreas productivas en manos de particulares.

-De planeación participativa. La participación de las poblaciones locales, así como la de otros actores extralocales en el proceso de planeación, hacen de esta línea de trabajo un importante elemento en el diálogo entre las diversas disciplinas y las sociedades locales en todas las fases metodológicas del trabajo y más allá.

-Jurídica. La interacción de diversos factores: ambientales, sociales, económicos, políticos, culturales, etcétera implica una gran variedad de normas legales, por ello se requiere la participación activa de asesores jurídicos.

-De información geográfica. La información general producto de la investigación, y que lo permita, incorporada en un compendio cartográfico, que será la base del diagnóstico de la situación del área y nos permitirá diseñar las posibles perspectivas o escenarios en la planeación territorial.

Con el conocimiento básico obtenido por la fase de investigación y su sistematización podremos obtener un diagnóstico detallado de la zona y su entorno, el cual plasmado en la cartografía y las memorias técnica dará la base para las fases de planificación y operación.

Basados en el diagnóstico se realizarán ejercicios de prospección que permitirán prever posibles escenarios de desarrollo de la zona de monumentos, tanto si continúa sin la aplicación de políticas planificadas, como con la aplicación de medidas de ordenamiento. Los distintos enfoques o escenarios permitirán sugerir el orden territorial más adecuado, así como las directrices para la aplicación de políticas que den cumplimiento a la planificación para la conservación y el desarrollo.

Las **Propuestas** de la planificación basadas en el ordenamiento territorial, así como los mecanismos para su implementación, serán puestas a la disposición de las autoridades competentes y de las sociedades locales para su conocimiento y consenso.

sociedades locales y con los diversos niveles de gobierno.

El equipo de trabajo

Se ha invitado a diversos especialistas e instituciones a participar en el proyecto, actualmente se desarrollan trabajos de coordinación para la integración del grupo de investigación y la gestión de recursos para implementar las subsecuentes fases del proyecto.

En arqueología el equipo está integrado el arqueólogo Alfredo Hernández Subiri y la arqueóloga Norma Silva, ambos contratados por el Centro INAH Veracruz para desarrollar el «Proyecto de factibilidad en el uso del suelo, catalogación y registro de la poligonal de El Tajín».

En antropología el trabajo lo coordina el antropólogo Daniel



(foto superior) Taller mecánico, fundición de Hierro y Taller Eléctrico de la compañía Minera, 1904, Cananea, Sonora.

La **implementación** de la planificación lograda por el Proyecto de Ordenamiento Territorial corresponderá a los distintos niveles de autoridad y toma de decisiones: autoridades locales, municipales, gobierno del estado y federación, el equipo académico podrá asesorar a las autoridades en la materia de su competencia y realizar seguimiento y evaluación de las propuestas emanadas de este programa.

De manera permanente se trabajará en la **difusión** de los trabajos del proyecto, se dará a conocer en los ámbitos académicos los resultados y se difundirá a nivel local de la manera más amplia posible la información, mediante la socialización los conocimientos y el apoyo en la vinculación con las

Nahmad, del Centro INAH Veracruz, con el apoyo y la participación de estudiantes del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

En asentamientos humanos se ha invitado a coordinar al arquitecto Adolfo Vergara Mejía, de la Universidad Autónoma de Veracruz, quien trabaja en equipo con la arquitecta Irma Becerril, del Centro INAH Veracruz y el maestro Cesar Garcés, de la Secretaría de Desarrollo Social.

Aún se gestiona la integración del equipo que se hará cargo del área agroecológica, se propone la participación del Colegio de Posgraduados campus Veracruz.

El área de planeación participativa es coordinada por el maestro Cesar Incháustegui López, de la Dirección

General de Educación Tecnológica Agropecuaria.

El MVZ Rubén Langle Campos y la técnica forestal Elizabeth Méndez García, del Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social-Itsmo, han sido invitados a coordinar los trabajos del Sistema de Información Geográfica.

En el área jurídica participará invitado el licenciado José Antonio Lagunes

Como asesores participarán distinguidos especialistas de diversas disciplinas, entre otros: maestra María del Carmen Rodríguez Martínez, el doctor Eckart Boege Schmit y el arqueólogo Fernando Miranda, del Centro INAH, la maestra María Elena Morales y el maestro José Antonio Machuca de la Dirección de Etnología

colaboración interinstitucional al proceso de planeación para la conservación y para el desarrollo.

El trabajo será productivo en la medida en que se conforme un equipo creativo, de gran capacidad de diálogo con la sociedad local y exista el compromiso de las autoridades locales, estatales y federales, y en particular, del Instituto Nacional de Antropología e Historia, en la planeación para la conservación y el desarrollo.

Aunque el ordenamiento territorial es un instrumento básico para la planificación y diseño de planteamientos estratégicos en el manejo sustentable de los territorios y puede convertirse en un referente idóneo tanto para la conservación como para el desarrollo, nunca será útil si no se inscribe en una estrategia

Valenzuela Barragán, «Proposiciones para definir una política de ordenamiento territorial»,

Revista Occidente <http://www.revistaoccidente.c1/375/documentos/politicadeord/>

Demanget, Magali. 2002, «La Patrimonialización de lo invisible. Turismo cultural, plan de ordenación y proyecto de territorio. Las rutas de la lavanda en el sur de Francia», en *Dimensión Antropológica*. Año 9, volumen 26, septiembre-diciembre.

Diario Oficial de la Federación. 2001, «Decreto por el que se declara zona de monumentos arqueológicos el área conocida como El Tajín, ubicada en el municipio de Papantla de Olarte, en el Estado de Veracruz», Tomo DLXX, número 21, México D.F., viernes 30 de marzo de 2001.

Estadística de visitantes a las zonas arqueológicas y monumentos históricos del estado de Veracruz a cargo del Instituto Nacional de Antropología e Historia. 1994-2001, Centro INAH Veracruz, Mecanoscrito, documentos administrativos de trabajo.

Gobierno del Estado de Veracruz-Llave, 1999, Programa de ordenamiento urbano del entorno de la zona arqueológica de El Tajín. Xalapa.

Gobierno del Estado de Veracruz-Llave, S/f, Actualización del programa de ordenamiento urbano de la zona conurbada Córdoba-Fortín-Amatlán de los Reyes-Yanga, Plano síntesis, Secretaría de Desarrollo Regional, Dirección General de Ordenamiento Urbano.

INE, Instituto Nacional de Ecología, 1995-2000, Ordenamiento ecológico general del territorio, Dirección de ordenamiento territorial e impacto ambiental, Dirección general de ordenamiento general del Territorio, SEMARNAP, México.

Nahmad, Daniel y Carmen Rodríguez. 2003, Informe del Programa de Difusión de la Declaratoria Federal de Zona de Monumentos Arqueológicos de El Tajín y Diagnóstico Social de la Zona. INAH, Centro Veracruz, Mecanoscrito, Veracruz, Ver.

Nahmad, Daniel, 2003, «Patrimonio Cultural, turismo y desarrollo social, apuntes sobre el caso de El Tajín», en *Diario de Campo* suplemento número 27, noviembre.

Ramírez, Santiago Rosario, 2002, *Propuesta de ordenamiento ecológico del territorio de Santa María Yavesía, Ixtlán Oax*, Tesis, Instituto Tecnológico Agropecuario de Oaxaca número 23, Xoxocotlan, Oax.

Valenzuela, Barragán Ariel, «Proposiciones para definir una política de ordenamiento territorial», *Revista Occidente*. <http://www.revistaoccidente.c1/375/documentos/politicadeord/>

Velásquez, Alejandro y Francisco Romero, 1999, *Biodiversidad de la región de la montaña del sur de la Cuenca de México*, UAM-Secretaría del Medio Ambiente de la Ciudad de México, México.



©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

y Antropología Social del INAH, el maestro Marco Aurelio Ramírez de la Dirección de Monumentos Históricos, INAH.

El proyecto es coordinado por el maestro Panciano Ortiz Ceballos, del Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana, y el antropólogo Daniel Nahmad Molinari, del Centro INAH Veracruz.

Consideraciones finales

El Proyecto de Ordenamiento Territorial para la Conservación de la Zona de Monumentos Arqueológicos de El Tajín se encuentra en su fase inicial, se espera concretar los objetivos para avanzar en la política institucional de conservación en términos territoriales y de bienes de Patrimonio Cultural, con aportes desde la interdisciplina y en

general de manejo y planeación respaldada por acciones concertadas entre los diferentes niveles de gobierno y con la participación de las sociedades que viven y se apropian del territorio a ordenar.

Se espera que esta propuesta pueda contribuir al establecimiento del Plan de Manejo de la Zona de Monumentos Arqueológicos de El Tajín, a superar los niveles de conflicto entre el Instituto y las comunidades del área y al desarrollo sustentable de la zona.

Agradecemos los estímulos y apoyos al proyecto de parte de la Dirección General del INAH, la Coordinación Nacional de Antropología y el Centro INAH Veracruz.

Bibliografía

Boisier, S. 1990, *Territorio, Estado y Sociedad*, CEAL, Citado por Ariel

La condición femenina en el clásico maya

Doctora María de Jesús Rodríguez-Shadow
DIRECCIÓN DE ETNOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL - INAH
davecita@hotmail.com

Introducción

Las investigaciones en las que se habla de las mujeres en el mundo maya tienen relativamente poco tiempo, las interesadas en incursionar en esta temática han sido fundamentalmente etnohistoriadoras, antropólogas, arqueólogas, historiadoras del arte y académicas feministas, que adoptan diferentes perspectivas teóricas, distintas metodologías y diversos aspectos de la realidad social. Sus trabajos se pueden rastrear a través del tiempo y no tienen más de 50 años (Rodríguez-Shadow, 2003).

Una de las primeras académicas que se interesó por esta temática fue Tatiana Proskouriakoff, quien publicó en 1961 uno de los más tempranos trabajos sobre las

mujeres mayas, posteriormente, en 1974 Molloy y Rathje propusieron que las hijas de los nobles eran manejadas como un recurso político por parte del grupo en el poder; en 1976 Joyce Marcus descubrió que muchos emblemas glíficos foráneos encontrados en los sitios mayas aludían a personajes femeninos, proponían que las aristócratas que se habían casado con los gobernantes de esas ciudades procedían de otras urbes.

En 1982, Heinrich Berlin se interesó por indagar el papel político desempeñado por las nobles; en 1985 Ramón Carrasco exploró la evidencia epigráfica de la Señora Cimi en Yaxchilán y Palenque; en 1986 Schele y Miller plantearon que

las mujeres de la elite maya desempeñaban papeles cruciales en el mantenimiento de los linajes; Carolyn Tate, en 1987, analizó los roles femeninos en Yaxchilán; al año siguiente Virginia Miller publicó una compilación donde varias expertas examinaron el estatus de las mujeres y su papel como productoras de tejidos, uno de los artículos más apreciados y de gran valor simbólico. Desde 1992 Rosemary Joyce ha publicado sus investigaciones (artículos, compilaciones y libros) en torno a diversos aspectos de la condición femenina en el mundo maya.

En 1997 Hendon, a partir de sus exploraciones en Copán, aplica a la sociedad maya el modelo propuesto



Vista general de la Fundición, 1900, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

por los McCafferty para el Altiplano Central, al señalar que las labores textiles y la producción de alimentos constituyeron importantes elementos en la definición de la identidad social. En 1999 Stone escribió un ensayo en el que se proponía explorar los espacios femeninos: la casa, sus actividades económicas, su intervención en los rituales y el poder político que habían logrado.

En el 2002 aparecieron publicadas dos compilaciones una a cargo de Gustafson y Trevelyan y otra por Ardren. En el 2003, De la Garza dio a conocer sus opiniones en torno a la condición femenina en el número 60 de la revista *Arqueología Mexicana*; ese mismo año se llevó a cabo la *III Mesa de Estudios de Género* en la que participaron destacados académicos que presentaron los resultados de sus investigaciones en relación con este asunto.

La publicación más reciente que conozco fue realizada por Tate (2004) en el número 65 de *Arqueología Mexicana*, y en el *Simposio de Arqueología de Género* que se llevó a cabo en el marco de la Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología celebrada en Xalapa en agosto, donde se dieron a conocer investigaciones recientes que abordaban aspectos novedosos sobre las mujeres mayas.

Las mujeres en el mundo clásico

Aunque en la mayoría de los estudios mencionados arriba se ha planteado que las nobles tuvieron un papel social de gran reconocimiento y un amplio acceso a las prebendas sociales, políticas y religiosas, en este artículo, apoyada en sus propios datos, sostengo una opinión completamente opuesta. Esta exposición breve representa la contraparte de los datos que presento en mi artículo «La condición femenina en la civilización maya y en la azteca», que aparecerá publicado en una compilación sobre la historia de las mujeres en México.

Mi propósito es examinar las diversas investigaciones que se han llevado a cabo sobre la condición femenina en la sociedad maya, privilegiando la investigación arqueológica, enfocada sólo en el periodo clásico y el empleo de la teoría de género.

Los asentamientos mayas aparecen en el registro arqueológico desde el Preclásico Medio (1200-400 a. n. e.), por ejemplo Tikal, aunque el desarrollo más importante ocurrió hasta el Preclásico tardío (400 a. n. e. al año 200) para este periodo ya

había varios sitios con características urbanas, Izapa entre ellos; algunos otros emplazamientos como Edzná, Becán, Calakmul, El Mirador, Uaxactún, Tikal, Copán, Kaminaljuyu tuvieron un importante desarrollo en el Clásico; varios de ellos incluso con evidencia temprana de escritura.

Clásico Temprano (200-600)

Arqueológicamente se ha constatado que en las poblaciones de este periodo ya había una división social del trabajo, que permitió la existencia de especialistas dedicados a la fabricación de artefactos de obsidiana, sílex y basalto con el que elaboraron morteros en los que las mujeres molían los granos, así como talleres de alfarería que estaban al servicio del grupo en el poder (Manzanilla, 2001:213).

Se estableció una fuerte vigilancia de las rutas de comercio, se institucionalizó el apoyo gubernamental a un grupo especializado de mercaderes que traficaban con artículos de importación de carácter suntuario y se impuso un severo control de los mercados, elementos claves en los que se sustentaba la hegemonía de los grupos gobernantes.

La diferenciación radical entre los asentamientos urbanos y los rurales debió traer aparejadas variaciones en las cargas de trabajo entre las mujeres que se articulaban a diferentes estratos y la valoración social de éstas, de acuerdo con la pertenencia a un determinado linaje y grupo étnico.

El sistema político maya estaba encabezado por un individuo que acaparaba la máxima autoridad económica, política y religiosa. Los hombres ostentaban el monopolio de los espacios públicos, aunque esto ya era así desde los olmecas. El hecho de que de una lista de 154 gobernantes mayas, sólo cuatro fueran mujeres, nos da una idea de la desigualdad genérica en el acceso al poder político. Esa intervención femenina en la política, de todas maneras, se debió a que estaban emparentadas con hombres muy influyentes (Gustafson, 2002:157). Esto demuestra que ellas ascendieron al trono o actuaron como regentes debido al poder que detentaba su grupo político, no por su género (cf. Stone, 1999:295).

Los linajes dinásticos de Palenque y Yaxchilán seguían reglas de filiación patrilineal, puesto que el parentesco se atribuía sólo a los hombres (Benavides, 2001:92; Dávalos, 1998:74; (De la Garza, 2003:34).

Se ha pensado que entre la nobleza maya había una ideología de dominación masculina, al analizar comparativamente las ofrendas encontradas en tumbas femeninas y masculinas (Adams, 1971, cf. Bruhns y Stothert, 1999:14). Y aunque se han descubierto muchos sepulcros de mujeres que fueron enterradas de manera fastuosa, eso sólo ocurrió con *algunas* de la elite, la suntuosidad de una tumba femenina se relacionaba con la necesidad que tenían los nobles que aspiraban a ocupar el trono de legitimar su derecho a gobernar.

En diversas tumbas de la nobleza se ha encontrado evidencia de mujeres sacrificadas, ello nos indica que las líneas que separaban a los géneros se empalmaban con las de clase. Los entierros femeninos que pertenecían a otros estratos sociales eran muy sencillos.

Aunque las nobles desempeñaron papeles muy importantes en la transmisión del poder, en la creación de alianzas comerciales o militares a través de enlaces nupciales cuidadosamente planeados, con grupos dinásticos del mismo sitio o de otros asentamientos (Benavides, 2001:98,101,145), en las inscripciones de estelas o en los sepulcros femeninos hubo escasa preocupación por consignar sus nombres, este hecho, según De la Garza (2003:36) confirma que su función fue la de acompañantes de los varones; pues los nombres de ellos aparecen en los textos que describen sus hazañas.

En los vestigios arqueológicos mayas existe una desproporcionada representación que privilegia a la figura masculina, usualmente en su papel de gobernante o en actividades asociadas con la guerra, la cacería, la pintura, la escritura, la escultura, la orfebrería, la arquitectura, la danza y el juego de pelota (Joyce, 2002:330; Gustafson, 2003:156). El hecho de que las imágenes femeninas sean escasas, y las que hay estén presentadas en composiciones que incluyen otros personajes o junto a hombres que son más grandes que ellas, indica una sumisión simbólica (Stone, 1988:79).

Las relaciones entre los géneros eran profundamente asimétricas, puesto que las mujeres en su conjunto fueron separadas de los trabajos y actividades que implicaban autonomía, prestigio o autoridad, que producían riqueza o el poder supremo; los pintores, sacerdotes, escribas y ceramistas siempre fueron

hombres (Tate, 2004:40). Las figurillas masculinas encontradas en Palenque representan gobernantes, guerreros o jugadores de pelota, las femeninas, en cambio, ejecutan labores domésticas o su papel cotidiano de madres. Aunque la cuestión de diferenciar las actividades que las imágenes femeninas realizan en los monumentos que provienen del arte oficial (bajorrelieves, esculturas, cerámica policroma, pinturas mural) y las que llevan a cabo en las figurillas cerámicas, posiblemente realizadas por ellas mismas, será discutida en un artículo posterior.

Las mayas no intervinieron en el comercio de larga distancia, ni participaron en combates, estaban excluidas de las actividades cinegéticas, no desempeñaban ningún papel ritual importante y su rol en las ceremonias era fundamentalmente como asistentes (Gustafson, 2002:144).

Existe una fuerte evidencia arqueológica a partir de la cual se infiere que sólo unas cuantas descollaron en algunos aspectos de la vida social, el mundo de la política y la esfera de lo religioso. En las pinturas, los bajorrelieves y las figurillas mayas los hombres y las mujeres son representados de manera distinta: se observa «la aguda humanización otorgada a las mujeres y, por otra y contrastante, el endiosamiento dado a los hombres» (De la Fuente, 2003:45).

Algunas, que quizá se desempeñaron como sacerdotisas o shamanas, aparecen representadas en estelas o en figurillas de arcilla, pues ostentan deformación craneana y mutilación dentaria prácticas asociadas a la elite (De la Garza, 2003:31; Benavides, 1998; Garza, 1991:31).

A las niñas mayas, a los tres meses de edad se les sometía a un ritual que las vinculaba simbólicamente con el espacio doméstico: las piedras del fogón, los husos, los trastes de cocina, en suma, a su papel socialmente asignado, a los tres años de edad se les colocaba sobre el pubis una concha roja que debían conservar hasta el rito de la pubertad, después de lo cual ya podían casarse; a esta misma edad a los niños les otorgaban instrumentos de labranza, armas y objetos rituales, a los 13 años se retiraban a vivir en una casa donde practicaban ritos, aprendían un oficio y recibían la visita de prostitutas (Barba de Piña Chán, 2002:210; De la Garza, 2003:33-34; Dávalos, 1998:79).

El rito del matrimonio pudo haber sido semejante entre los diversos grupos que componían la sociedad maya, pero ciertamente su significado sociopolítico era diferente entre las clases; entre los nobles simbolizaban alianzas con fines políticos, comerciales, para sellar la paz o la continuidad de la estirpe; para los tributarios pudo tener sentidos distintos. En todo caso una de las funciones importantes del matrimonio era la organización de la división sexual del trabajo en actividades productivas que eran complementarias y excluyentes (Dávalos, 1998:83).

Entre los nobles se permitía la poliginia y a los gobernados se les imponía la monogamia; también había un doble patrón de moralidad, a las mujeres se les enseñaba que debían ser corteses, comedidas y recatadas, enfocadas en su familia y sus cuidados (De la Garza, 2003:37). Al exigírsele una conducta muy estricta, se reprimían sus impulsos sexuales para controlar su capacidad reproductiva.

Quienes presidían los ritos nupciales eran ancianos que ataban los extremos de las mantas de los cónyuges; a las ancianas les tocaba conducir a los recién casados instruyéndolos en sus deberes. Ellas eran admitidas en ritos vedados a las jóvenes, sólo porque ya no estaban sujetas a la contaminación que producía el parto y la menstruación (De la Garza, 2003:32, 35).

Las mayas nobles, aunque también desempeñaban trabajos domésticos y cuidaban a sus hijos, participaron en ciertas actividades rituales, administrativas y a algunas hasta se les permitió aprender a leer y escribir, quizá unas cuantas pudieron ocuparse poco de las tareas domésticas cuyo peso recaía en las esclavas (Benavides, 2001:133-134; Gustafson, 2002:144).

Las mujeres y los niños mayas tributarios se encargaban del cuidado de los huertos utilizando los desechos domésticos, así lograron una alta productividad, cultivaron verduras, árboles frutales, plantas medicinales y de ornato, también condimentos que empleaban con fines culinarios (Benavides, 2001:83;131). Estos productos alimenticios proporcionaron gran parte de la dieta que era complementada con las proteínas que provenían de perros, patos, palomas, guajolotes y conejos, animales que ellas cuidaban, así como de iguanas, tortugas, armadillos y tejones que capturaban, aunado a la caza de

venados, actividad quizá asignada a los hombres (Benavides, 2001:144).

También elaboraban la cerámica de uso doméstico, las figurillas de barro y el papel (Tate, 2004:39) y, pese a que ellas cuidaban los altares domésticos, a las tributarias y a la mayoría de las nobles se les prohibió derramar su sangre y asistir a los templos cuando se efectuaban sacrificios (De la Garza, 2003:32-36, Benavides, 2003:22),

Otra labor de gran importancia económica era la elaboración de textiles, la maestría lograda por ellas en sus telares de cintura se muestra en los bellísimos trajes que portan diversos personajes representados en pinturas murales, figurillas de cerámica, esculturas y bajorrelieves. La cestería y el arte plumario también parecen haber estado principalmente en sus manos (Benavides, 2003:13).

El cultivo era actividad propia de los hombres tributarios. Los artesanos que se encargaron de la elaboración de cerámica ritual y otros artículos ocuparon, junto con los comerciantes, los estratos medios de la sociedad maya; los mercaderes que comerciaban con esclavos y artículos suntuarios ocupaban, al lado de los sacerdotes, los guerreros distinguidos y los gobernantes la cúspide de la jerarquía social (Benavides, 2001:139).

Clásico tardío (600-900)

La gran importancia que adquirió la arquitectura monumental, la edificación de juegos de pelota y las construcciones que albergaban los restos mortales de los gobernantes varones evidencia la concentración del poder religioso y civil y la forma en la que éstos se vinculaban privilegiando los valores asociados a lo masculino. Ejemplo de esto es la Tumba de Pacal en Palenque.

Las elites emplearon la escritura para sus fines pues ésta sólo aparece en el contexto privado de las tumbas, lápidas, pinturas murales y en sus residencias (Winter, 2001:65). En los edificios dedicados al culto oficial, altares, dinteles, columnas, estelas y monumentos pétreos las representaciones de los miembros del grupo gobernante, la mayoría hombres y algunas mujeres, fueron colocadas en el contexto de victorias bélicas, ascensos al trono, autosacrificio o alianzas nupciales (Benavides, 2001:93).

En el área maya las sociedades mostraron notables distinciones clasistas con una clara tendencia patrilineal y patrilocal, aunque cuando

resultó políticamente necesario la ascendencia femenina se resaltaba, cuando un gobernante moría y el heredero en el poder era un menor, la madre podía ocupar el cargo temporalmente hasta que el niño tuviera edad suficiente para gobernar (Benavides, 2001:89;145).

La declinación de la participación femenina en las ceremonias domésticas y el ritual adivinatorio se produjo, probablemente, como consecuencia del surgimiento del estado como sistema de gobierno y la consolidación de un sistema estratificado en el que las ceremonias públicas fueron hechas por sacerdotes de tiempo completo relacionados con el estado.

Aunque el análisis epigráfico muestra que mientras las mayas de la elite gozaron de un alto estatus cuando su linaje legitimaba un ascenso al trono, en los restos óseos se constata que las mujeres tenían una dieta pobre y su esperanza de vida era una década menor que la de los hombres (Ardren, 2002:4).

Resulta muy interesante el análisis comparativo de los vestidos que realiza Anawalt (1999:188), pues nos muestra que en una sociedad donde la riqueza, el poder y el prestigio se mostraban mediante la ropa, las prendas destinadas a las mujeres, aún

las nobles, eran más escasas y más simples. La indumentaria muestra que ellas ocupaban menos espacios sociales y desempeñaban menos funciones rituales y actividades políticas que los hombres.

La sociedad estaba escindida en clases y géneros con atribuciones, derechos, espacios y obligaciones diferentes: el uso de piezas de joyería elaborada con materiales importados o producidas por artesanos expertos en su oficio se restringía a los miembros de la elite, los hombres tenían acceso a un repertorio más amplio de opciones laborales, actividades lúdicas, oportunidades de ascenso social, ejercicio de su sexualidad, con menos restricciones para adquirir conocimientos, participar en ritos y otros privilegios asociados a su género.

Los artistas, fueran ceramistas, escultores, pintores o dibujantes, evitaron mostrar los órganos sexuales en sus creaciones, lo más común era que las formas corporales se ocultaran bajo trajes que indicaban los roles genéricos, el estatus o la identidad ritual (Tate, 2004:41).

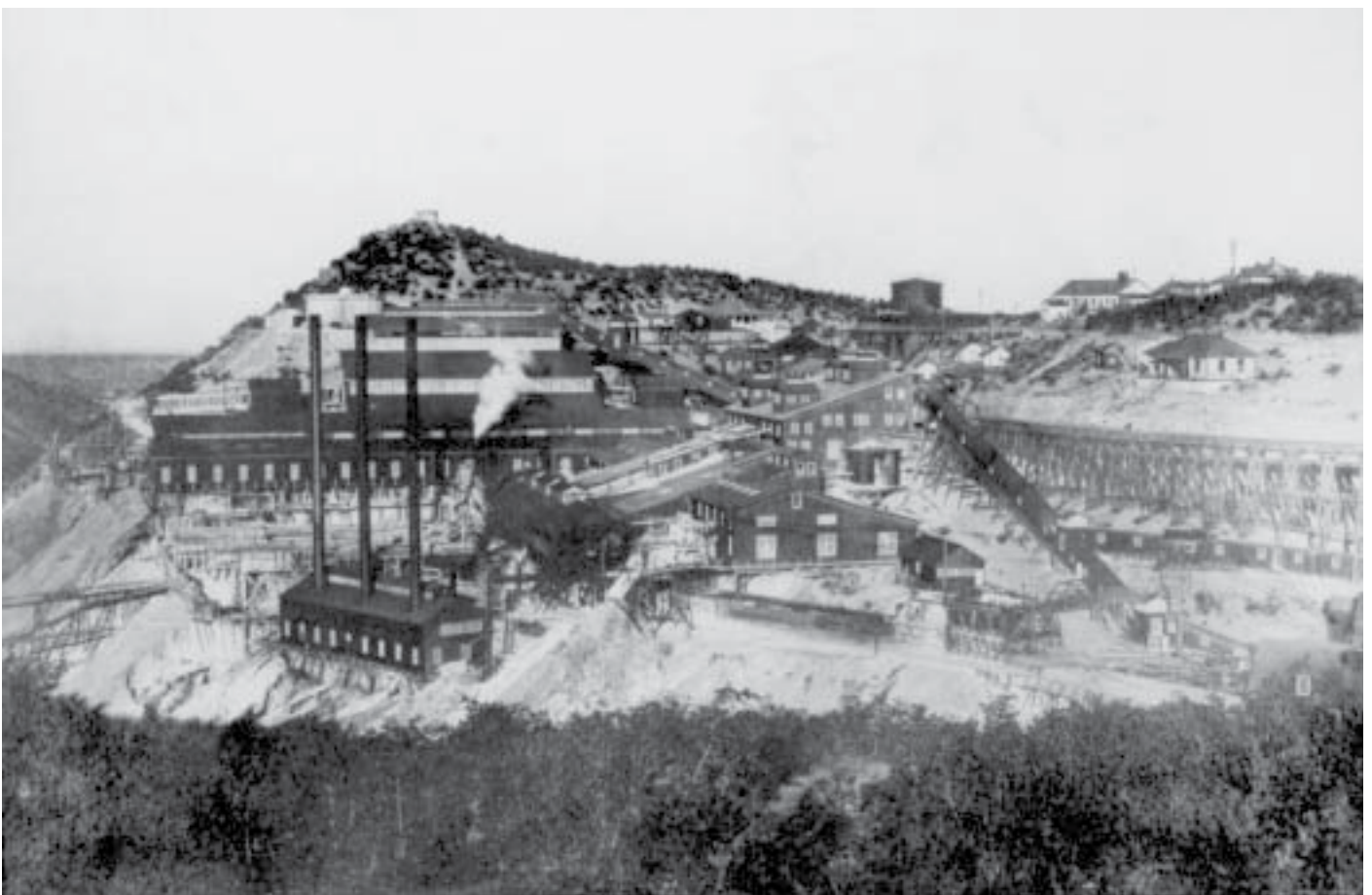
En mi opinión, el valor simbólico de las mujeres de la elite era reconocido, y el trabajo desempeñado por las tributarias fue valorado, mismo que resultaba indispensable, pero les

estaban vedados, como género, ciertos espacios: los puestos administrativos, las supremas funciones sacerdotales, los oficios más remunerados y prestigiosos (escriba, guerrero, artesano, pintor, orfebre), la esfera del conocimiento (la astronomía, matemáticas, lectura y escritura, y la arquitectura), el control de su erotismo, sus actividades productivas y capacidades reproductivas, entre otros.

Comentarios finales

Aunque en este apartado me he referido a los géneros en Mesoamérica como si sólo hubieran dos, tanto en las fuentes documentales como en las representaciones pictóricas e imágenes talladas hay efigies que se han interpretado como de homosexuales y en las fuentes documentales se mencionaron el lesbianismo, travestismo y hermafroditismo. La actitud de las diversas sociedades hacia estas prácticas varió, a veces era de desprecio y rechazo, en otras ocasiones de tolerancia (Balutet, 2003:77).

En términos generales, estimo que durante el periodo clásico, las mujeres del grupo dominante sólo raramente desempeñaron los puestos de regentes, especialmente entre los mayas. Tampoco ocuparon cargos administrativos, mercantiles o



Panorámica de las concentradoras 1 y 2. Al oriente se ve el tanque de almacenamiento de agua potable para Cananea, frente hacia el sur la vía elevada del ferrocarril urbano de la compañía, para su servicio exclusivo; abajo la Casa para los Calderos para fuerza de las concentradoras. En seguida de los Calderos la Concentradora Vieja no. 1 y al frente la Concentradora Nueva no. 2. -Trabajé en ambas- de diciembre 22 de 1910 a marzo de 1914 en la no. 2 y de marzo a julio de 1914 en la no. 1 o Concentradora Vieja, yéndome en julio 25 para Jalisco por haber parado el mineral a causa de la 1er. Guerra europea. Volví en 1918 y trabajé con la compañía hasta el 15 de enero de 1973. Gracias a Dios y a la Santísima Virgen sigo viviendo hasta hoy agosto 14 de 1978. ca. 1914, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

judiciales, ni se desarrollaron como arquitectas, matemáticas, médicas, astrónomas o escribas. Las mujeres desempeñaron en muy pocas ocasiones los roles de guerreras (Rodríguez-Shadow, 2000, Cf. McCafferty y McCafferty, 2003; Rossell, 2003:76; Ayala, 1999) y sólo pudieron fungir como asistentes en las ceremonias religiosas donde sus maridos ocupaban el papel central.

Sólo las mujeres de las clases humildes pudieron ejercer diversos oficios que les permitieron coadyuvar a la reproducción de sus grupos domésticos, estas labores, sin embargo, no constituían un trabajo especializado, ni eran labores que aprendían en la escuela y quizá ni con reconocimiento social.

El desigual acceso a bienes, servicios, alimentos de calidad y la sobreexplotación de su fuerza de trabajo originó que los grupos tributarios en general y en especial las mujeres sufrieran diversos padecimientos asociados con la desnutrición, las enfermedades gastrointestinales, artritis reumatoide a causa de su actividad en el metate y sus labores en el telar y los padecimientos vinculados con su capacidad reproductiva.

Las tumbas femeninas y sus ofrendas, las pinturas murales, las pictografías, las figurillas cerámicas y las fuentes documentales nos permiten conocer las diversas enfermedades que padecían relacionadas con sus capacidades reproductivas y con el trabajo que desempeñaron, nos hablan de su papel en la familia, sus roles sociales, sus actividades rituales, sus funciones políticas y la forma en la que se vincularon con los hombres, con sus hijos y con las instituciones dominantes en ese momento: la iglesia y el estado.

Aunque los diferentes grupos que ocupaban Mesoamérica crearon tradiciones culturales, lenguajes, distintos grados de complejidad política y culturas distintivas en diversos nichos ecológicos y cada región parece haber seguido sus propios patrones y ritmos de desarrollo socioeconómico, participaron en una extensa red de relaciones de intercambio de materias primas, bienes e ideas y alianzas políticas. A causa de lo anterior, es posible afirmar, a partir de la evidencia arqueológica que pese a que se desarrolló una gran afinidad cultural entre los distintos grupos y periodos históricos se produjo una gran diversidad de identidades y relaciones entre los géneros que incluyeron: interdependencia, igualdad,

paralelismo, complementariedad, oposición complementaria y asimetría.

No hay un asomo de duda en cuanto a la importancia económica de los trabajos desempeñados por las mujeres en las comunidades, ni del papel crucial que tuvo en la reproducción biológica y cultural de sus pueblos, pero hay muy poca evidencia de que sus labores fueran valoradas en su justa medida. Desde mi punto de vista en la sociedad maya profundas diferencias clasistas, una rígida división sexual del trabajo, una profunda segregación laboral y exclusión ritual y política, situación que se había iniciado desde el preclásico medio y que se agudizó durante el periodo clásico.

Futuras exploraciones arqueológicas y el análisis crítico de los datos ya existentes nos permitirán la construcción de un panorama más completo de la condición femenina en la sociedad maya, civilización erudita y refinada que ha subyugado tanto a los académicos como a un público muy amplio.

Bibliografía:

Adams, Richard, *The ceramics of Altar de Sacrificios*, Cambridge, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnography, 1971.

Anawalt, Patricia, «Three Thousand Years of Mesoamerican Clothing», en Eloise Quiñones (ed.), *In Chalchihuitl in Quetzalli, Precious Greenstone, Precious Quetzal Feather, Mesoamerican Studies in Honor of Doris Heyden*, Lancaster, Labyrinthos, 1999, pp. 183-2003.

Ardren, Tracy (ed), *Ancient Maya Women*, Walnut Creek, Altamira Press, 2002.

Ayala, Maricela, «Las guerreras de Toniná», Ponencia presentada en la Tercera Mesa Redonda de Palenque, Palenque, Chiapas, 1999.

Balutet, Nicolás, «La condena de los «transgresores» de la identidad masculina: un ejemplo de misoginia mesoamericana», *Tercera Mesa de Estudios de Género*, María Rodríguez-Shadow, organizadora, México 2003, abril.

Barba de Piña Chán, Beatriz, «The Popol Vuh and the Decline of Maya Women's Status», en Lowell Gustafson y Amelia Trevelyan (eds.), *Ancient Maya Gender Identity and Relations*, Westport, Bergin & Garvey, 2002, pp. 191-226.

Benavides, Antonio, «Relevancia de la mujer maya precolombina», *Tercera Mesa de Estudios de Género*, María Rodríguez-Shadow, organizadora, México 2003, abril.

Benavides, Antonio, «El norte de la zona maya en el Clásico», en *Historia antigua de México*, L. Manzanilla y L. López (coords.), México, INAH-UNAM-Porrúa, volumen II, 2001, pp. 119-160.

Bruhns, Karen y Karen Stothert, *Women in Ancient America*, Norman, University of Oklahoma Press, 1999.

Dávalos, Enrique, «La sexualidad en los pueblos mesoamericanos prehispánicos. Un panorama general», en Ivonne Szasz y Susana Lerner (Comps.), *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las Ciencias Sociales*, México, El Colegio de México, 1998, pp. 71-106.

De la Fuente, Beatriz, «La vejez en el arte de Mesoamérica», en *Arqueología Mexicana*, volumen X, número 60, 2003, pp. 38-45.

De la Garza, Mercedes, «El matrimonio, ámbito vital de la mujer maya», en *Arqueología Mexicana*, volumen X, Núm. 60, 2003, pp. 30-37.

Garza, Silvia, *La mujer mesoamericana*, México, Planeta, 1991.

Gustafson, Lowell, «Mother/Father Kings», en *Ancient Maya Gender Identity and Relations*, Lowell Gustafson y Amelia Trevelyan, Westport, Bergin & Garvey, 2002, pp. 141-168.

Gustafson, Lowell, «World System History, Ancestry, and Ancient Maya Gender Relations», *Tercera Mesa de Estudios de Género*, María Rodríguez-Shadow, organizadora, México 2003, abril.

Joyce, Rosemary, «Desiring Women: Classic Maya Sexualities», en *Ancient Maya Gender Identity and Relations*, Lowell Gustafson y Amelia Trevelyan, Westport, Bergin & Garvey, 2002, pp. 329-344.

McCafferty, Geoffrey G. y Sharisee D. McCafferty, «Guerreras: el papel de las mujeres en la guerra prehispánica», *Tercera Mesa de Estudios de Género*, María Rodríguez-Shadow, organizadora, México 2003, abril.

Manzanilla, Linda, «La zona del Altiplano Central en el Clásico», en *Historia antigua de México*, L. Manzanilla y L. López (Coords.), México, INAH-UNAM-Porrúa, volumen II, 2001, pp. 203-239.

Rodríguez-Shadow, María, «Enfoques teóricos y perspectivas metodológicas de las investigaciones sobre la condición femenina en el México precolombino», *IV Coloquio de la Maestría en Arqueología*, México, ENAH-INAH, 2003.

Rodríguez-Shadow, María, *La mujer azteca*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000.

Rossell, Cecilia y María de los Ángeles Ojeda, *Las mujeres y las diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*, México, Ciesas, Porrúa, 2003.

Stone, Andrea, «Women in Ancient Mesoamerica», en *Women's Roles in Ancient Civilizations*, Bella Vivante (ed.), Westport, Greenwood Press, 1999.

Tate, Carolyn, «Cuerpo, cosmos y género» *Arqueología Mexicana*, volumen XI, número 65, 2004, pp. 36-41.

Winter, Marcus, «La zona oaxaqueña en el Clásico», en *Historia antigua de México*, L. Manzanilla y L. López (Coords.), México, INAH-UNAM-Porrúa, volumen II, 2000, pp. 45-77.

Consideraciones sobre neochamanismo

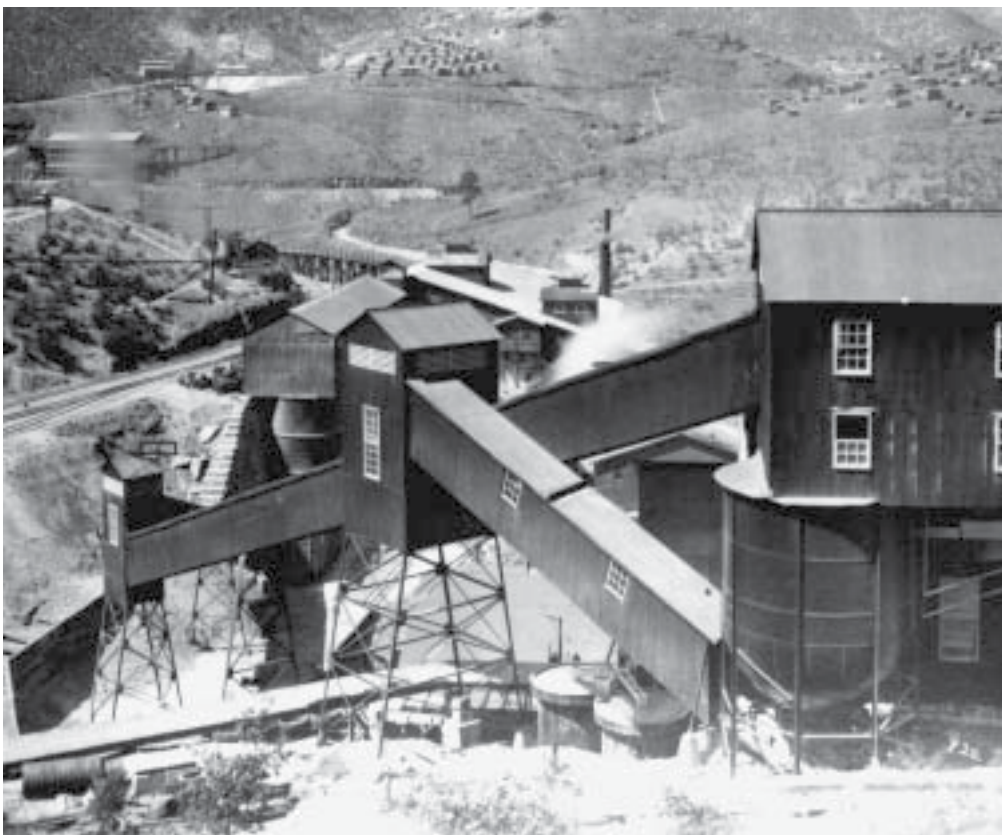
Maestro Eugeni Porrás Carrillo

CENTRO INAH - NAYARIT
eugenipc@todito.com

El campo de estudio del neochamanismo

Uno de los componentes del movimiento *New Age*, y de las nuevas formas de religiosidad y espiritualidad que aparecen con la crisis de la modernidad al acercarse el final del segundo milenio cristiano, es la exaltación de las culturas indígenas como modelos ideales del mundo y de la sociedad. Por una parte, se destacan sus aspectos «ecológicos», la relación «armónica» y equilibrada que guardan con la naturaleza como una unidad, ofreciendo una imagen semejante a la del «buen salvaje» que en el siglo XIX elaborara Rousseau. Por otro lado, la mayoría de los sujetos étnicos son considerados como modelos de conducta, fuerza y conocimiento, depositarios de saberes ancestrales, magias, secretos y misterios trascendentales, en especial los chamanes. No importa para ello que esta manera de acercarse a los pueblos indios elimine sus aspectos históricos, evada el análisis de los conflictos sociales al interior de estas sociedades y se le asigne a las culturas chamánicas una imagen distorsionada:

«Para llegar a cambiar actitud mental dominante a nivel mundial... hay que empezar por cambiar nuestra propia manera de pensar... que es en realidad muy antigua. Se trata de un conocimiento que surgió en la más remota noche de los tiempos y que ha sobrevivido a lo largo de los siglos y milenios atravesando todas y cada una de las civilizaciones habidas hasta hoy. Esta sabiduría nos dice que la Tierra, nuestro planeta, está en más de un sentido vivo... Lo que hoy en día se necesita imprescindiblemente, es un revivir elemental de la unidad de todo lo viviente, que cada vez surge menos espontáneamente a



Casa de Bandas, teniendo como panorámica a la derecha el campo minero de Buena Vista, a la izquierda el campo minero de La Veta, donde viví yo dos años en la casa no. 19. Abajo la Mina Veta 5, una de las más importantes, de donde sacaron de cobre virgen una formación de tres toneladas, 1904, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

medida que la flora y la fauna originales tienden a ceder ante un mundo técnico y muerto».
(Antaios, s/f)

El interés que por el chamanismo tienen los buscadores de nuevas espiritualidades y religiosidades se debe sobre todo a que éste «...es un sistema destinado a tratar el infortunio: enfermedades, problemas económicos, climáticos, políticos... una concepción particular del mundo y del hombre asociada a una función: la del chamán, el cual tiene que explicar cualquier desgracia, prevenirla o remediarla» (Perrin, 1995:1). El contacto que estudiosos y «buscadores» establecen con los chamanismos, principalmente

amerindios, a partir de los años setenta, las apropiaciones, adaptaciones y mezclas con otras tradiciones que de ese complejo sistema hacen muchos de ellos, que se consideran iniciados o aprendices, es el principio del fenómeno neochamánico:

Con cierta arbitrariedad se puede afirmar que desde la década de los ochenta en Europa y desde un quinquenio antes en Estados Unidos, se está divulgando un pseudochamanismo lejanamente inspirado en el de los pueblos exóticos. Estas románticas formas de hechicería occidental son usadas como modelo para el consumo de sustancias visionarias, para justificar alguna nueva terapia e incluso como

núcleo de una cierta orientación de evolución personal, mezcla de elementos exóticos, ecología urbana, romanticismo tecnológico, interés por lo esotérico y preferencia por los productos biológicos (Fericgla, 2000:115).

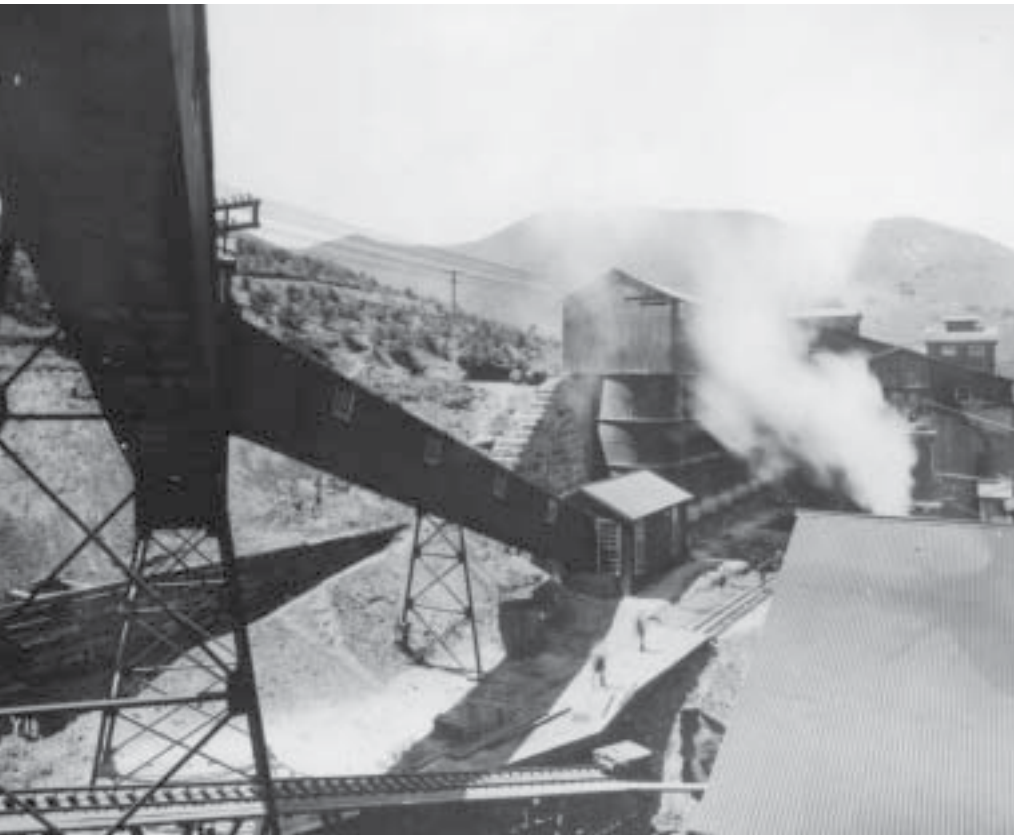
Sin embargo, otros autores consideran que en el neochamanismo actual convergen también algunas tradiciones europeas que se remontan a la Edad Media, unas que fueron estigmatizadas bajo el término general de brujería tales como «...metamorfosis de brujas en animales, vuelo mágico, danza-trance del sabbat, visiones, ritos mágicos relacionados con animales, curaciones o apelación a elementos naturales, piedras, plantas, animales, llamada los espíritus, entre ellos el

la vida. En ese sentido forma parte de lo que se ha llamado «religión a la carta», o sea, es uno más de los menús que aparece en las ofertas del «supermercado» religioso y espiritual de las sociedades modernas (Greenfield, 1979). Por eso, otra de las características comunes a muchos de los neochamanes es que tratan de situarse en una perspectiva transpersonal y multidisciplinaria con la que justifican la apropiación de técnicas y remedios procedentes de cualquier ámbito cultural al que se pueda acceder, con el objetivo de enriquecer las interacciones, pero estableciendo a menudo similitudes cuestionables al olvidarse de los contextos en los que cada concepción y cada práctica se inscribe. De ahí que muchas veces las expresiones ceremoniales o

occidental, sino también de las simientes extremo orientales, de los panteísmos y pancientifismos evolucionistas que anuncian el hombre del futuro, de la información o sugerencias recogidas en el ámbito de la ciencia. Todas esas aportaciones se sumergen en un baño de religiosidad, de misterio, de misticismo difuso y tienen en común el rasgo de no separar al sujeto del cosmos. La nueva gnosis constituye una cultura paralela que se difunde a través de la grieta abierta entre la «alta cultura» y la «cultura de masas», incidiendo sobre una y otra (en Griera, 2002:39).

Aunque resulta bastante difícil acotar nítidamente el campo de estudio al que nos referimos con el término *neochamanismo*, podemos enunciar una primera y muy general hipótesis: conjunto de creencias y prácticas que giran en torno al chamanismo y otras búsquedas socio-espirituales, que funciona en forma reticular e incorpora elementos religiosos y rituales de diversas tradiciones o culturas actualmente conceptualizadas como pueblos originarios, etnias, pueblos indígenas, aborígenes o nativos. Expresado de otra manera podemos referirnos con ese concepto a aquellas representaciones y prácticas que tienen su justificación en la apropiación y actualización de elementos cosmológicos, simbólicos y rituales procedentes de culturas indígenas en las que el chamanismo es la forma predominante de religiosidad y de relación con lo sobrenatural.

Incluimos, pues, en ese concepto tanto a las nuevas formas que el chamanismo adquiere en algunos pueblos indígenas, debido al contacto e interacción con población mestiza y a su desarrollo en ámbitos extracomunitarios, urbanos y cosmopolitas, como al uso e interpretación que del mismo hacen individuos y colectivos no indígenas a través de su relación con ellos o de la integración en sus *haceres* de elementos procedentes de diversas tradiciones. Tal vez, por ese entrecruzamiento de tradiciones, teorías y técnicas, por la gran diversidad que incluye en su interior, por la preponderancia de una u otra de las diversas fuentes de las que bebe y por las diferencias que aparecen en las actuaciones o escenificaciones rituales, sea más adecuado hablar de neochamanismos, en plural. Sin embargo, todos ellos tienen en común su interés o pretensión de acceder a realidades



Casa de Bandas y quebradoras de metales así como depósitos para metales de la Fundición mediante bandas elevadas, 1904, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

demonio...», y otras perfectamente lícitas y practicadas en el seno mismo de la Iglesia como «*liturgias relacionadas con las cosechas, fiestas de petición para bendecir cosechas (San Marcos) y para agradecerlas (otoño); poder mágico de las reliquias, ritos para atraer la lluvia o para aplacarla, para curar una enfermedad...*» (Kappler, 1997).

El neochamanismo puede, pues, considerarse fundamentalmente como el espejo del chamanismo reflejado en las sociedades urbanas u occidentales surgidas en el proceso de modernización del mundo y de

rituales neochamánicas se presentan como mezclas confusas y sorprendentes en las que pareciera que «todo vale» pero que reflejan situaciones propias del estado actual de la sociedad, la cultura y el pensamiento. Como afirma Morin en su *Sociología*:

...en la nueva gnosis se reúnen y mezclan de forma sincrética, términos extraídos de las creencias o filosofías más diversas, no sólo de concepciones hasta ahora rechazadas por el antiguo underground de la cultura

o mundos distintos o alternos a aquellos en los que comúnmente funcionamos y desde los cuales obtener información, soluciones o conocimientos sobre el mundo experiencial cotidiano, siempre con la ayuda de ciertos seres, espíritus o «energías» que solamente de esa forma se hacen visibles y útiles puesto que:

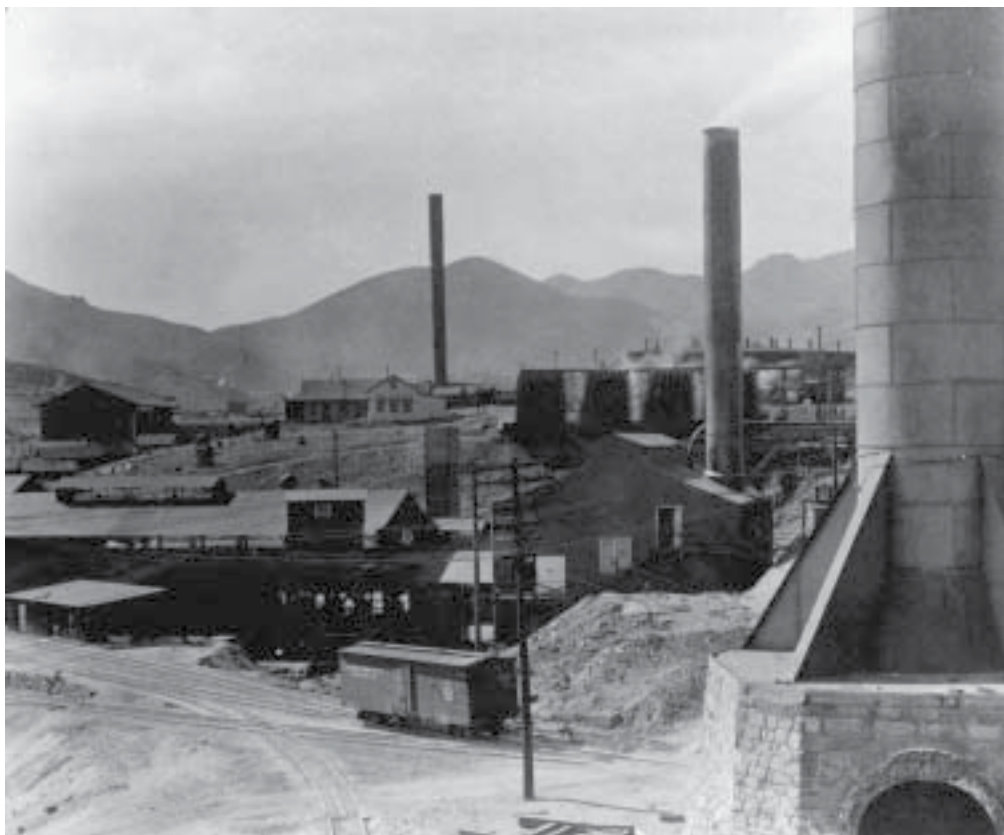
...en su contacto con la realidad alternativa, el chamán dispone de cierto número de ayudantes espirituales, humanos, animales y otras entidades, que le prestan directamente ayuda en las curaciones, adivinaciones, en el hallazgo de almas perdidas, en la asistencia a los difuntos para facilitarles el camino al reino de los muertos, en la protección de sus conciudadanos y otras actividades diversas. (Towsend, 1989:112)

A este respecto, uno de los factores que han propiciado el desarrollo del neochamanismo deriva de las experiencias psicodélicas de los años 60, en las que antropólogos y viajeros tomaron contacto con sociedades étnicas de tradición chamánica que emplean usualmente plantas con un alto contenido de alcaloides. En un pionero volumen que recoge experiencias de primera mano a cargo de científicos sociales que trabajaron con diversos grupos y sustancias de este tipo, Harner (1976:6) considera que: «...una de las razones más importantes por las que los antropólogos no dieron la debida importancia a las sustancias alucinógenas en el chamanismo y las experiencias religiosas, es porque muchos de ellos no habían tomado ninguno de los ingredientes indígenas de efectos psíquicos (aparte del peyote), no habían vivido las experiencias subjetivas que producen aquéllas y que tan definitivas son, tal vez paradójicamente, para la comprensión empírica del significado que tienen para los pueblos que estudiaban». Estas plantas y mezclas, que otros autores prefieren denominar «enteogénos», «...neologismo (del griego clásico *en=dentro; theus=dios; gen=que genera o despierta*)... propuesto en el año 1979 por un pequeño grupo de científicos formado por los filósofos Carl Ruck y Danne Staples, por el etnomicólogo Robert Gordon Wasson, y los etnobotánicos Jeremy Bigwood y Jonathan Ott» (Fericgla, 1999:28), provocan variadas reacciones y efectos psicometales, erróneamente agrupados con el

término «alucinaciones». Éstas, debidamente codificadas e interpretadas, constituyen buena parte de los imaginarios y de las representaciones con las que el chamán expresa su cosmovisión y conecta con sus espíritus o animales auxiliares (como el caso del jaguar, presente en muchos grupos amazónicos, descrito por Reichel-Dolmatoff [1978]). Éste es seguramente el lado del neochamanismo que más se ha popularizado y que en mucho ha contribuido a crear una imagen desfigurada del chamán o curandero nativo al no tomar en cuenta que sus capacidades y sus funciones están prioritariamente inmersas en una compleja red de relaciones sociales entre el resto de sujetos y elementos del grupo al que se adscribe. Algo

«...para curarlo sólo Dios sabe. Yo lo solicito allá arriba, en el cielo, donde se celebra una junta en donde está Dios platicando y ahí entregan al enfermo y al que hizo el mal al señor o la señora. A ése ya no lo sueltan, ya se va a quedar, ya lo van a castigar y a encarcelar por acuerdo de Dios, mientras que al enfermo lo devuelven, se viene junto conmigo, ya se alivia y ya sigue viviendo tranquilo» (Porrás, 1997:19).

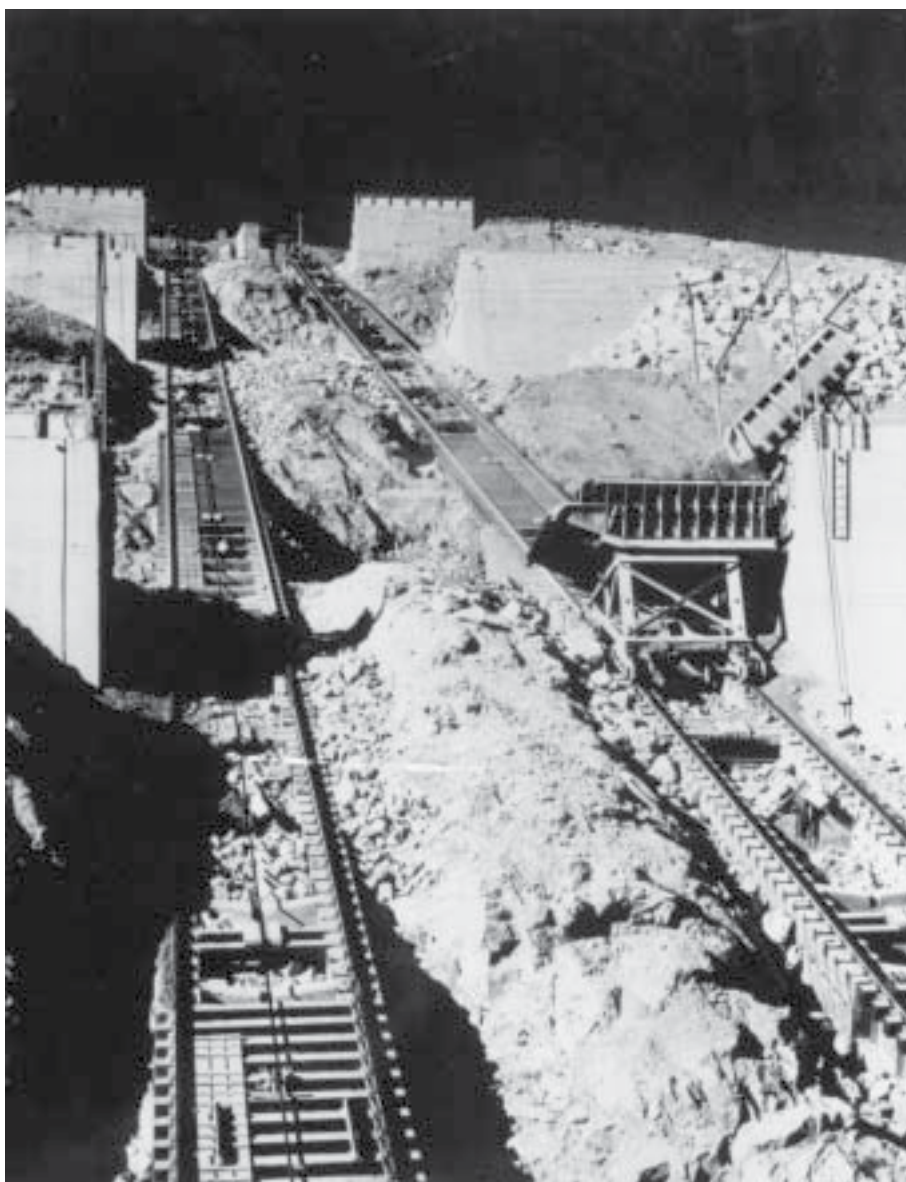
El campo de estudio del neochamanismo intersecta con otras disciplinas que reciben una especial atención por los actuales movimientos religiosos y espirituales. En el terreno de la terapéutica, técnicas y procedimientos chamánicos son usados por psiquiatras y psicólogos en numerosas terapias con el objeto de solucionar conflictos internos de



Panorámica de la Fundación de Cobre, Casa de bandas, quebradora de metales, patio de distribución y almacenamiento de Metales, casa del Polvo por donde corre el humo de la Chimenea principal, Casa de fuerza y calderas para producir fuerza y verberos para fundir el polvo concentrado, 1904, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

parecido sucede con la noción de «estado alterado o modificado de conciencia», embriaguez o «borrachera divina» de la que habla De Felice (1975) desde el que se supone que actúa el chamán, lo que, según nuestra experiencia etnográfica, no está siempre presente, como lo demuestra el caso del *pewatero* warijó de la Sierra Tarahumara en Chihuahua quien no entra en ningún estado alterado de conciencia ni ingiere ningún enteógeno para realizar su función terapéutica propiamente chamánica:

los pacientes, de fomentar la autoayuda y de elevar su autoestima. El fundamento es pensar en estar bien con uno mismo para poder estar bien con lo y con los demás. Sin embargo, en ocasiones, se omiten los aspectos oscuros, negativos o maléficos inherentes a la ambigüedad bueno/malo y bien/mal con que el fenómeno chamánico es considerado en las sociedades étnicas, purificando sus significados y las posibilidades del chamán incluso con la invención etimológica, en los casos más extremos: «*El Chamanismo en realidad*



Incline, Moderno, bajada a tajo abierto, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

Cha «Mag» Nismo: Cha=hombre, Mag=sabiduría. O sea: hombre sabio, todo lo contrario al hechicero...Su mayor desarrollo se logra entre los celtas, desde donde llega al continente americano. Como su transmisión era oral, llega a América muy desnaturalizado y se confunde con la hechicería» (Asociación Gnóstica Argentina, s/f).

En otros casos, menos radicales, frente al chamanismo clásico o tradicional, se coloca una serie de chamanismos «con adjetivos» diversos que, en cierta forma, explicitan los intereses y la ideología de quienes son sus practicantes o se consideran sus maestros desde contextos culturales modernos. Algunos aluden simplemente a técnicas personales como por ejemplo el «psicochamanismo integrativo», («*integración del chamanismo de todos los tiempos con el modo de trabajar y la psicoterapia*»), que se refiere al neochamanismo como un «chamanismo transcultural» y resalta su vinculación con la mística: «*El chamanismo estaría cerca del misticismo*

y alejado de lo que llamamos religión...cuando el chamán recibe la «iluminación», siente que una luz especial, no física, emana de su cuerpo. Es la misma luminiscencia de la que hablan los místicos». (Velasco, 2003). Otros, en fin, tienen una perspectiva esencialista desde la que explican los orígenes del fenómeno chamánico y en la que incluyen a todos los fundadores o maestros de las principales religiones universales: «*..hubo un chamanismo de alto nivel y que estaba basado fundamentalmente en el autodescubrimiento, más allá de esas acciones de magia o de brujería o de hechicería que se practican comúnmente hoy día y que nada tienen que ver con lo que fue el 'chamanismo esencial' o 'aristocrático' que existió en las épocas antiguas en todos los confines del planeta Tierra...Podría decir sin temor a equivocarme, por ejemplo, que el príncipe Gautama Sakyamuni, el Buda, era un chamán...El propio Jesús, el Cristo, su actitud, su trabajo, era eminentemente chamánico. El trabajo, la obra que le enseña Krishna*

a Arjuna es chamánico también. El trabajo del propio Krishnamurti, también es un trabajo chamánico en el sentido de que es un camino que nos permite lo que es el autodescubrimiento» (Ruiz, s/f). Además de potenciar el descubrimiento de la subjetividad de sus pacientes, de las fortalezas y debilidades de su ser, otra de las virtudes psicoterapéuticas más reconocidas por los practicantes neochamánicos tiene que ver con el «*papel curador y renovador de las prácticas chamánicas que introducen un mundo coherente y bien estructurado...al identificarse con una entidad sagrada; la introducción en una nueva relación con el mundo corta los hábitos problemáticos y permite superar el sufrimiento y las debilidades inherentes comprendiendo las causas tras una visión directa, sin sofismas verbales ni intelectuales: eficacia y rapidez*» (Kappler, 1997).

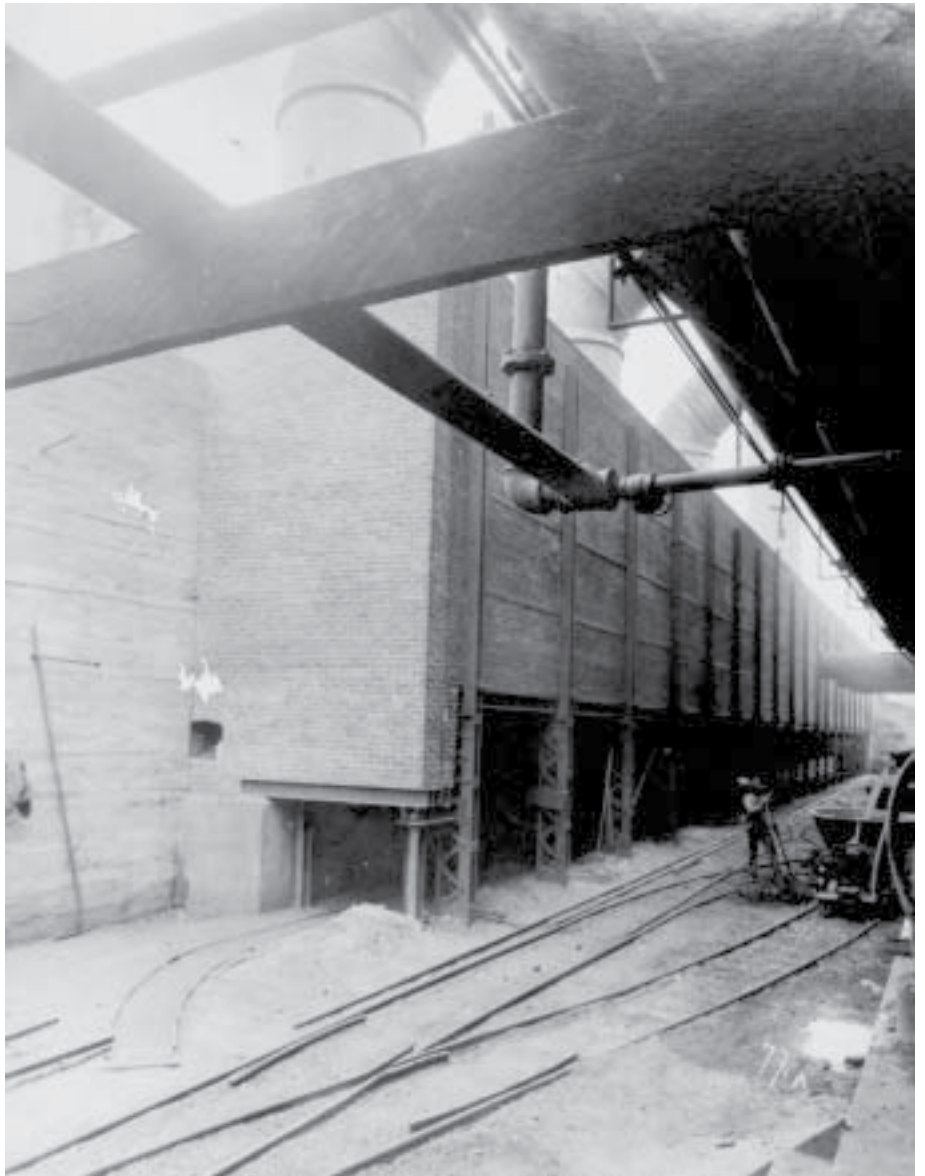
En cuanto que un saber/poder sobre la enfermedad, el chamanismo es visto como un conjunto coherente y avanzado de concepciones sobre el cuerpo humano y su funcionamiento que permiten la aplicación de medidas controladoras para mantenerlo en un determinado tipo de equilibrio cósmico, que incluye y trasciende la adaptación a lo social. Las curaciones llevadas a cabo por personas que pueden ser llamadas chamanes empiezan a interesar a doctores y terapeutas que no logran sanar a sus pacientes con el enfoque exclusivamente «científico» o biomédico. Parte del necesario diálogo entre medicina y chamanismo se ha iniciado desde hace tiempo a través de algunos interesantes proyectos como las denominadas «clínicas del dolor» en Texas (Lawlis, 1989). El ámbito de la medicina es uno de los privilegiados por los neochamanismos y en donde se manifiesta eficazmente la articulación de elementos procedentes de distintas tradiciones que constituyen uno de sus principales rasgos distintivos: «*Los neochamanes utilizan técnicas clásicas para curar con la asistencia de ayudantes espirituales (por ejemplo la de viajar a la realidad alternativa para rescatar un alma perdida), sin embargo han incorporado técnicas y conceptos ajenos al chamanismo tradicional tales como el sistema de apertura de chakras, la imposición de manos y la sanación a distancia. Además, su interpretación de la enfermedad es más amplia ya que la mayoría de ellos respetan los éxitos alcanzados por la medicina occidental, al tiempo en que señalan sus*

limitaciones y no pretenden ser una alternativa sino, muchas veces, actuar conjuntamente...» (Malpica, 2003)

Por otro lado, numerosos artistas, pintores, escultores, pueden incluirse dentro del fenómeno neochamánico al utilizar aspectos del chamanismo como fuente de inspiración para sus obras. A su vez, obras realizadas por indígenas, chamanes o no, se sobrevalorizan y adquieren rango de arte sagrado al reflejar parte de las experiencias extáticas, visionarias o de trance que se asocian a los rituales chamánicos.

Para concluir con esta parte, conscientes de que restan aún muchos temas que abordar y otros en los que profundizar, pensamos que lo riesgoso de un movimiento como el neochamánico se encuentra en la laxa utilización de un mismo término para referirse a fenómenos, circunstancias y enfoques muy diferentes entre sí que, en todo caso, tienen en común el ser exóticos o poco usuales para la cultura occidental dominante. Con ello se pierde significación a la vez que se desvirtúa y se descontextualiza el conjunto de prácticas y concepciones que, con el nombre de chamanismo, forman parte constitutiva y explicativa de muchas culturas étnicas distribuidas a lo largo del planeta, son exclusividad de tales grupos y fundamentan su identidad y su derecho a existir diferenciadamente. Lo positivo de ese neologismo quizá sea la ya mencionada apertura del diálogo entre los aspectos más espirituales y profundos de las distintas culturas humanas y el reconocimiento de los valores y aportaciones de los grupos minoritarios comúnmente marginados y considerados inferiores, «pre-históricos», «pre-lógicos», «pre-científicos», etcétera.

Como afirmaba un autor ya clásico dentro de la antropología de la religión: *«Sin duda, el 'primitivo', y sobre todo el medecine man o el brujo, en general el hombre más inteligente del grupo y el mejor conocedor de sus tradiciones, no es nunca tan ignorante como imaginaríamos...Pero no se preocupa de extender este saber ni de profundizar en él. Se contenta con transmitirlo tal y como lo ha recibido. Sin desconocer su valor práctico, no lo aprecia como nosotros».* (Lévy-Bruhl, 1985:35-36, traducción mía). En todo caso, esas inquietudes debieran servir para avanzar en el conocimiento de las distintas etnias, potenciar un acercamiento a las mismas con nuevos y audaces



Patio de la Fundición, 1905, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

enfoques, con metodologías y actitudes de respeto y revalorización que permitan su reproducción, sobrevivencia y autonomía en la gestión de sus recursos simbólicos.

Algunas (angustiosas) consideraciones metodológicas en la investigación sobre neochamanismos

Pretender realizar un estudio sobre este tema desde la perspectiva antropológica implica no pocas dificultades y predicamentos, que cuestionan muchos de los postulados metodológicos y de las técnicas etnográficas que se enseñan en la escuela o en los manuales de investigación. La posibilidad de acceder al conocimiento chamánico por parte de alguien que proceda de una cultura no chamánica plantea el problema mayor de las relaciones entre grupos humanos, de la validez o construcción de las fronteras culturales y simbólicas y los límites de lo que puede o debe ser aprendido e incorporado de una a

otra, una más de las cruciales cuestiones a resolver por una antropología del siglo XXI y sobre la que aún no se tienen convincentes respuestas. Por ejemplo, desarrollar con libertad el *sacralizado* trabajo de campo no es nada fácil porque muchas veces no se permite registrar las ceremonias a las que asistimos o los testimonios de la gente que participa en las mismas, existe por lo general un enorme recelo ante el papel del etnólogo y el uso de la información obtenida.

Por otro lado, ha sido el estudio del chamanismo el que ha hecho sucumbir al etnógrafo y convertirlo en objeto de estudio de otra conciencia mayor a la que entregarse como paradigma (Castaneda es tragado por el infinito; Michel Harner se convierte en asesor neochamánico; Fericgla en guía de experienciadores de su propia muerte...). Esas actitudes alertan sobre el peligro de introducirse en el estudio del chamanismo. Pero, ¿peligros para



Olla para el transporte de metal fundido de los hornos y refinadoras en maniobras de la grúa eléctrica, 1908, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

quién, para el etnólogo, para la ciencia o para ambos, como en toda empresa de conocimiento? Para mí el peligro se manifiesta en una especie de ansiedad y temblor ante la presión, por un lado, de la academia que no ve con muy buenos ojos este tema y la alusión a ciertos autores o posiciones estigmatizadas de antemano, y el recelo de los propios sujetos estudiados. Como señala en su estudio sobre el movimiento de la mexicanidad De la Peña (2002:20): «...los mexicanistas (léase, en mi caso, neochamanes) consideran a los antropólogos... como una suerte de enemigos, representantes de la ciencia occidental y de la visión del mundo eurocéntrica y oficial, lo que limita la simpatía de la comunidad académica hacia el movimiento de la mexicanidad (léase neochamanismo)... la imagen de artificialidad y de inautenticidad que proyectan las prácticas y creencias de los mexicanistas... han hecho de este movimiento un tema incómodo, una especie de «mal»

objeto o «falso» objeto para la investigación seria.

La mayoría de los contados estudios sobre neochamanismo tienden a convertirse en relatos de vidas o en historias orales. Aunque parece ser una de las mejores maneras de hablar del tema, no son todas las vidas ni todos los relatos los que tienen el privilegio de salir a la luz. Predominan las historias de los líderes y de los maestros con escasas y folklóricas referencias al contexto sociocultural. Pocos trabajos trascienden la dimensión exótica o esotérica y dejan de ser manuales de buena conducta o listas de asombros. Sin embargo, no parece existir otro método que el narrar de los otros, el trazar las redes sociopersonales de que se compone el neochamanismo, describir las variadas formas de articulación que establecen entre sí sus sujetos, los muchos niveles, ideas, creencias y prácticas que «sincretiza». O quizás, también, el narrar de sí mismo la propia experiencia de vida. Al menos para mí y ahora, lejos de los recelos personalistas y las acusaciones de

subjetividad, pienso que en mi propia experiencia puedo hallar no pocos elementos para la reflexión sobre problemas teóricos que la antropología no me resuelve. Diría que en ciertos momentos de la investigación, tal y como ponemos a consideración, el etnógrafo, yo, pasa a convertirse en ejemplo de algo y es en esa experiencia cuando descubre, cuando sabe, cuando ve. O dicho de otro modo, la unicidad de la experiencia o la experiencia de esa unicidad es demasiado íntima y a la vez tan evidente, tan llena de significados, que difícilmente puede explicarse satisfactoriamente, compartirse de otro modo más que con el relato testimonial. Sólo pensándome como ejemplo, contando sólo con mi experiencia podré aportar algo y justificar mi trabajo.

Por suerte (o por consuelo) no soy el único en plantearme semejantes cuestiones en torno a la mirada con la que los antropólogos contemplan a los neochamanes. Aquí van otras o las mismas con diferentes formulaciones: *¿No es el definirlos precisamente como «neos» una forma peyorativa de situarlos en el campo relativamente despreciado de las imitaciones? ¿Hay en esa denominación un mensaje codificado que los colocaría en una categoría inferior? ¿Quién refutaría su legitimidad en relación a lo que tradicionalmente los etnólogos han observado en culturas lejanas como chamanismo? El hecho mismo de que los neochamanes nos acercan, espacial y temporalmente, a prácticas étnicas que nos son extrañas, ¿constituiría una provocación a la mirada de las imágenes que el etnólogo tiene de sí mismo y de su campo de investigación? Esta expresión ¿puede considerarse como una toma de posición a favor de su legitimidad? ¿En qué consistiría ésta y en función de qué? ¿A fin de cuentas, el etnólogo mira con otra escala de valores a los chamanismos en las sociedades tradicionales que a los que hoy identifica como tales en las sociedades urbanas?* (Kappler, 1997). Y, como a otros colegas, me embargan sensaciones semejantes ante la empresa en la que desde hace años estoy caminando: *«Una empresa angustiante en la que el observador corre el riesgo de quedar atrapado en una transferencia infinita hacia su objeto, incapaz de aprehender el discurso de los otros y de darle coherencia a un universo sin ninguna racionalidad aparente...La dificultad*

para aprehender este tipo de discurso deriva menos de una falta de interpretación que de los riesgos de una sobreinterpretación» (De la Peña, *op.cit.* 297).

Tal vez el problema no es tanto de método sino epistemológico y tiene que ver con una condición o defecto estructural del conocimiento científico-racional, obsesionado por minimizar e invisibilizar su inevitable ideología, ya que «En los comienzos del pensar occidental no hubo tal cosa como una división entre esoterismo y academicismo, por así decirlo. Pitágoras, Platón, Sócrates fueron «iniciados», en el sentido esotérico del término, no obstante lo cual son pilares de nuestra filosofía... Con frecuencia se suele olvidar que la imponente estructura racional de la filosofía cartesiana nació a partir de sueño o un ensueño» (Coll, 1992:99).

Tal vez lo que importa en cualquier ejercicio intelectual es tratar de suprimir o de limitar esa especie de esquizofrénica división, tratar de aprender que la vida es una unidad que supera e integra toda diferencia.

*Este artículo recoge algunos aspectos de la ponencia *Neochamanismos amerindios* presentada en el X Congreso de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones celebrado del 5 al 9 de julio en San Cristobal

de las Casas, Chiapas, y forma parte de los resultados provisionales del citado proyecto iniciado formalmente en enero del 2003.

Bibliografía:

- Antaios, (s/f) «¿Es el chamanismo la utopía del III Milenio?», en <http://www.nuestrosorigenes.com>.
- Asociación Gnóstica Argentina, *La verdad sobre el chamanismo*, <http://club.telepolis.com/agaigcu>
- Coll, Rosa (1999), *Brujos y filósofos. Acercamientos entre Castaneda, Nietzsche y Heidegger*, México, Universidad Pedagógica Nacional.
- De Felice, Philippe (1975), *Venenos sagrados. Embriaguez divina*, Madrid, Felmar.
- De la Peña, Francisco (2002), *Los hijos del sexto sol*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Doore, Gary, (1989), *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, Barcelona, Kairós.
- Fericgla, José Ma. (2000), *Los chamanismos a revisión*, Barcelona, ed. Kairós.
- (1999), «El peso central de los enteógenos en la dinámica cultural», revista *Visión Chamánica*, número 1, febrero, pp. 28-35, Bogotá, Colombia.
- Greenfield, Robert (1979), *El supermercado espiritual*, Barcelona, Anagrama.
- Griera, María del Mar y Urgell, Ferran, *Consumiendo religión. Nuevas formas de espiritualidad entre la población juvenil* (Fundació La Caixa, Barcelona 2002).

- Harner, M. (1976), *Alucinógenos y chamanismo*, Madrid, Guadarrama/Labor.
- Kappler, Claire (1997), «Chamanisme et modernité: existe-t-il un «neochamanisme» dans les sociétés occidentales?» m/s, IV ISSR Conference of Shamanism, Chantilly 1-5 sept.
- Lagarriga, Isabel, Galinier, Jacques; Perrin, Michel (1995), *Chamanismo en Latinoamérica*, México, Universidad Iberoamericana.
- Lawlis, Frank, (1989), «Enfoques chamánicos en una clínica hospitalaria», en Doory (1989).
- Levi-Bruhl, Lucien (1985, 1ª. ed. 1927), *L'ánima primitiva*, Barcelona, Ediciones 62.
- Malpica Karina (2003), «El neochamanismo y la transformación planetaria», en www.mind-surf.net/foro-chaman.
- Perrin, Michel (1995), «Lógica Chamánica» en Lagarriga, Galinier y Perrin (1995).
- Porras, Eugeni (1997), *Los warijós de Chihuahua: una etnografía mínima*, Cuaderno de Trabajo número 34, México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez/ Centro de Estudios Regionales.
- Reichel-Dolmatoff, (1978), *El chamán y el jaguar*, México, Siglo XXI.
- Ruiz Naupari, Juan (s/f), «Que es el chamanismo esencial», en www.mind-surf.net
- Townsend, Joan B. (1989), «Neochamanismo y el movimiento místico moderno», en Doory (1989: 108-122).
- Velasco Montes, Carlos, (2003) *Psicochamanismo integrativo: algunas ideas fundamentales sobre chamanismo*, <http://perso.wanadoo.es/ensenanzascaballero/ideaschama.html>



Casa de Bandas de Ronquillo, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

De maíz, langostas y *rice and beans*

Etnóloga Renée Petrich

CENTRO INAH - QUINTANA ROO

repetrich@yahoo.com

Si realizamos un imaginario recorrido por el estado de Quintana Roo, por esta parte geográfica donde predominan los colores verde y azul del llamado sureste mexicano, inevitablemente nos encontraremos con uno de sus rasgos culturales más significativos: su riqueza culinaria.

En la tarea de preparar el recorrido por esta latitud caribeña es importante acompañar a las expectativas turísticas de paisaje con los elementales sentidos del gusto y del olfato; ellos nos ayudarán a conocer los placeres que alimentan la cultura. Ya así dispuestos, no sólo encontraremos elementos naturales conjugados: sol, mar y arena, ni los sofocantes *aerobics* a que obligan el subir y bajar escalinatas de estructuras arqueológicas cuando olvidamos las guías del INAH o el libro de Linda Schele. Con aquella sugerencia, ya estaremos en condiciones de conocer una de las partes más íntimas, menos asoleadas de Quintana Roo: su cocina.

Generalmente, nuestra primera relación con un platillo consumido fuera de casa es a través de los ojos, la nariz y la boca: poco sabemos de las características de sus ingredientes y mucho menos del contexto cultural de su preparación. El *chefo* la *fondera* no están obligados a agregar mayor información; además, siempre hay que guardar secretos bajo siete cazuelas, de lo contrario el ingrediente etnocéntrico y las presencias exóticas perderán sus ricos sabores. Por eso, las características de los componentes, el contexto de la preparación y las formas de consumo de los alimentos siempre dependerán de las prácticas culturales.

Por ello, en Quintana Roo, como en cualquier otro lugar, el arte culinario está en relación con sus

tradiciones culturales y los grupos que las ponen en práctica. Los alimentos y las preferencias paladales de este estado corresponden a un conjunto de costumbres que integran un sistema. Son un repertorio que es posible reconstruir cuando existen los recetarios e ingredientes o cuando empíricamente un elemento del grupo los elabora.

En este estado del caribe mexicano se pueden distinguir perfectamente tres regiones culturales y, por lo tanto, tres cocinas: la de la región central, que corresponde a los mayas; la del norte, que básicamente está integrada por la cultura del pescador y la que moldea la demanda turística, y la de la región sur, que es la que contiene influencias beliceñas o aportes de los colonos.

Los mayas y el maíz

Los mayas fueron los primeros pobladores de la Península de Yucatán. Desde hace aproximadamente 3,500 años se tienen noticias de su desarrollo cultural. Después de pasar por diferentes periodos históricos, los mayas desarrollaron una cultura que conocemos sólo a través de sus

vestigios materiales. Poco sabemos en específico de su alimentación, salvo por escasas referencias encontradas en códices, en los análisis óseos, en los entierros y por las crónicas de los españoles.

Se sabe que los mayas contaban con suficientes ingredientes animales y vegetales, tanto silvestres como domesticados, que les procuraban de alimento. Al respecto, fray Diego de Landa nos dice:

Hay muchas aves del campo, buenas todas para comer... Hay muchas codornices a maravilla y son algo mayores a las nuestras. Hay muchos faisanes pardillos y pintados y de razonable tamaño... Hay puercos, animales pequeños y muy diferentes a los nuestros, que tienen el ombligo en el lomo y hieden mucho [jabalíes]... Hay muchos venados que es maravilla, y son pequeños y la carne de buen comer.

...Tienen un arbolillo de blandas ramas y que tiene mucha leche, las hojas del cual se comen guisadas, y son como berzas de comer y buenas con mucho tocino gordo.



Capote 15, mina, almacén y oficinas, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

Plántanlo los indios luego do quiera van a morar, y en todo el año tienen hojas que cogerle [la chaya]...

Con la llegada de los españoles, la cocina indígena se enriqueció con los nuevos ingredientes animales y vegetales. De la violenta destrucción que en mucho otros complejos culturales realizaron los hispanos, dos de ellos salieron mejor librados: la lengua y la cocina.

En los largos 300 años que duró la Colonia, de las costumbres coquinarias de los nativos de la Península se integraron gradualmente más ingredientes y nuevas formas de preparación. En la actualidad, y como siempre, los alimentos mayas se preparan y consumen dentro de espacios y momentos cotidianos y extraordinarios, es decir, que hay platillos ordinarios y también sagrados y festivos. En ocasiones son asados o hervidos, horneados o fritos, crudos y hasta podridos (fermentados).

Generalmente es la mujer la que se encarga de cocinar los alimentos, pero es el hombre quien se dedica a los destinados a los ritos, incluso elaborándolos dentro de los espacios sagrados.

La vida del maya se ha desenvuelto en torno al maíz, al cual se le carga de un gran significado religioso, nombrándole *gracia* cuando éste se encuentra en el ámbito sagrado, e *ixim* cuando está dentro del ámbito cotidiano o comercial. Dentro de la cocina, son múltiples sus aplicaciones, desde el sencillo elote asado o cocido, el nixtamal y las tortillas, hasta el pinole, pasando por los atoles, guisados, los dulces y la gran variedad de tamales.

Pero también el refinamiento de las prácticas agrícolas y el detallado conocimiento y manejo de su medio ambiente permiten que el maya obtenga una variedad de alimentos que le ayudan a complementar su dieta. De esta forma el frijol, el chile,

la calabaza, el ñame y el camote, entre otros productos tradicionales cultivados en la ancestral milpa (*kol*), se suman a los que aportan la cacería y la recolección de frutos y vegetales. Así, el venado, el jabalí, el *tepezcuintle*, la tuza, el armadillo, el faisán, el loro, el pavo de monte y las avispas, entre otros, junto con el fruto del ciricote, ciruelas, zapotes, cocoyol y hongos nos ofrecen una serie de posibilidades y combinaciones dentro de la cocina maya.

Los productos de la selva y del patio se preparan de diversas formas, con ingredientes que le agregan sabor y aroma: en pipian, en *k'ol* o salsa espesa de maíz, en *chirmole* o salsa de chile seco, con chaya, con malanga o yuca, con hojas aromáticas como el *xmak'ulan*, acompañados de cebollín, hierbabuena, chile habanero, y ricamente condimentados con las diversas pimientas, el achiote, el anís, el clavo de olor y otras especias llegadas de fuera.

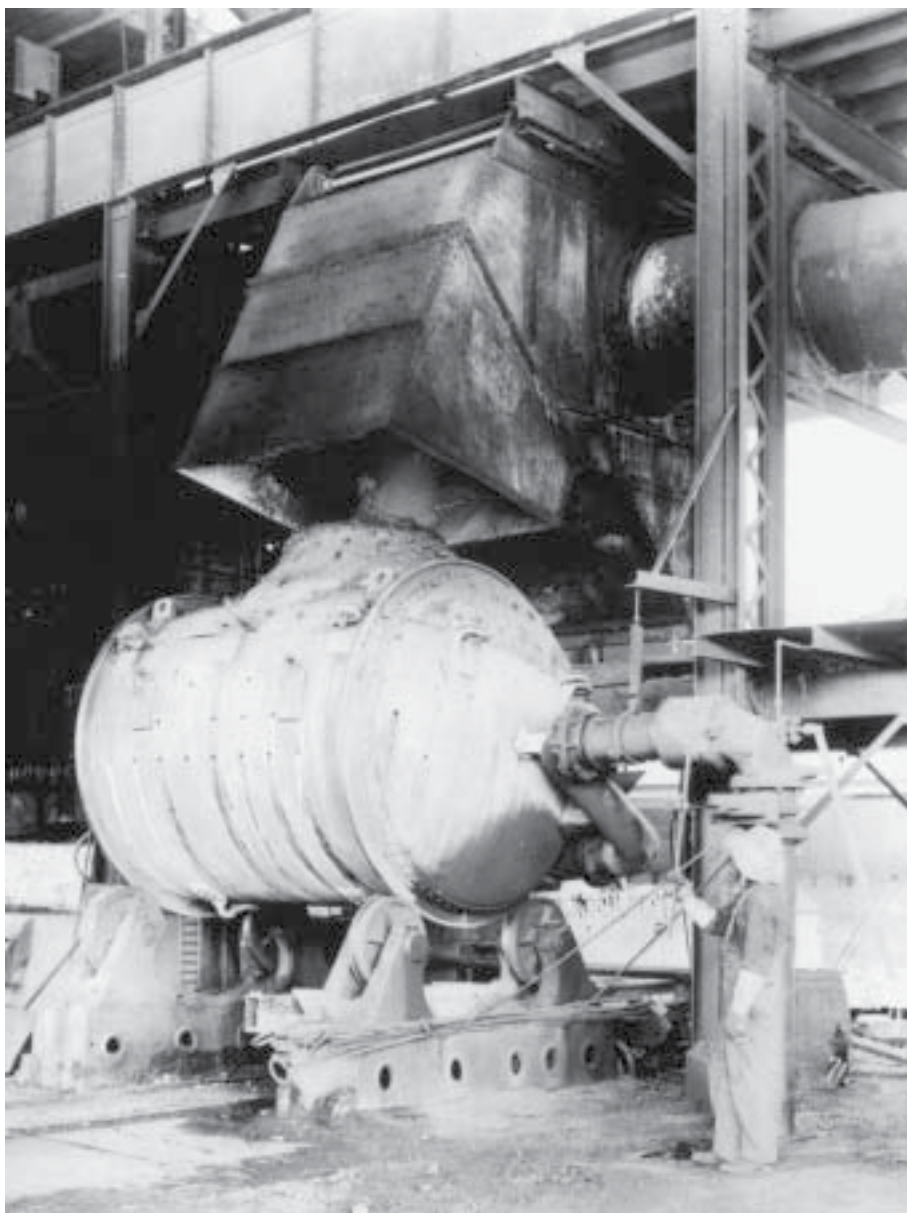
Entre las bebidas podemos anotar las elaboradas con maíz, como el pozole (*k'eyem*), el pinole (*k'ah*) y la gran diversidad de atoles (*sa*); también se suman las bebidas rituales, como el *santo uk'ul* o atole sagrado y el *balché*, preparado con la corteza fermentada de un árbol de la selva y endulzado con miel. Y como postre: los diversos dulces, elaborados con frutos cultivados o silvestres, cocidos en almíbar.

Los pescadores, el turismo y la langosta

La actividad del hombre en las costas de Quintana Roo se remonta hasta los tiempos en que los putunes o mayas chontales trajeron a la región el arte de la navegación, el cual junto a la captura de peces, tortugas y manatíes eran las acciones que el hombre realizaba sobre el campo azul del Caribe.

«...hacen sus muy grandes pesquerías de que comen y venden pescado a toda la tierra. Acostúmbranlo salar y asar..., y para comerlo túrnarlo a guisar, y es sabroso y sano» (Diego de Landa)

Es durante la Guerra de Castas (1847-1901) cuando cambia profundamente la estructura económica de la Península, y con ello se modifica la ocupación espacial de la costa. La isla de Cozumel e Isla Mujeres se repueblan en 1849 y 1859, respectivamente; el miedo a los mayas rebeldes obliga a blancos y mestizos a dejar el continente. Con el tiempo, ello permitió que se desarrollara



Refinadora de la Fundación, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

nuevamente la pesca con la captura de tortuga, tiburón y esponja.

A la llegada del siglo XX, los asentamientos pesqueros y los ranchos copreros se multiplican. Actualmente, sea con balandros ribereños, lanchas con motores fuera de borda, trampas antillanas, tarrayas, chinchorros, *bicho* o arpón y buenos pulmones, los pescadores extraen peces, moluscos y crustáceos que habitan a lo largo del segundo arrecife más grande del planeta.

Pero a partir de los años setenta del mismo siglo, un nuevo agente económico va a convivir y a modificar la costa quintanarroense: el turismo.

El turismo, con sus particulares exigencias gastronómicas, ha puesto sus ojos claros en los ricos frutos del mar Caribe, cambiando y enriqueciendo de esta forma la tradicional cocina del pescador. Entre las variedades de especies marinas que ordena el turista, destacan las langostas, los caracoles y los camarones. Entre las escamas, más consumidas por la población local, están: el mero, la cherna, el pargo, el boquinete, la barracuda, el esmedregal, el coronado, las mojarras y el cazón. Las formas de prepararlos son múltiples, y los ingredientes y complementos varían.

La cocina internacional establecida en Cancún, las islas y a

lo largo de la *Riviera Maya* -corredor turístico que va de Playa del Carmen a Cancún-, ofrece, además de mariscos y pescados, una sofisticada cocina, desde la *créole*, hasta la hoy llamada *tex-mex*, pasando por la italiana, japonesa, francesa, argentina, yucateca..., ello da como resultado un caleidoscopio de gustos y culturas. Es el espacio de importación de sabores internacionales estandarizados que poco tienen que ver con la cultura culinaria local.

Pero si queremos definir y probar los platillos típicos de la región, las especialidades resultantes serían el *tikin xik'*, los ceviches, el caracol y la langosta. Esta última preparada de tantas formas como imaginación: a la *thermidor*, a la mantequilla, en vino blanco, como sopa, en ensaladas... El *tikin xik'*, que todo pescador prepara, es el pescado, preferentemente esmedregal, asado a las brasas, adobado con recado rojo y naranja agria, y coronado con rebanadas de cebolla y jitomate. El ceviche, popular platillo de fácil preparación es localizable tanto en el campamento de pescadores, como en la botana de la cantina, o en el restaurante más refinado; el ingrediente principal –de langosta, caracol, pulpo, pescado o camarón– se «cuece» en jugo de limón y se mezcla con cebolla, jitomate,

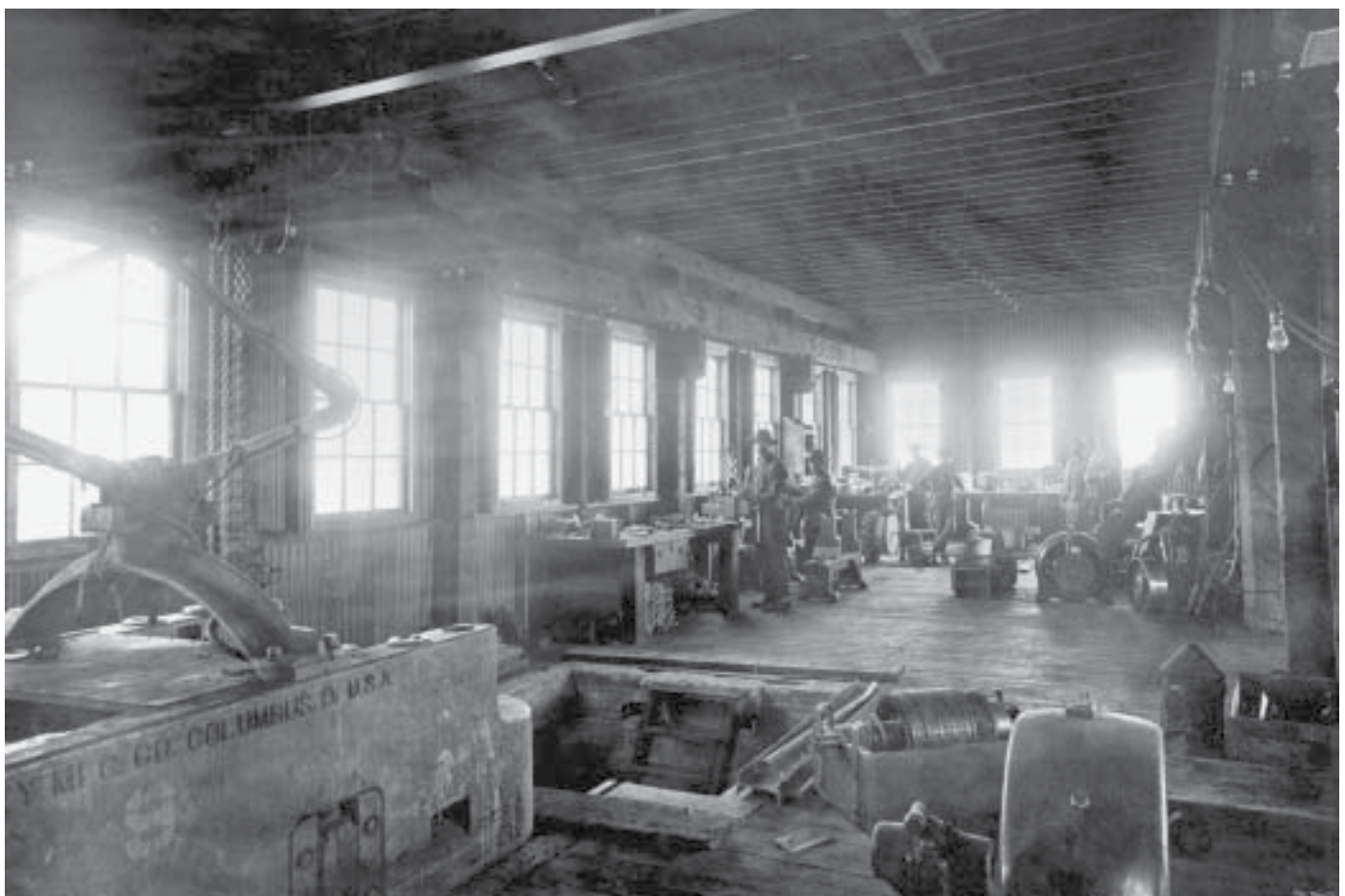
cilantro y chile habanero. Se sazona con pimienta molida y sal.

Para sólo antojar están los sugerentes nombres de elaboraciones marinas locales: la raya entomatada, el *chak* de caracol, arroz a la marinera, ensalada isleña de dorado, pulpo bonito, *makkum* de pescado, calamar San Gervasio, caracol en escabeche, camarones camotereros, *path* de langosta, *but* de *tuchitos* de caracol, langosta a la parrilla...

Los sureños y el *rice and beans*

La región sur del estado ya estaba poblada desde los tiempos de los mayas antiguos. Por aquí llegó a residir un náufrago andaluz que vino a poner la simiente de un nuevo grupo étnico y a instalar el paradigma de la identidad mexicana: el mestizaje. Aquí empezó todo. Era Gonzalo Guerrero Aroka, que casó con la hija del cacique maya de Chactemal; corría el año 1511.

Durante la Colonia, la única población importante al oriente de la Península fue el pequeño reducto de Salamanca de Bacalar, fundada primero como Villa Real en 1528. Pero las constantes acechanzas y los esporádicos ataques de los piratas durante el siglo XVII, más tarde los estragos producidos por la Guerra de Castas, sumergen a esta región en el olvido.



En 1898, como parte de una estrategia militar, llega a la Bahía de Chetumal el pontón del mismo nombre, bajo el mando del almirante Othón Blanco Núñez de Cáceres. Tenía como objetivo custodiar la recién acordada frontera con Honduras Británicas (Belice) y controlar el contrabando de maderas preciosas y de armas para los mayas. En mayo de ese mismo año se funda un nuevo asentamiento que originalmente poblaron ingleses, alemanes, griegos -provenientes de Honduras Británicas-, mexicanos y mayas pacíficos: se llamó Payo Obispo, 40 años después cambió su nombre por el de Chetumal.

Iniciada la segunda década del siglo XX, la región experimenta el auge de la explotación del chicle y con ello se consolida una colonización espontánea con gente proveniente de los estados de Veracruz, Tabasco y Yucatán. Son también los años de la llegada de los árabes libaneses para establecer sus negocios que, luego, en los años treinta, se benefician del ventajoso régimen comercial de zona libre. A principios de los setenta se da la colonización dirigida, en especial sobre las tierras colindantes con el Río Hondo: son parte del proyecto federal de impulsar una agricultura moderna; así llegan jaliscienses, michoacanos, duranguenses y de otros lugares.

Con esta historia y con esta composición poblacional, la región sur resulta ser un crisol de culturas, una mezcla de elementos perfectamente identificables que, con tal diversidad, constituye la identidad de esta parte de Quintana Roo. Compartiendo, aceptando, apropiándose de diversos rasgos culturales, la sociedad funciona armónicamente en torno a una mesa.

De la cultura del sur destaca la gastronomía, que con su variadas influencias ha permeado todos los sectores de la población. Desde Xcalac, pasando por Bacalar, Chetumal y toda la ribera del Río Hondo, la mezcla de cocinas es notoria.

Y si de platillos hablamos, el que se lleva las palmas en popularidad es el *rice and beans*, preparado con frijol colorado o negro, mezclado con arroz, leche de coco y condimentos. Este guiso caribeño se acompaña tradicionalmente de carne tipo *roast beef*, de reminiscencia inglesa, la cual se ha ido sustituyendo por pollo frito o asado, con sus rebanadas de plátano macho frito y ensalada de papas, o un aderezo de col, cebolla y chile habanero. Este platillo se consume, por tradición, los domingos en la mesa familiar.

Describir cada manjar de esta cocina llegada y asentada en la frontera sur de nuestro país nos dejaría sin más espacio para hablar de las otras especialidades «importadas». Pero es necesario intentar un registro, aunque sea sólo a manera de un menú. Comenzamos con las *colitas* en salmuera (*pig-tails*), que nostálgicamente se importaban en barriles de madera desde la Gran Bretaña; aún se consiguen en los mercados de la capital, pero embaladas en grandes latas de aluminio. Como segundo platillo está el *bailop* o *salcocho*, un cocido a manera de potaje de yuca, plátano verde y colitas de puerco, tradicional almuerzo de los días lunes. Continúa el popular *cerec* de pescado y leche de coco, acompañado de arroz blanco y plátano macho frito.

Y como postre, la variada repostería de influencia británica, con su agregado local: los budines (*puddings*) de camote y plátano; las tartaletas o «tats» (*tarts*) rellenas de coco; los *pays* (*pies*) de carne o de caracol; los populares panes de levadura, a manera de «conchitas»; los «kekes» (*cakes*), dulces o salados, para el desayuno; las empanadas de coco rallado; el *trifel*, un delicioso pastel también de coco; el *fruit cake* o «pastel negro» navideño y el pan *bun*, de pasas y anís, imprescindible en la merienda, que se expende en todas las panaderías de Chetumal. Y sumemos a estos postres la aportación netamente chetumaleña: el «volteado» de piña, las cremitas y los dulces de coco, y las tradicionales nieves de Don Nacho, preparadas de fruta fresca de la estación: guanábana, coco, mamey, nance, chicozapote, guayaba, naranja y limón.

El Caribe y el Río Hondo aportan dos distintivos platillos a la mesa chetumaleña: el *makabi*, un pez que se captura, se asa y ahuma en la playa con vástagos de coco y que, a pesar de sus abundantes espinas, su carne se aprovecha para preparar unas ricas tortitas entomatadas. Y las baratas y abundantes *chihuas*, que, ensartadas en varas de bambú y asadas o cocidas en un consistente caldo, resultan un preparado muy popular y económico.

De la cocina libanesa, más íntima, más familiar, ha trascendido el *kebbe*, especie de albondiguitas de carne de res molida con trigo y hierbabuena, fritas, horneadas o crudas, algunas rellenas de carne de carnero, cebolla

y piñón. Es tan tradicional este platillo en las poblaciones del sur, que es frecuente ver a los «*quiiberos*», que recorren las calles y cantinas, al mediodía caluroso, con sus pequeñas vitrinas y el aderezo local: cebollas curtidas y chile habanero; sin dejar de mencionar la creación local: *kebbes* de caracol marino, molido con trigo.

El menú libanés incluye el pescado con *tjine* (salsa de ajonjolí), el *tabbule*, una rica ensalada verde finamente picada y aderezada; los rollitos de hoja de parra o de col, el *raubi*, ingrediente que se utiliza para la preparación del jocoque, y el infaltable pan árabe, que acompaña toda comida de este grupo étnico. Y no podemos dejar de mencionar el imprescindible café árabe, que servido en tacitas de porcelana, acompaña a toda hora a los comerciantes libaneses en sus momentos de trabajo, al frente de sus tiendas, y que generosamente comparten con las visitas y los compradores.

Y de la comida yucateca, afortunado mestizaje de lo maya y lo español, que tiene gran preferencia en la amplia mesa de la población regional, anotamos, entre la gran variedad de platillos, el escabeche oriental, el brazo de reina, el «relleno negro», la cochinita *pibil*, el frijol con puerco, el queso relleno (queso «holandés» o *gouda* embutido de picadillo de carne), el pan de cazón (tan campechano y a la vez tan peninsular), el puchero de tres carnes, los *kotzitos*, los *papadzules*, el *mukbipollo* para los Santos Difuntos...

Y por las tardes, cuando el calor desciende, hay que asistir a los siempre concurridos merenderos para degustar los *panuchos*, los *salbutes* y los tamales colados o torteados, acompañados de los tradicionales y frescos «machacados» de pitahaya, chicozapote, mango, piña...

Bibliografía:

- Careaga. Lorena (comp.), *Quintana Roo: textos de su historia*, Instituto de Investigaciones Dr. José Ma. Luis Mora, México, 1990.
- Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, (escrito en 1574-75), Ed. Biblioteca Porrúa, México, 1982.
- Schele. Linda and David Freidel, *A forest of kings. The untold story of de ancient mayas*, Quill William Morrow, New York, 1990.
- Villa Rojas, Alfonso, *Los Elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, (escrito en 1945), Instituto Nacional Indigenista, México, 1987.

Las mujeres zapotecas como sanadoras tradicionales, en la Ciudad de México

Antropóloga social Mónica Araiza Solano
DIRECCIÓN DE ETNOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL - INAH
mariazas@yahoo.com

Antropóloga social Rocío Durán de Alba
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS / FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS - UNAM¹
marodual@yahoo.com.mx

Este trabajo es una primera aproximación al tema de medicina tradicional, específicamente lo relativo al proceso salud-enfermedad, y las prácticas más enfocadas al restablecimiento de la salud emocional, practicada por mujeres zapotecas migrantes en la Ciudad de México, en un contexto de búsqueda de alternativas y sentido en una época en la que las constantes crisis económicas y sociales dan por resultado desempleo, falta de oportunidades de desarrollo, inseguridad que se traduce en una falta de certidumbre en todos los niveles, que afecta a los sectores más vulnerables de la sociedad; lo que hace inferir que nos encontramos frente a una enfermedad social.

Esta crisis se ve reflejada en el auge de la oferta y demanda de servicios de salud «alternativos», tales como la medicina tradicional, magia y nuevas expresiones de religiosidad popular, combinadas con creencias ancestrales que ofrecen certidumbre y alternativas a corto plazo para enfrentar los desafíos de la vida cotidiana, al mismo tiempo que se convierte en una importante fuente de recursos para los poseedores de estos conocimientos tradicionales.

Como un primer acercamiento al tema y dada nuestra poca experiencia, recurrimos, a la técnica de observación participante y entrevistas informales como consultantes de este tipo de servicios, y a estudiosos especialistas en el tema, para partir de un contexto general sobre lo que nos proponemos abordar.

Aguirre Beltrán en su ya clásico trabajo *Medicina y Magia* (1987) plantea cómo se conjugaron los conocimientos y saberes indios con los españoles para la realización del diagnóstico y el pronóstico de las

enfermedades, así como la razón y la revelación de estas. De modo que las dolencias pueden ser debidas a dos grandes grupos de causas, las naturales y las sobrenaturales, las que nos interesan son las emotivas, y las místicas. Cabe mencionar que en el discurso y en la práctica no se establece una diferenciación entre magia y medicina.

Siguiendo a Isabel Lagarriga (1991), en el medio urbano se da un sincretismo en todas estas prácticas; los aires no afectan sólo en un ambiente bucólico, en la ciudad están presentes en drenajes o basureros, se habla también de naguales; el espanto puede ser provocado también por un fuerte sonido de la radio o la televisión, y el temascal también puede ser sustituido por otros medios, como los baños de vapor.

Entenderemos la cuestión de la salud como un concepto integral de restablecer el equilibrio entre mente y cuerpo, y el papel de estas mujeres como intermediarias en el proceso de salud-enfermedad a través de tres niveles de identidad: como mujeres, como zapotecas y como sanadoras.

El presente trabajo se llevó a cabo en el primer cuadro de la Ciudad de México en la zona conocida como «La Merced» y en el mercado del mismo nombre, espacio geográfico de actividad comercial desde hace ya varios siglos, en donde se da cita un mosaico cultural para el intercambio de bienes y servicios, desde alimentos varios, mercancías de importación, hasta servicios sexuales, así es un importante punto de atracción para migrantes de distintas regiones del país. En el caso que nos ocupa podemos hablar del servicio de atención a la salud, cabe destacar la fama de las mujeres de

esta etnia como poseedoras de saberes y conocimientos ancestrales en el manejo de la herbolaria y la medicina tradicional, además de que las precede su fama como mujeres de gran carácter e independientes, controladoras del poder aún sobre los varones, situaciones que trasladan y reproducen en la ciudad.

Estas mujeres son migrantes del Estado de Oaxaca, suelen combinar sus actividades de sanadoras, con las de comerciantes, amas de casa y madres de familia dentro del mismo espacio, lo que hace que su vida cotidiana se vea atravesada en tres ejes temáticos: migración, género, e identidad étnica.

Lo que nos interesaba responder también es ¿cómo es que estas prácticas propias de otra cultura se insertan en el medio urbano y particularmente en el espacio de «La Merced»?.

El Mercado de la Merced

El mercado de la Merced abarca varias cuadras y por la cantidad de productos que allí se venden y de gente que va y viene, la primera impresión fue de un aparente caos, pero ya poniendo mayor atención, hay una disposición y un sitio para cada cosa. Al salir del metro, cerca de la avenida, está un pequeño mercado separado del resto donde se venden flores y plantas artificiales, además de otros objetos de unicel, migajón y plástico para decorar fiestas y como «recuerdos» para distintas ocasiones a celebrar (bautizos, presentaciones, primeras comuniones, XV años, bodas y fiestas infantiles).

En la nave mayor hay una parte destinada a la venta de carnes, otra a la de lácteos y carnes frías, de frutas, verduras y de materias primas para fiestas. Algunos puestos de legumbres son más especializados,

venden sólo algún producto, como es el caso de distintos tipos de hongos, y frutas que están de temporada por ser época de lluvias. En un pasillo exterior se venden prioritariamente alimentos preparados, caldos de gallina, pancita, tacos, quesadillas, etcétera. Hay una parte donde se concentran los puestos de ropa y zapatos. En la parte exterior se localiza una zona de descarga de camiones y otra donde tiran basura. Cabe mencionar que hay indígenas mazahuas y zapotecas que venden en puestos sobre el piso pequeñas cantidades de frutas, verduras, especias, nopales, tamales y bisutería.

La gente que visita y vende en el mercado es de los orígenes más diversos, se puede identificar a los que provienen de comunidades indígenas. Entre quienes lo visitan para hacer compras hemos visto grupos de extranjeros, y nacionales de muy diversos lugares. Los pasillos en muchos lugares son muy estrechos y el constante ir y venir de la gente, comerciantes ambulantes y cargadores hace muy difícil el tránsito y aún comprar en los puestos, sobre todo por la mañana y al mediodía,

ya que por la tarde se reduce notablemente la afluencia de visitantes. Cabe mencionar que hay unos 10 puestos de herbolaria, productos para limpias y otros «trabajos», como veladoras, huevos, imágenes, amuletos y preparados para distintos propósitos, en algunos de éstos las personas que los atienden, hombres y mujeres también hacen limpias y lectura de cartas, estos puestos están dispersos en distintos puntos de la nave mayor del mercado, y ofrecen otro tipo de servicios dirigidos al restablecimiento de la salud en el marco de este importante espacio de circulación de bienes, personas y servicios.

El mercado de Sonora

El mercado de Sonora, cercano al de la Merced, se distingue por la oferta de este tipo de servicios, es su especialidad. Es mucho más pequeño que el de la Merced, y una gran parte de su superficie está dedicada a objetos y prácticas mágico religiosas. Los pasillos y los espacios de los puestos son mucho más pequeños también, la cantidad de objetos, colores y olores de plantas e inciensos

es apabullante, destaca la presencia constante de «la Santa Muerte» en distintas advocaciones y tamaños, algunas sin manos, vestida con mantos de colores como rojo, blanco y negro, de entrada encontramos una imagen de bulto que mide algo más de 1.50 metros, llamó nuestra atención una pequeña representación vestida de novia, con distintos utensilios domésticos, como una bolsa del mandado, que a decir de las vendedoras es para «la realización en el matrimonio».

Es importante mencionar la devoción y la fama que rodea a esta imagen, cuyo origen se remonta a la época colonial e incluso prehispánica, otros autores la relacionan más con la santería o con algunos santos católicos. Esta imagen tiene adeptos en los más diversos grupos sociales, no sólo narcotraficantes y maleantes como se afirma en algunas versiones, incluso en la Ciudad de México cuenta con una capilla en la colonia Morelos, a la que acuden cada vez más devotos. Llama la atención que es un elemento que a partir de la década de los noventa ha adquirido



Casa de fuerza, 1906, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

relevancia en la ya de por si compleja religiosidad popular mexicana, y sobre todo por su impacto en el medio urbano y grupos sociales diversos, aún entre personas que se consideran católicas, aunque la iglesia católica oficial desconozca este culto.

Encontramos otras imágenes tanto de la religión católica, como Niños Dios, algunos con ojos sangrantes, cristos y distintas advocaciones de la virgen María; así como imágenes de tradiciones tan variadas como ángeles, hadas, duendes, brujas, magos, Budas, imágenes de indios norteamericanos y personajes de la santería cubana, así como nuevos «santos» de culto popular, tal es el caso de Martín Malverde, todos en estampas o en imágenes de bulto de diferentes tamaños y materiales, hay muchos tipos de hierbas, preparados, objetos y servicios, a cada paso volantes que anuncian los servicios que ofrecen.

Así como destaca la venta de muchos tipos de amuletos de las más diferentes tradiciones, los ya

conocidos ojos de venado, muñecos vudú, pequeños ratones y gatos de «la suerte» confeccionados en tela, muñecos, pociones, jabones y preparados para atraer o repeler personas o situaciones.

Consultando a la señora Marta

Se estableció contacto con unas señoras zapotecas que viven en una vecindad en una calle, ubicada sólo a unas cuadras del mercado. En una ocasión nos encontramos a un cliente suyo que se dedica a la venta de productos oaxaqueños, conversamos con él brevemente, aunque insistió en que no creía en esas cosas, «pero por si las dudas», ya que últimamente le había ido muy mal y en medio de la desesperación acudía a estas prácticas no obstante afirmó, que confiaba en la señora, porque había resultado ser efectiva.

Sobre la Avenida Fray Servando a una cuadra del mercado de Sonora, llegamos al pequeño puesto, donde encontramos una gran cantidad de hierbas, algunas secas y otras frescas de muy diversos tipos, enseguida llaman la atención los aromas que

desprenden las hierbas, algunos agradables, otros un tanto fuertes, cabe mencionar la presencia de una fotografía de una pareja en su boda puesta con desenfado sobre un montón de hierbas, lo que nos habla también de «magia amorosa», incorporando nuevos elementos tecnológicos como la fotografía, según Noemí Quezada (2002), la magia amorosa se practica con el fin de obtener el amor de alguien sin tomar en cuenta su voluntad, esta práctica se ve atravesada por distintos ejes, como relaciones de poder entre distintos grupos étnicos, de género y con instituciones como la iglesia. Llamó nuestra atención que en este puesto no encontramos imágenes mágico religiosas.

Es importante mencionar que casi todas estas personas trabajan únicamente martes y viernes. Silvia Ortiz (1991) menciona que estos días son escogidos porque se consideran benéficos por ser números impares. La autora afirma que los días se relacionan con la taxonomía frío-caliente, y éstos son días más calurosos.



Lugar para desecho de metal fundido, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

El domicilio de la señora Martha, ubicado a unas cuantas cuerdas de la nave mayor de la Merced, al cual accedimos por intermediación de sus hermanas, se encuentra en una pequeña vecindad de techos altos, con olor a humedad, y después de atravesar un pequeño y oscuro pasillo nos encontramos con la vivienda, en donde suele atender a sus clientes.

En el piso superior, donde hay otras viviendas y vive una de las hermanas de la señora, se ubican también los lavaderos, se oían voces de niños jugando y señoras que les llamaban la atención de vez en cuando. Después de casi 20 minutos de espera nos hizo pasar, es una pequeña vivienda, con cuatro habitaciones y un baño rústico, afuera hay una especie de lavadero, una pequeña estufa sobre una mesa, y un gran estante metálico atiborrado de trastes, que hace la función de cocina.

En el primer cuarto a la derecha, de aproximadamente dos por tres metros, hay una lavadora y un refrigerador de gran tamaño y una pequeña mesa, en una esquina hay un pequeño altar dedicado a San Martín Caballero y otros santos católicos con una veladora; enseguida otro cuarto que es el dormitorio, donde apenas cabe una litera, un ropero con varias cajas encima, una televisión, otros muebles, repisas donde hay retratos y una imagen de la virgen de Guadalupe. Destaca un retrato de la señora vestida de tehuana, donde luce muy sonriente y en actitud orgullosa, cabe destacar que en el uso cotidiano de la vestimenta y en el uso de la lengua en los espacios doméstico y público hay una abierta aceptación de su etnicidad. De lado izquierdo hay un pequeño cuarto, separado por una cortina y con un pequeño altar sobre una mesa, donde la señora recibe a quienes vienen a consultarla.

Nos recibe la señora Marta, es de mediana edad, robusta, vestida con blusa zapoteca y falda larga floreada, lleva el cabello recogido y tiene una presencia y trato amable. Llama la atención que haya adaptado un pequeño espacio en su domicilio para su trabajo, ésta es una actividad que difícilmente podría realizarse en la calle o en el mercado, pues requiere de cierta privacidad, lo que nos permite tener una visión de su espacio doméstico y cotidiano, en donde no parece afectar demasiado la constante presencia de extraños,

y sólo una cortina delimita un espacio ritual-sagrado, de un espacio cotidiano y profano. Puede hablarnos también de roles de género, donde ella como ama de casa y madre de familia acondiciona un espacio para esta otra labor dentro de su hogar.

Según Juan Ramón Bastarrachea (1997), «*Durante la consulta, por lo general en un rincón de la choza y junto a una mesa que es el santuario, se reproduce una profunda comunión entre el paciente angustiado y un terapeuta gentil, suave y comprensivo...*», cita que recuerda el espacio y el trato de doña Marta.

Éste es un pequeño cuarto de aproximadamente uno por dos y medio metros, que se ubica entre el dormitorio y la cocina, pues se comunican por medio de una ventana, hay dos bancos de plástico y una pequeña mesa con un sencillo mantel de tela de cocina que tiene la función de altar, con varias veladoras de distintos colores: roja, rosa y negra, bajo la veladora roja en un vaso largo con la imagen de «la Santa Muerte» podemos apreciar la fotografía de una pareja durante una fiesta, y al lado de esta veladora, otra de color rosa de la que se podía leer un a frase «*come to me*», todas estas veladoras tenían un polvo de oro en la parte superior.

Hay también dos imágenes de la Santa Muerte de unos 35 centímetros de alto, una con manto rojo y otra dorada. Llama la atención la incorporación de esta imagen cuya veneración se ha popularizado en pocos años y ha sido adoptada con gran facilidad por distintos grupos sociales, como mencionamos más arriba. Existen, además de la presencia de algunos frascos, unas cartas y un spray con el que rocía los huevos, en una esquina hay un ramo con pirul, romero y claveles rojos y blancos, que es con lo que hace la limpia, hay también un vaso con agua.

El procedimiento para la limpia es el siguiente: rocía los huevos con el spray y se unta un aceite de un pequeño frasco de olor herbal. En cada sesión tarda un poco más de 10 minutos. Primero pregunta el nombre del consultante, después indica que se siente, solicita a la persona que cierre los ojos y en posición sedente frota con los huevos distintas partes del cuerpo, más energicamente en algunos puntos, como la cabeza, en especial las sienes, frente, hombros y estómago. Mientras realiza la limpia en la parte

superior de la cabeza sopla en varias ocasiones de manera enérgica, el soplido es un procedimiento terapéutico cuando la enfermedad se supone, es producida por la intrusión de los malos vientos en el organismo. Para frotarlos en las piernas solicita a la persona que se ponga de pie.

Después deja los huevos y sigue el mismo procedimiento con el ramo de hierbas que también roció con el spray. Éste es muy oloroso, presiona el ramo en la cabeza, en la sien y en la parte superior, en los hombros y da fuertes golpes en la espalda y las piernas dejando la ropa mojada y un leve dolor por los golpes. Posteriormente pide a la persona que se siente y rompe los huevos en el agua. Es importante remarcar el hecho de que se hable de «vientos», como causantes de daños, lo mismo que de la envidia.

En el tratamiento que prescribe es donde entra en juego la herbolaria, además de que su tarjeta de presentación hace referencia a la venta de productos de herbolaria y «otros trabajos garantizados», con la imagen de fondo de «La Santa Muerte», su «receta» consiste en un té de azar compuesto y un jabón de gallina negra. Cobra 50 pesos y comenta que es más fácil encontrarla por la mañana, los martes y viernes.

Juan Ramón Bastarrachea (1997) ordena los padecimientos descritos por los curanderos de acuerdo con su causalidad terrenal, por mal viento o sobrenatural. Las naturales se deben a la constitución de la persona o al contacto con determinados objetos. La terapéutica es con herbolaria vía oral o uso externo local. Las sobrenaturales son denominadas como vientos, su solución es el elemento simbólico. En esta categoría se marcan cuatro conceptos: mal de viento, mal de ojo, susto y hechizo.

De acuerdo con este autor, la limpia, la ofrenda, el rezo y la invocación a lo divino son recursos para el espíritu en la terapia individual. El rito terapéutico es un mecanismo de disolución de diferencias entre curandero y paciente, que se vuelve uno solo, menciona velas, flores y hojas sagradas. Lo que sucede en la salud es un reflejo de lo que pasa en las relaciones sociales, se trata de restaurar la salud, reducir la tensión y el malestar. Hay una comunión de lo humano, lo natural y lo divino. Restablecimiento del equilibrio hombre-salud-naturaleza. Están presentes los masajes y acciones



Sección de mesas de hule para concentrar metal, 1910, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

psicoterapéuticas. Su eficacia se basa en que son conocimientos transmitidos y probados desde hace miles de años.

Para la lectura de cartas el procedimiento es el siguiente:

Pide tomar asiento y después de preguntar de manera cordial como nos ha ido, procede a la lectura de cartas para lo cual pide al consultante que baraje las cartas siete veces y procede a la lectura, acomodándolas en filas de cinco cartas, hasta el terminar el paquete de baraja española.

Contempla en silencio las cartas y procede a hacer un diagnóstico detallado de la situación en general del consultante, intercalado con preguntas concretas como partiendo de un contexto, y de vez en cuando explica la posición de las cartas y su significado, que los bastos y las espadas significan problemas, o las monedas y las copas simbolizan el éxito, incluso da algunas recomendaciones sobre cómo proceder ante determinada situación.

Al finalizar la consulta pregunta si existe alguna duda más específica,

para lo cual vuelve a colocar las cartas en una disposición similar. Una vez terminada la consulta se realiza el pago de 50 pesos y se da por concluida la visita.

Aguirre Beltrán (1987) menciona esta práctica como sistema de adivinación, y preeminente en el arte de la revelación provocada con fines de pronóstico y diagnóstico de la enfermedad, en el arte de la medicina, el pronóstico tiene un papel tan fundamental, ya que el médico nativo no sólo conoce el arte de curar sino sobre todo el de pronosticar, es médico y agorero. Vale la pena mencionar que este modo de adivinación también es ajeno a las culturas mesoamericanas, aunque ya hace varios siglos que es utilizado por distintos grupos, con lo que podemos comprobar nuevamente el eclecticismo presente en estas prácticas, se habla de «vientos», causantes de daños, creencia que podemos rastrear hasta la época prehispánica, la lectura de cartas fue introducida después de la conquista, y la Santa Muerte es un elemento aparentemente más nuevo aún, todos

se conjuga sin entrar en conflicto, y es que en estas prácticas sociales, que buscan restablecer la salud, para así restablecer un orden social o aún cósmico, cualquier elemento que ayude a este fin es bienvenido, sin importar su procedencia.

De la misma manera, como ya se ha mencionado antes, los que recurren a ellas son de los orígenes más distintos, hemos visto entre sus pacientes señores de su misma etnia, mujeres maduras, jóvenes de clase media, media baja, y hombres de distintas edades.

Algunas de estas creencias y prácticas son muy antiguas y permanecen porque hay quienes recurren a ellas, son otras alternativas para sanar a las personas de una manera integral, ya que se preocupan por la salud física y mental, son alternativas a nivel económico y simbólico en una época en que la falta de certidumbre les obliga a buscar respuestas en muchos lados, esto ha dejado de ser exclusivo de grupos marginales, pues recurren a estas prácticas personas de distintos grupos sociales, atraviesa las diferencias genéricas, lo mismo que personas de clase media y alta, y de distintos grupos de edades. Gonzalo Solís (1997) considera que la vigencia de la medicina tradicional, en la actualidad, se fundamenta en la prestación de servicios y la relación humanística con los usuarios de este sistema, que no sólo son indígenas sino grandes sectores de la población que buscan una respuesta biológica y social a sus enfermedades.

Nota:

¹Agradecemos la asesoría y comentarios de la maestra Silvia Ortiz Echaniz, que ayudaron a enriquecer este trabajo.

Bibliografía:

- Aguirre Beltrán Gonzalo, *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonia*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1987.
- Bastarrachea, Juan Ramón, «Orígenes de la vida según los mayas actuales», en *Memorias del taller sobre derechos de los pueblos indios y patrimonio cultural*, DEAS-INAH, México, 1997.
- DEAS-INAH, *III Congreso interno de Antropología Médica*, INAH, México, 1991.
- Quezada, Noemí, «Prácticas terapéuticas y de magia amorosa en San Luis Potosí», en *Estudios de Cultura Otopame*, Año 3, número 3, 2002.
- Solís, Gonzalo, «Perspectivas de la medicina indígena al año 2000. Análisis de una experiencia institucional», en *Memorias del taller sobre derechos de los pueblos indios y patrimonio cultural*, DEAS-INAH, México, 1997.

La saga de los antropólogos forenses guatemaltecos

Antropólogo físico Erick Morgan Medina
ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA - INAH

El contexto de la investigación de crímenes de *lesa* humanidad en Guatemala

El desarrollo de la Antropología forense guatemalteca es al día de hoy un caso único, quizá en el mundo entero y ciertamente en el continente americano, esto por la cantidad de investigaciones que se han realizado. En aquel país se han efectuado investigaciones antropológico-forenses de forma casi continua desde el año de 1991, cuando entre julio y agosto se

realizó la investigación de Chontalá, en el área de Chichicastenango, al sur del departamento del Quiché.¹ Van ya más de 12 años desde entonces.

Las instituciones que han llevado a cabo investigaciones antropológico forenses en aquel país son: la Fundación de Antropología Forense de Guatemala (FAFG), el Centro de Acción legal en Derechos Humanos (CALDH), el Centro de Análisis Forense y Ciencias Aplicadas (CAFCA), la Diócesis del Quiché y

el Arzobispado de Guatemala. Todas instituciones no gubernamentales.

La FAFG fue fundada en 1992 y originariamente tuvo el nombre de Equipo de Antropología Forense de Guatemala (EAFG), para después cambiarlo por fafg en 1997. Entre 1992 y 1999 la fafg reportó haber recuperado los restos de 907 personas en 62 investigaciones, y posteriormente recuperó los restos de otras 874 entre el 2000 y mediados del 2001, en 109 investigaciones,² ambas cifras dan



Salida del metal fundido de los hornos para ser transportado a las refinadoras y después ser vaciado a los moldes para sacar las barras que saldrán embarcadas fuera de Cananea, 1904.
©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

un total de 1781 restos de personas recuperados.

El CALDH tuvo el proyecto de un equipo forense que funcionó entre 1997 y 1998, en este periodo desarrollo ocho investigaciones en las cuales recupero los restos de 198 personas.

La diócesis del Quiché mantuvo un Equipo Técnico Forense como parte de su labor de pastoral social, el cual funcionó entre 1998 y 2001, tiempo en el que recuperó cuando menos los restos de 294 personas en 18 investigaciones.

El arzobispado de Guatemala mantiene un gran proyecto a favor de los derechos humanos que es la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG), como parte de la cual se mantuvo un Área de Exhumaciones entre los años 1997 y 2000, tiempo en que reportó haber recuperado los restos de 525 personas en 36 investigaciones.

De todas estas investigaciones, se tiene que la abrumadora mayoría ha sido referentes no a casos producto de la violencia criminal común, sino de la derivada de la guerra civil.

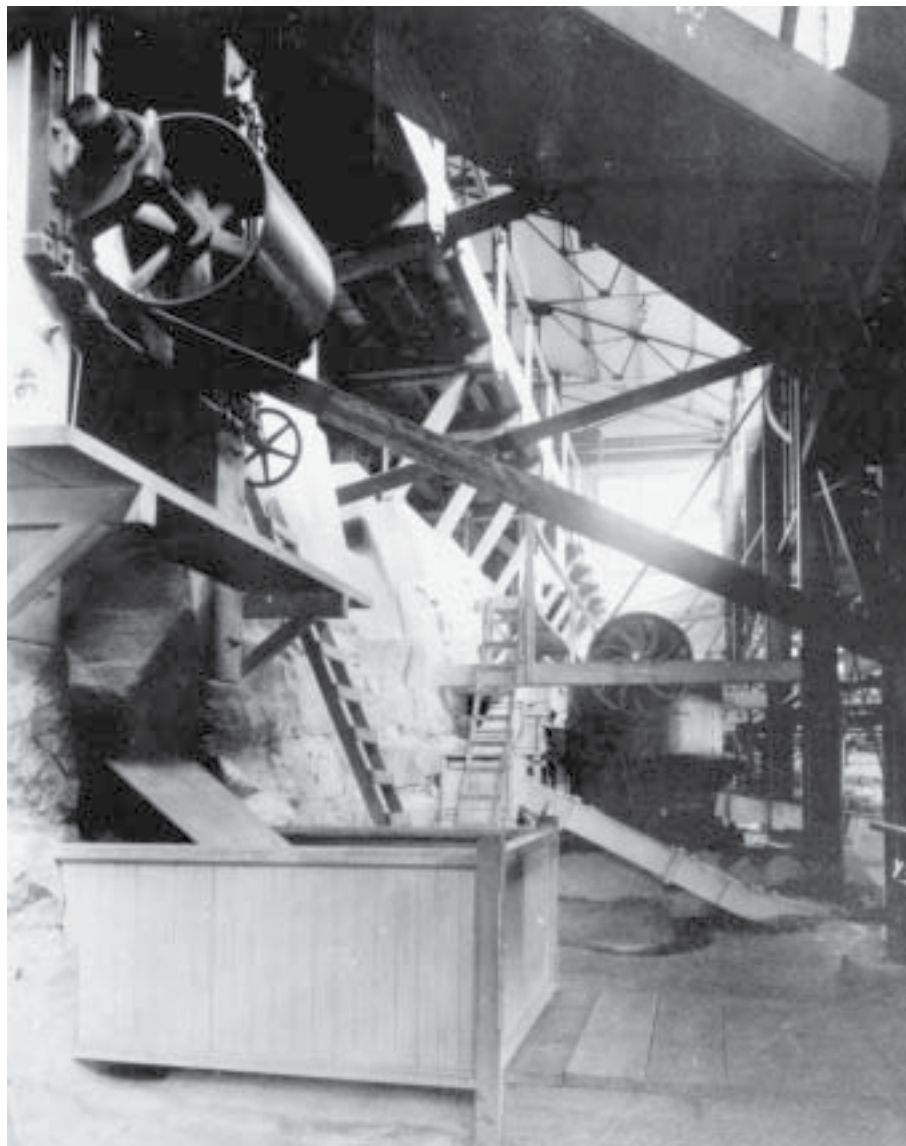
En aquel conflicto, que se extendió por más de tres décadas, se cree que perdieron la vida al rededor de 200 000 personas,³ que se cometieron unas 669 masacres,⁴ y que se llevaron a cabo 45 000 casos de desapariciones forzadas por motivos políticos,⁵ de modo que aún considerando la cantidad de investigaciones antropológico-forenses ya realizadas queda todavía mucho por hacer.

Naturaleza y forma de las agresiones contra los investigadores

Desde el principio, la realización de investigaciones antropológico-forenses en Guatemala se ha visto obstaculizada por una amplia gama de intimidaciones por parte de aquellos que se sienten en peligro, entre las que destacan las amenazas de muerte a los investigadores y sus familias, así como asaltos con uso de violencia.

Al respecto, valga recordar cómo aquella primera investigación en Chontalá no pudo concluir correctamente, ni dar origen a un proceso penal, pues se malogró como resultado de las acciones intimidantes en campo de miembros de antiguas Patrullas de Autodefensa Civil (PAC'S) locales.

La Fundación de Antropología Forense de Guatemala (FAFG) ha reportado, casi desde el inicio de sus



Maquinaria para el movimiento de bandas jaladoras del metal concentrado en las mesas de hule, 1908, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

labores, que durante los procesos de excavación y exhumación se ha presentado gente «extraña» y «sospechosa» a videograbar y fotografiar a los presentes durante las exploraciones, y en algunas ocasiones han llegado a amenazar a personas de la comunidad donde se realizan las investigaciones.⁶

Han sido estos antiguos miembros de PAC'S, unidades paramilitares que fueron la respuesta del ejército para librar una guerra que sentían no podrían sobrellevar por las vías militares tradicionales,⁷ quienes se han sentido más afectados por la realización de investigaciones antropológico-forenses, esto porque si bien es cierto que no fueron ellos, sino unidades regulares del ejército, quienes cometieron el mayor número de masacres y que muchos de ellos cooperaron con el gobierno para poder estar en paz, es cierto también que fueron patrulleros los responsables directos de varias de las atrocidades más tristemente célebres de la guerra, como las grandes masacres cometidas en el

área de Rabinal, en la Baja Verapaz, en la que algunos patrulleros aprovecharon su condición y se dedicaron a actuar para su propio interés, cometiendo actos de bandidaje en contra de sus vecinos, dando como pretexto a las autoridades de que se trataba de «guerrilleros», y haciéndose así de fortunas marcadas por la sangre.

Quizá el motivo más importante que tienen hoy estos ex-patrulleros para temer es la convivencia cotidiana con las víctimas sobrevivientes de la violencia, quienes fueran el objeto de sus depredaciones, cosa que no le ocurre a oficiales del ejército, también responsables de crímenes de *lesa* humanidad, quienes viven hoy en sus cómodos retiros en la Ciudad de Guatemala, en alguna finca privada o en otros países.

Algunos ejemplos de las presiones a las que se han visto expuestos los antropólogos que han laborado en los proyectos de investigación y donde han sido víctimas de graves violaciones a sus de derechos humanos, son los siguientes:

Durante el desarrollo de la investigación de la masacre de las *Dos Erres*, realizada a principios de los años noventa en el noroeste del departamento de el Petén, se registraron varias agresiones en contra del equipo investigador. A principios de julio de 1995 fue robado material perteneciente al Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF). También en esos días se reportó que alguien arrojó piedras e hizo disparos hacia el área donde se encontraba la estación de campo de los investigadores. Como consecuencia de todo esto el personal del EAAF y de la Asociación de Familiares de los Detenidos-Desaparecidos de Guatemala (Famdegua), organización que tomó a su cargo los aspectos jurídicos del caso y el contacto directo con las víctimas sobrevivientes, tuvo que recibir protección policial.⁸

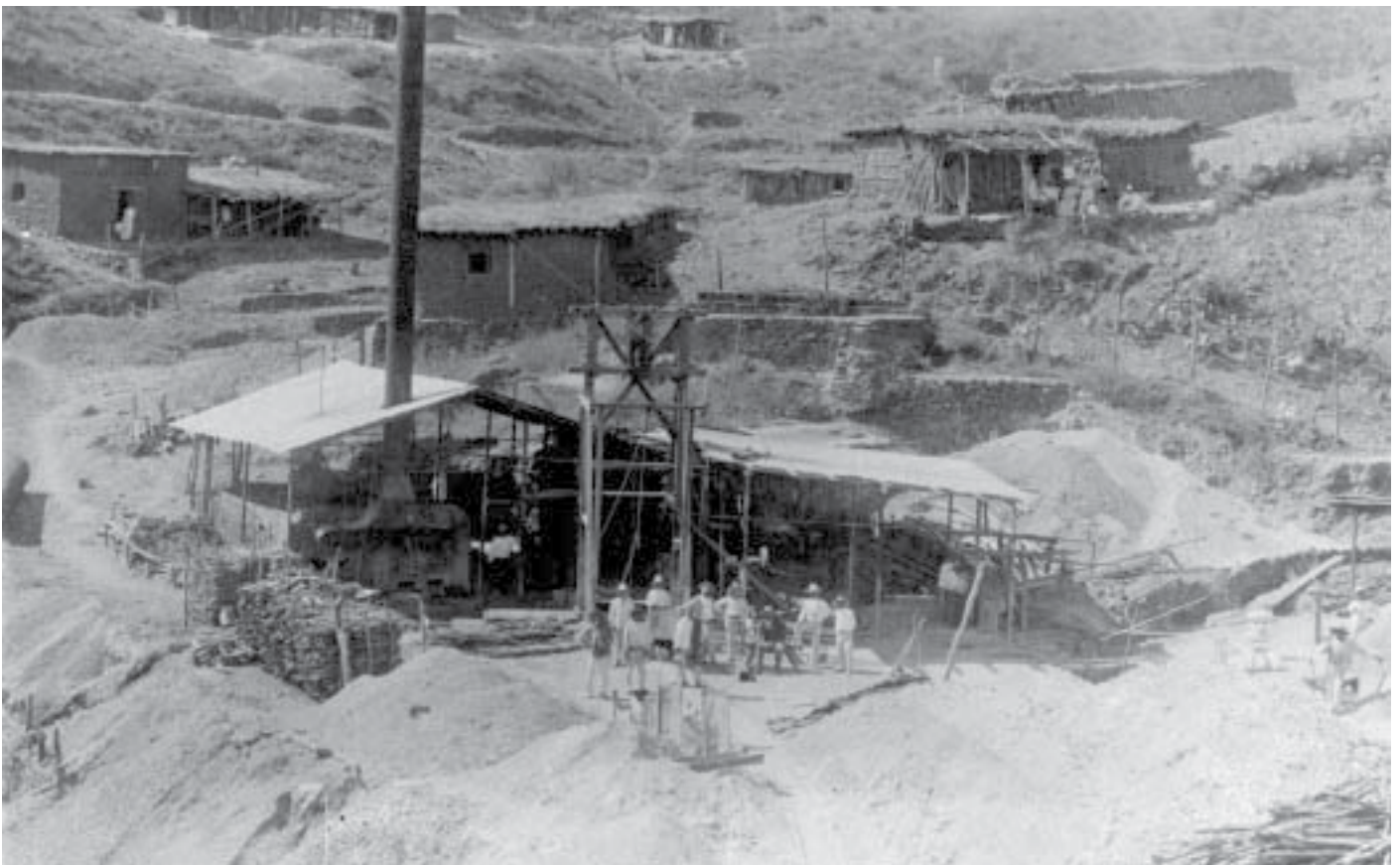
El 21 de febrero del año 2002, 11 personas recibieron amenazas de muerte, en contra de ellos y de sus familias, el común denominador entre los miembros de este grupo era que todos ellos trabajaban, o habían trabajado alguna vez, en investigaciones antropológico-forenses, sus nombres, Federico Reyes, Mariana Valdizón y Francisco de León, antiguos miembros del Área de Exhumaciones de la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG), Fredy

Peccerelli, Leonel Paiz, José Samuel Suasnavar y Claudia Rivera, miembros de la fafg, y Raúl García, Miguel Morales, Fernando Moscoso y Guillermo Meza. En su haber profesional, a algunos de ellos les había tocado dar su testimonio pericial en procesos en los que miembros de anteriores gobiernos militares se vieron involucrados.⁹

Aquel mismo jueves 21 de febrero, pero a las dos de la mañana, en el pueblo de Nebaj, al norte del departamento del Quiché, ocurrió un incendio que alcanzó la casa parroquial del templo católico de Santa María Nebaj.¹⁰ Este hecho tuvo una significación especial, porque aquella parroquia se ha destacado por su apoyo al desarrollo de proyectos antropológico-forenses. En aquellos días se guardaban en ese sitio herramientas y otros equipos destinados a aquella labor, pertenecientes al Centro de Análisis Forense y Ciencias Aplicadas (CAFCA). También se encontraban documentos con información sobre 35 masacres cometidas entre 1980 y 1983 en ese municipio, uno de los más golpeados por la violencia.¹¹ Estos documentos surgieron en el marco del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica (Remhi), iniciativa promovida por la iglesia católica guatemalteca en los últimos años de la década de 1990, que tuvo entre

sus fines la recuperación de todas las historias perdidas en el caos de la violencia para construir una nueva identidad nacional después de la guerra. Además, sólo un día antes del siniestro, miembros de la fafg habían retirado de esa parroquia un conjunto de restos humanos, depositados momentáneamente allí, después de su exhumación en el poblado de Xecot.¹²

Unos días después, el siete de marzo, cinco personas de este grupo fueron amenazadas nuevamente por teléfono, esto un día después de que Miguel Morales fuera asaltado por un grupo de hombres armados, quienes retuvieron su teléfono móvil, el cual tenía en su memoria los números telefónicos de quienes después sufrieron aquellas amenazas. Desde el mismo seis de marzo se pidió protección policial para estas personas a través del Centro de Acción Legal en Derechos Humanos (CALDH).¹³ En la carta que contiene aquellas amenazas escritas se dice que no existen responsables de la guerra, y que los amenazados no son quien para juzgar. Específicamente dice «...no son quien para juzgarnos...»¹⁴ dando a entender que los autores de la misiva son responsables de masacres cuyos vestigios se encuentran en las fosas clandestinas en investigación.



Vista panorámica de una mina, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

El 5 de septiembre del mismo año, la fafg recibió una carta que contenía nuevas amenazas e intimidaciones, entre las que se indicaba que no se permitiría la publicación de más resultados de su trabajo y que pronto se los atacarían con una bomba.¹⁵ En ese mismo mes fue encontrado parte del cuerpo, la cabeza, de Manuel García de la Cruz, activista de derechos humanos en el departamento del Quiché, quien se había visto involucrado con la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (Conavigua) en la solicitud de exhumaciones de cementerios clandestinos. A esta cabeza le habían arrancado los ojos y la lengua.¹⁶

Otro conjunto de agresiones se hizo a principios del año 2003, el 29 de abril la fachada del domicilio del director de la fafg en Ciudad de Guatemala, Fredy Peccerelli Monterosso, fue balaceada. El día anterior, otro miembro de la fafg, Omar Bertoni Girón, fue asaltado por dos desconocidos, quienes tomaron, de manera similar a como había ocurrido en el ataque del año anterior, el teléfono móvil de a quien agredían, además de amenazarlo de muerte. Sin embargo, ya se habían estado realizando actos intimidación contra personas vinculadas con la FAFG desde marzo de ese año, cuando Bianca Peccerelli, hermana de Fredy, fue primero perseguida en la calle por desconocidos en Ciudad de Guatemala y después intimidada por un grupo de hombres armados, cuando se encontraba en un restaurante con un grupo de amigos, quienes amenazaron con secuestrar al grupo de Bianca. Y también, cuando a principios de ese abril la familia Peccerelli increpó a desconocidos que se encontraban apostados afuera de su domicilio observando los movimientos de la familia, quienes dijeron ser oficiales de policía en una misión especial, pero que no se identificaron.

Otro de estos incidentes se registro el 3 de abril, se cometió un robo en el domicilio del director de la fafg, fueron sustraídos documentos personales de este antropólogo.¹⁷

Como resultado de esta situación, para mediados de 2003, la labor de la fafg se vio enrarecida, pues fue necesario laborar bajo continua compañía policial, manteniendo así un elevado perfil de seguridad.

Palabras finales

La forma en que se han desarrollado estas agresiones cobra un tinte más

dramático, al ser cada vez más y más semejante a aquella en que operaban los escuadrones de la muerte durante los peores años de la violencia en la década de los ochenta.

El aumento en la intensidad de la violencia en Guatemala, en contra de toda clase de defensores de derechos humanos, durante el periodo de gobierno que va del año 2000 a finales de 2003, fue paralelo a la aparente reactivación de los escuadrones de la muerte en las ciudades y de la grupos paramilitares en el campo, cuyos integrantes se vieron cada vez más y más ligados con el Frente Republicano Guatemalteco, el partido político del ex-presidente Alfonso Portillo, y cuyo dirigente es el general Efraín Ríos Montt, quien dirigiera el gobierno militar de facto en Guatemala en 1982, año de la peor violencia represiva.

Notas:

¹Comité Projusticia y Paz de Guatemala, 1992, p. 23.

²Fundación de Antropología Forense de Guatemala, «Fundación de Antropología Forense de Guatemala. Investigaciones Antropológico Forenses 1992–2001», enero-junio 2001, p. 46.

³Amnistía Internacional, 2002, p. 12.

⁴Fundación de Antropología Forense de Guatemala, 1 de junio 1999, h. 3.

⁵Comité Projusticia y Paz de Guatemala, 1992, p. 17.

⁶Fundación de Antropología Forense de Guatemala, 1 de junio 1999, h. 26.

⁷A principios de los años ochenta, cuando la guerra civil guatemalteca alcanzó su punto de mayor intensidad, el Estado de aquel país, que a diferencia de lo que ocurrió después con los gobiernos de El Salvador y Honduras, no recibió un masivo apoyo militar de los Estados Unidos, puesto que había sido vetado en la administración de Carter por las violaciones de derechos humanos cometidas a finales de la década anterior, en vez de aumentar el tamaño de su ejército optó por crear grupos paramilitares que básicamente operarían en las áreas rurales y estarían formados por campesinos, estrategia que le sirvió, además de ser barata, para deslindarse de buena parte de las graves violaciones de derechos humanos que ocurrieron a continuación. Las cifras sobre cuantos patrulleros llegaron a existir están todavía hoy en debate, oscilan entre 200 000 y un millón, puesto que en un momento dado se emitió el dictado gubernamental de que todo hombre en edad de tomar las armas debía participar en estas agrupaciones, y de que en los hechos se sabe que menores de 18 años y mayores de 60 llegaron a sumárseles.

⁸Amnistía Internacional, 1998, p. 18.

⁹Amnistía Internacional, 13 de marzo 2002, 34/25/2002/s.

¹⁰Batz, 22 de febrero 2002, <http://www.prensalibre.com>.

¹¹Carrera, 15 de marzo, <http://www.prensalibre.com>.

¹²Amnistía Internacional, 13 de marzo 2002, 34/25/2002/s.

¹³Amnistía Internacional, 13 de marzo 2002, 34/25/2002/s.

¹⁴Amnistía Internacional, 13 de marzo 2002, 34/25/2002/s.

¹⁵Nash, <http://www.aaanet.org/reports/nash.htm>, 10 de mayo 2003.

¹⁶Daniel, <http://latinoamerica-online.it/paesi2/guatemala1-03.html>, 10 de mayo 2003.

¹⁷Amnesty Internacional, 8 de mayo 2003, AMR 34/028/2003.

Bibliografía:

Amnesty Internacional. Acción Urgente, Índice Amnistía Internacional: AMR 34/028/2003, Londres: 8 de mayo 2003.

Amnistía Internacional, *Guatemala: Toda la verdad, justicia para todos*, Editorial Amnistía Internacional, Madrid, 1998, 63 p.

Amnistía Internacional, *El Legado Mortal de Guatemala. El pasado impune y las nuevas violaciones de derechos humanos*, Editorial Amnistía Internacional, Madrid, 2002, 94 p.

Amnistía Internacional. Acción Urgente, Índice Amnistía Internacional, AMR 34/25/2002/s, México, 13 de marzo 2002.

Batz, Humberto, «Fuego destructor», en *Prensa Libre*, <http://www.prensalibre.com> (22 de febrero 2002).

Comité Projusticia y Paz de Guatemala, *Situación de los derechos humanos en Guatemala: 1992*, Consejo Mundial de Iglesias, Guatemala, 1992, 115 p.

Carrera, Margarita, «El círculo infernal. ¿Qué investigación puede llevar a cabo un gobierno en donde hay genocidas, torturadores y asesinos?», en *Prensa Libre*, <http://www.prensalibre.com> (15 de marzo 2002).

Daniel, Frank J, «Ciencia y reconciliación», en <http://latinoamerica-online.it/paesi2/guatemala1-03.html> (10 de mayo 2003).
Fundación de Antropología Forense de Guatemala, *Seguimiento a las recomendaciones de la CEH, investigaciones antropológico-forenses en Guatemala*, Mecanoescrito, 1 de junio 1999, 52 p.

Fundación de Antropología Forense de Guatemala, «Fundación de Antropología Forense de Guatemala. Investigaciones Antropológico Forenses 1992–2001», en *Fundación de Antropología Forense de Guatemala*, Año II, 2 (enero –junio 2001), pp. 42–46.

Nash, June, «AAA Delegate to Trial in Guatemala Reaffirms Support of and Security for Anthropologists' Work There», en: <http://www.aaanet.org/reports/nash.htm> (10 de mayo 2003).

Una sala de la alimentación en el Museo Nacional de Antropología e Historia

Maestro José Luis Juárez López
ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA - INAH



Casa de la concentradora número 3 con los elevadores de arenas sin valor, dando frente al oriente, 1908, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

Hoy como hace 40 años el Museo Nacional de Antropología e Historia es un sitio que continúa impactando a sus visitantes. Su amplia superficie y sus salas de arqueología y de etnografía cobijan el pasado remoto de los mexicanos.¹ Constituye, asimismo, una de las realidades más notables de la museografía mundial tanto por el acervo que resguarda como por la funcionalidad y magnificencia de su edificio. Para dar vida a esta propuesta museográfica y arquitectónica se contó con el trabajo de grandes especialistas.² El nuevo museo, a partir de su inauguración el 17 de septiembre de 1964, rápidamente pasó a ser el museo de la Ciudad de México por

autonomasia y el Calendario azteca una de sus piezas más emblemáticas.³

Inmediatamente después de que se abriera el Museo Nacional de Antropología e Historia surgió con fuerza el tema de la cocina prehispánica, pero ésta ya no entró a la temática del museo. El modelo de la cocina prehispánica que se formó entonces respondía a los llamados de Eusebio Dávalos Hurtado quien propuso que la alimentación de los pueblos prehispánicos siempre había sido mal entendida y que se debía desechar la idea de que no tenían cocina y por lo tanto comían *cosas feás*.⁴ Otros escritores apoyaron esa propuesta. Heriberto García Rivas declaró que la cocina de los prehispánicos era un legado valioso

cuyos productos, incluso, habían contribuido al desarrollo alimenticio del mundo. Salvador Novo, por su parte, sostuvo que la cocina prehispánica era muy importante porque era el sustrato de donde posteriormente se desarrollaría la cocina mexicana.⁵

La propuesta de la cocina prehispánica dio otro giro a partir de la década de 1970, con la primera obra dedicada exclusivamente al tema, que rescataba tanto formas de preparación como productos que habían llegado hasta nuestros días.⁶ En la siguiente década quienes se dedicaron a escribir crónicas gastronómicas impulsaron todavía más el modelo. Así se dijo que las prácticas culinarias en México antes de la llegada

de los españoles eran variadas y como muestra se habló de todos los productos y recetas prehispánicas, e incluso apareció una obra dedicada a la cocina a base de insectos.⁷ Esta última incisión en el discurso de la cocina de los prehispánicos fue muy importante ya que aparte de limpiar, por así decirlo, a estos alimentos del estigma que los peninsulares les pusieron al llamarlos, por ejemplo, sabandijas, se asumió que formaban parte de la dieta no sólo de las sociedades prehispánicas mexicanas, sino incluso de las modernas pues se seguían consumiendo en diversas partes del país.⁸ Finalmente durante los últimos años del siglo pasado y comienzos del presente, el impulso dado a la cocina prehispánica histórica se dio por medio de obras que la retomaron para sistematizarla y buscar sus reminiscencias en los grupos indígenas existentes. Fueron nuevos

Sabemos que se insiste mucho en que la comida en el México antiguo tenía un aspecto ritual, pero ¿los prehispánicos no dejaron ningún objeto de la vida cotidiana?

Lo que se podía mostrar en una *Sala de la alimentación prehispánica* podría estar orientado a los diferentes sustentos de que se valieron los prehispánicos para su desarrollo, pero también a la comida preparada que consumían, o sea su cocina. Se podría mostrar, por ejemplo, los productos básicos como el chile, el cacao, la calabaza, entre otros, y sobre todo el maíz, sin dejar de lado las frutas. Después se podría rebasar el tema de los productos para penetrar en los terrenos de la cocina vía las preparaciones que conservan un rasgo inequívocamente indígena como la amplia familia de moles en los que estarían comprendidos los pipianes y manchamanteles, además de otras

escalón de la que hoy llamamos mexicana.

Notas:

¹Felipe Solís, «El Museo Nacional de Antropología e Historia», *Alquimia* (México, D. F.), Mayo - agosto de 2001, número 4, pp. 33 - 37.

²Mónica del Villar, «La construcción del Museo Nacional de Antropología», *Arqueología Mexicana*, (México, D. F.), marzo - abril de 1997, número 24, pp. 12 -21.

³Fernando Díaz Infante, *La Estela de los Soles o Calendario Azteca*, México, Panorama, Editorial,1987, pp. 18 - 19.

⁴Eusebio Dávalos Hurtado, *Alimentos básicos e inventiva culinaria del mexicano*, México, SEP, 1966, pp. 5 - 9.

⁵Heriberto García Rivas, *Dádivas de México al mundo*. México, Ediciones de Excélsior, 1965, pp. 77- 94; Salvador Novo, *Cocina mexicana o historia gastronómica de la ciudad de México*, México, Editorial Porrúa, 1967, pp. 19 -26.



Vista general de Cananea, sección seis, Cananea, Sonora,1915. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

intentos de poner atención en la comida indígena.⁹

Pese a la producción que se ha dado y al lugar que la alimentación tenía entre los prehispánicos y que está consignada en las obras de soldados y cronistas, no tenemos un lugar adecuado para mostrarla. En este sentido es necesario que el Museo Nacional de Antropología e Historia se adecue a los nuevos tiempos y a las nuevas propuestas. Si se añadió una sala dedicada a los nahuas porque se pensó que estos grupos eran una parte importante de la sociedad mexicana, ¿por qué no añadir el de la alimentación de los pueblos prehispánicos?

El templo dedicado a resguardar el tesoro prehispánico mexicano no pone atención en la cocina prehispánica. En la sala que presenta a los meshica, por ejemplo, se muestran productos como el maíz y el frijol además del mercado de Tlatelolco, pero no se pone énfasis en la cocina en sí. Incluso utensilios como platos, vasos y vasijas están clasificados como objetos rituales.

preparaciones como tamales y michiotes.

Un lugar destacado lo ocuparían las bebidas que se acostumbraban en el México antiguo como chocolate, atole y las fermentadas encabezadas por el pulque y la chicha. También se podría mostrar la manera de aderezar insectos, lo mismo que las técnicas culinarias que se usaban entonces e incluso las diferentes áreas de comidas en Mesoamérica por medio de mapas hechos por algún artista que además se integrarían al trabajo plástico ya existente.

Con una sala dedicada a la alimentación prehispánica, el Museo Nacional de Antropología e Historia respondería a las voces de quienes han pedido un lugar y reconocimiento para nuestra cocina histórica, quienes la estudiamos como un legado cultural importante y sobre todo a los reclamos de Eusebio Dávalos Hurtado, uno de los antropólogos más destacados de México, quien visualizó la importancia de la cocina prehispánica y contribuyó para que terminara de aceptarse como primer

⁶Véase Ana María de Benítez. *Pre-Hispanic Cooking. Cocina prehispánica*, México, Ediciones Iberoamericanas, 1974.

⁷María Stoopen, *El universo de la cocina mexicana*, México, Fomento Cultural Banamex, 1988, p. 9; Heriberto García Rivas, *Cocina mexicana prehispánica*, México, Panorama, 1980, pp. 1-21. Véase Teresa Castelló, *Presencia de la comida prehispánica*, México, Fomento Cultural Banamex, 1986.

⁸José Luis Juárez López, «Insectos y sabandijas en el discurso de la cocina prehispánica», *Diario de Campo* (México, D. F.), abril de 2003, número 52, pp. 36 - 38.

⁹Fernando González de la Vara, *Epoca prehispánica*, México, Clío, 1997, (La Cocina Mexicana a través de los Siglos, 2); Marcos Buenrostro, Cristina Barros, *Cocina prehispánica y colonial*, México, CONACULTA, 2002; Véase la colección *Cocina Indígena y Popular* de Conaculta y Culturas Populares, que se publicó a partir del año 2000.

¹⁰José Luis Juárez López, «El modelo prehispánico de los alimentos mexicanos», *Cuadernos de Nutrición* (México, D. F.), marzo-abril de 1999, pp. 59- 61.

ANDRÉS MANUEL LÓPEZ OBRADOR ¿Lider popular o jefe de matraqueros?

FRANCISCO JAVIER GUERRERO

Recientemente, el Secretario de Gobernación, Santiago Creel, se encontró con un problema, ya que el órgano fiscalizador del Instituto Electoral del Distrito Federal lo ha emplazado a demostrar que no se excedió en los gastos que realizó en su campaña electoral del año 2000, en donde compitió con Andrés Manuel López Obrador (AMLO) para la jefatura de gobierno del Distrito Federal. Ante ese requerimiento, Creel ha declarado que él no se va a «proteger con la gente» ¿Por qué hace tal aseveración? Pues bien, la hace porque AMLO, amenazado con ser desaforado y sometido a proceso, fue el protagonista principal de una manifestación llevada a cabo el 29 de agosto en la capital de México. Tal manifestación se convocó para apoyar al Jefe de Gobierno del D.F., quien aprovechó el evento para exponer 20 puntos de lo que a casi todos los interesados en la política mexicana les pareció un programa de gobierno, el programa del futuro candidato presidencial del Partido de la Revolución Democrática (PRD).

Pero aún suponiendo que Creel cambiara de opinión y quisiera «protegerse con la gente», sabe que no puede hacerlo. Es un funcionario público inteligente y con cierto carisma para las personas que en nuestro país quisieran emular a Bill Gates o Rico McPato; pero ni en sueños podría convocar a una manifestación tan exitosa como la que respaldó a AMLO (según diferentes cálculos, en este acontecimiento intervinieron de 100,000 a 300,000 personas y la mayoría de ellas apoyaban estentóreamente a «El Peje», como se le llama comúnmente a AMLO. Asistí a esa especie de fiesta popular y noté que había acarreados, pero la mayoría arribó voluntariamente a la marcha que culminó en el Zócalo).

Los partidarios de AMLO sabían que harían una demostración de fuerza, y lo lograron. El llamado «líder moral del PRD», Cuauhtémoc Cárdenas, declaró que la manifestación fue una simple demostración de la capacidad de convocatoria del PRD y nada más. A principios de septiembre Cárdenas declaró al comentarista de televisión Ciro Gómez Leyva que el PRD, al ser controlado por representantes de corrientes que exigen cuotas de poder dentro del partido, se ha debilitado a escala nacional, lo cual parece contradecir lo de la «capacidad de convocatoria». En realidad, Cárdenas debería reconocer que aunque los esfuerzos organizativos del PRD fueron muy importantes, lo que más atrajo a la gente fue la defensa de un individuo: AMLO (lo que a Cárdenas no le hace mucha gracia, por motivos sobre que no puedo extenderme; necesitaría más espacio).

AMLO cuenta con miradas de partidarios en todo el país; estos lo conciben casi como un hombre providencial, casi una combinación de Gandhi y de Peter Parker. Pero mucha gente lo percibe como un peligro para la nación, como alguien poseído de una demagogia irrefrenable, como un neopopulista avezado y avorazado. No falta quien sostenga que es un izquierdista subversivo, como los horribles comunistas que aparecían en las películas hollywoodenses de los años cincuenta del siglo pasado (en una de esa películas, monstruosos jefes rojos ordenan a Robert Taylor asesinar a su tocaya Elizabeth, ya que los comunistas no debían enamorarse). Hace poco tiempo escuché a un primo mío especialista en seguridad de empresas químicas hablar de Andrés *Lenin* Obrador. Con frecuencia se equipara a AMLO con el venezolano Hugo Chávez, aunque Flor Berenguer y otros analistas sociales o que presumen de tales dicen que sería aún peor que ese militar amigo de Fidel Castro.

Lo que sucede con AMLO revela mucho acerca de lo que es el poder y la cultura política en México. Octavio Paz, siguiendo a Max Weber, sostenía que el Estado en el país azteca era un Estado «patrimonial», un Estado configurado como

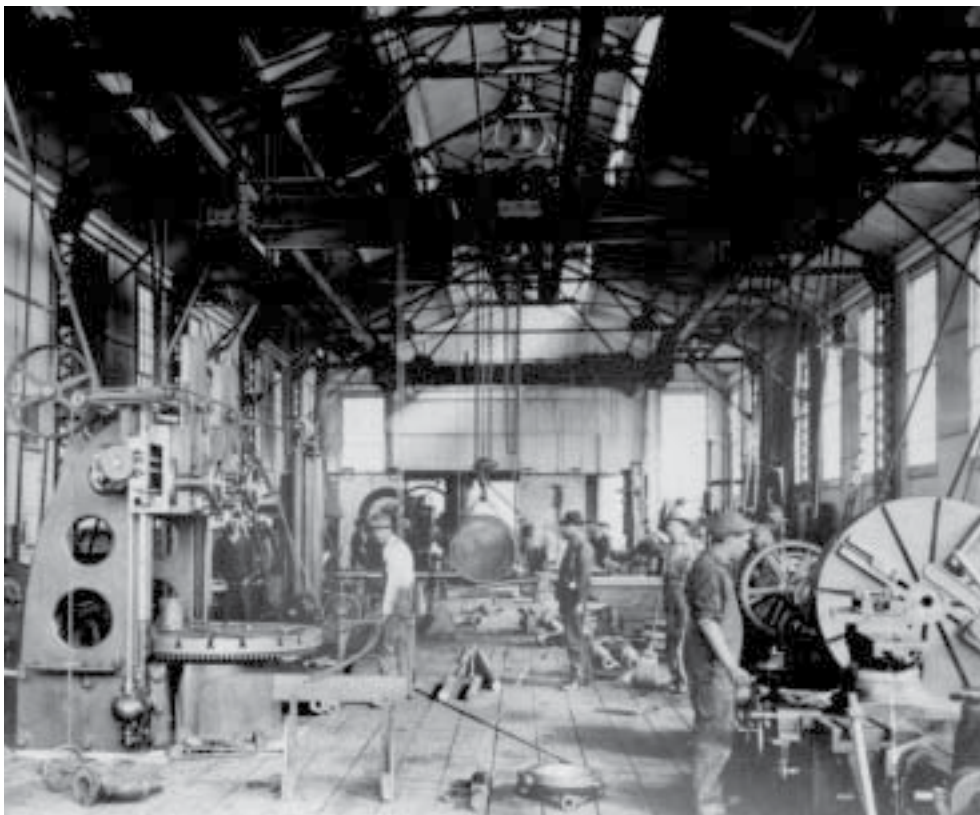


Cárcel antigua de Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

patrimonio (botín) de sus principales representantes. Mario Vargas Llosa concebía al régimen político mexicano como una «dictadura perfecta», ya que ésta funcionaba con toda eficacia precisamente por haber estructurado una fachada institucional pseudo democrática que servía como máscara para encubrir los excesos del despotismo. José Vasconcelos y otros pensadores como el ex-izquierdista Luis González de Alba tenían y tienen a quien culpar del atraso político en nuestra nación: los indios, individuos anómalos amantes de la sumisión y de la servidumbre, con sus libidos encauzadas a cualquier figura autoritaria. Muchos marxistas consideran que en México subsisten con gran vigor múltiples formas de acumulación originaria de capital, o sea, mecanismos extracapitalistas de formación de capital como el despojo de tierras a los campesinos, el saqueo de las arcas públicas, la corrupción, la usura, etcétera. También han proliferado explicaciones de tipo psicologista para nuestra escasa vocación democrática: el machismo, el paternalismo, la apatía, la despolitización, etcétera.

Pese a todo, hoy se reconoce que los movimientos sociales y populares en el siglo pasado han catalizado el proceso de la transición a la democracia en el país. Pero es totalmente iluso suponer que nos hemos desembarazado por completo de la herencia del autoritarismo. México es una democracia representativa en la cual los «representantes del pueblo» sólo se representan a sí mismos y a sus grupúsculos. Después de que un partido monopolizó el poder en nuestros lares durante casi todo el siglo XX, hoy nos encontramos frente a una partidocracia –un oligopolio– en la cual, los partidos, configurados como entidades empresariales o de negocios, distribuyen privilegios, prebendas, sinecuras y recompensas entre sus miembros más destacados (y otros que no lo son tanto, pero que reciben buenas migajas). Y, a la vez, naturalmente, la partidocracia impide que grupos de ciudadanos organizados o un simple individuo con aspiraciones presidenciales aspiren a participar en los procesos electorales. El PRI es más que un partido: es una cultura política. En el año 2000, millones de personas votaron porque hubiera un cambio en el país, pero el país no podía cambiar porque quienes detentan el poder son los mismos que lo detentaban en 1989 o en 1995: los grandes financieros, los banqueros, los especuladores, el capital extranjero. El Estado neoliberal, que es el que priva en México, tiene una característica casi suicida: en su afán por favorecer a sus patrocinadores, no sólo no favorece a los sectores populares, sino que llega a rechazar una política reformista y de concesiones a esos sectores, así la posibilidad de contar con amplias bases sociales de apoyo.

En este marco, resulta un peligro para ese Estado neoliberal ya no sólo un conjunto de grupos subversivos y radicales, sino cualquier agrupación política que tenga capacidad de aglutinar a las más disímolas capas sociales a favor de un cambio antioligárquico, máxime si cuenta con un caudillo popular. AMLO no representa una izquierda con afán de un cambio estructural radical, ni es un dirigente popular que impulse la democratización desde abajo (la participación popular en las decisiones de gobierno sigue siendo muy débil en el Distrito Federal; tal como me informaba el compañero Gilberto López y Rivas, el gobierno del D.F., apoya escasamente las iniciativas democráticas de unos cuantos delegados en la capital, por ejemplo, las referentes al presupuesto participativo. Otro Gilberto,



Taller mecánico de El Ronquillo, 1905, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

de apellido Guevara, sostiene que no hay pruebas tangibles de que el PRD esté formando ciudadanos para gobernar y en cambio actúa para reproducir las estructuras elitistas del poder político. Por lo general no estoy de acuerdo con Guevara, ya que a éste le gustan los cantos de sirena antizquierdistas, pero creo que en este caso tiene razón).

En la manifestación del 29 de agosto, AMLO presentó 20 puntos de un programa que atiende las demandas de todo un conjunto de sectores diferenciados e incluso enfrentados entre sí; esos 20 puntos configuran un sustrato común de requerimientos de múltiples grupos de la sociedad, requerimientos a los que se ha dado la espalda desde el poder supremo.

Sí, AMLO es un populista, un gobernante que sabe distribuir bienes, recursos y servicios a grupos maltratados por la pobreza y el desempleo. Y al mismo tiempo desarrolla alianzas con personas representantes del gran capital y desarrolla políticas presupuestales, programas de seguridad y obras públicas que provienen de compromisos derivados de esas alianzas.

Mediante maniobras tortuosas de supuesto carácter jurídico, los grupos más reaccionarios del país intentan evitar que AMLO sea candidato a la presidencia. Independientemente de los aspectos estrictamente políticos y legales de este asunto, es de recalcar que con tales maniobras se está transformando a AMLO en un mártir. No hay que olvidar que Porfirio Díaz envió a la cárcel a un candidato opositor llamado Francisco I. Madero, y su capricho dictatorial le salió contra producido. En nuestra América Latina convertir a determinadas personas en víctimas de la represión hace subir sus bonos inconmensurablemente, y los odiadores sistemáticos de AMLO empiezan a sufrir las consecuencias de su torpeza.

Si AMLO se convierte en víctima de las conspiraciones en su contra, es posible que cuente con manifestaciones más grandes de apoyo que la del 29 de agosto. Pero si a fin de cuentas AMLO llega a ser candidato, es importante que las fuerzas que propugnan la democratización de este país luchen por cambiar por la correlación con las fuerzas antagónicas; en este momento éstas tienen la primacía. Si la situación de la nación sigue como está, un gobierno de AMLO casi no significaría un paso adelante. Esperemos que sí lo signifique, y no uno, sino muchos. Pero no depende del tabasqueño. Depende de que millones de mexicanos nos empeñemos con vigor y eficacia en lograr que la democracia se implante por fin en esta sufrida nación.

NOVEDADES EDITORIALES

Pedro Lascurain un hombre en la encrucijada de la revolución

Graziella Altamirano Cozzi

México, Instituto Mora, 2004, 240 pp.

Pedro Lascurain ha sido conocido en la historiografía de la revolución mexicana sólo por los escasos minutos que permaneció en la presidencia de la república, después de la renuncia de Francisco I. Madero y antes de la llegada de Victoriano Huerta al poder. Sin embargo, su actuación va más allá de esos instantes que, por ausencia del primer mandatario y por razón de su cargo, ocupa como presidente interino. Lascurain ocupa la cartera de Relaciones Exteriores en el gabinete del presidente Madero, desde donde enfrenta la política hostil y amenazante de Estados Unidos, instrumentada por uno de los embajadores más nefastos que hayan venido a nuestro país: Henry Lane Wilson.

Este trabajo rescata a Pedro Lascurain como uno de los actores un tanto olvidados de la Decena Trágica. Pretende dar a conocer se desempeño al frente de la cancillería mexicana y explicar su participación en uno de los episodios más dramáticos de la historia de México, que fue la coyuntura en la que se definió el curso de la revolución mexicana. **(Cuarta de forros)**

Nuestros papeles. Normas Mínimas de conservación del papel

Elvira Pruneda

México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de cultura de Morelos, 2004, 80 páginas

La intención del manual es dar a conocer las condiciones mínimas pero esenciales para mantener y conservar en buen estado un conjunto de documentos o pequeños archivos. Muestran normas que proporcionan datos para la pronta recuperación de los documentos. En este manual no se encontrarán fórmulas complicadas o disertaciones profundas; será una plática que esperamos sirva a maestros, estudiantes, investigadores y personas interesadas en rescatar del olvido los papeles donde se encuentra la memoria escrita. **(Cuarta de forros)**

En el interés de la nación. Mexicanos y estadounidenses en el Golfo-Caribe, 1821-1830

Laura Muñoz

México, Instituto Mora, 2004 (historia internacional) 164 pp.

Este trabajo se inscribe en una larga tradición de la historiografía mexicana que ha estudiado las primeras décadas de la formación nacional en México desde la perspectiva de la geopolítica del área del Caribe. Recoge aproximaciones anteriores al tema y aporta nuevos enfoques, datos e interpretaciones. Precisamente, una de sus aportaciones está en la riqueza de las fuentes que utiliza: los documentos tradicionales de la historia diplomática (los materiales de archivo como el de la Secretaría de Relaciones Exteriores) se suma a la recuperación de información que habla de la presencia real (comercial, naval-militar) de los distintos actores interesados en la región.

Esta obra constituye una relectura de la presencia mexicana en el Golfo-Caribe y de su peso en la relación con los proyectos (y realidades) de presencias extranjeras en el área. **(Cuarta de forros)**



Chiapas

Los rumbos de otra historia
(3a. reimpresión)

Juan Pedro Viqueira,
Mario Humberto Ruz (editores)
CIESAS/UNAM
2004



Los códices de Ixhuatepec

Un testimonio pictográfico de dos siglos de conflicto agrario
Ana Rita Valero de García Lascuráin
CIESAS/Colegio de San Ignacio de Loyola
2004



La Huasteca,

Un recorrido por su diversidad
Jesús Rivalcaba Mercado,
Juan Manuel Pérez Zevallos,
Octavio Herrera
(coordinadores)

CIESAS/Colegio de San Luis/Colegio de Tamaulipas
2004

Librería

Guillermo Bonfil Batalla

La Casa Chata

Hidalgo y Matamoros s/n Tlalpan

56 55 01 58 ext. 119

ventas@ciesas.edu.mx

REVISTAS ACADÉMICAS

Tezontle

Boletín del Centro de Estudios Teotihuacanos
Número 11, Agosto-Septiembre del 2002, 12 páginas

En este número nos presentan *Un breve acercamiento a la máscara y a la utilidad de las comúnmente llamadas «Máscaras mortuorias»*, de Gabriel Maldonado; *Contextos coloniales en San Juan Teotihuacan*, de David Andrade Olvera; *Un breve acercamiento a los permisos de construcción dentro del valle de Teotihuacan*, Gabriel Maldonado; *Un incensario tipo teatro en Santa María Coatlan*, Iván Hernández Ibar; *El barrio oaxaqueño de Teotihuacan*, Teresa Palomares Rodríguez *Una mirada a la ciudad de Teotihuacan*, Verónica Ortega Cabrera, y un reportaje acerca de cómo localizar si existen rastros de posibles gobernantes dentro de la pirámide del sol sin dañar su estructura, a través de un experimento que se hizo en los años sesenta en la Pirámide de Kefren, en Giza, Egipto. El Instituto de Física y el Instituto de Investigaciones Antropológicas se unen para poner en marcha este proyecto. **(Gabriela Márquez)**



Banda transmisora arriba de los hornos de la Fundición, 1904, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

PRESENTACIONES EDITORIALES



Chutes o depósitos de metal, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

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

PRESENTACIÓN DEL LIBRO TRES SABORES DE LA IMAGEN

De: Rebeca Monroy

Jueves 28 de octubre, 19:00 horas
Auditorio Fray Andrés de San Miguel
Entrada Libre

Mayores Informes:
Difusión Cultural

Teléfono: 5616-7477, extensiones 104 y 105;
5616-2816, 5616-1177

Servicios Educativos
Teléfono: 5616-6622, extensiones 110 y 111

RESEÑAS

LIBROS

El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek Anath Ariel de Vidas

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL,
COLEGIO DE SAN LUIS, CENTRO FRANCÉS DE ESTUDIOS MEXICANOS Y
CENTROAMERICANOS, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES PARA EL DESARROLLO, 2003

Saúl Millán

Para la antropología contemporánea, etnografía y diversidad son términos que se corresponden mutuamente. La antigua tendencia, que consistía en inscribir culturas radicalmente distintas en libros asombrosamente similares, parece hoy en día cada vez más ajena a los propósitos del ejercicio etnográfico. En

la actualidad pueden sin embargo encontrarse obras que, al singularizar la manera de conocer, revelan finalmente lo que es distintivo de los mixtecos, de los huaves o de los teenek veracruzanos. A este género singular, escaso entre la producción antropológica mexicana, pertenece el libro *El trueno ya no vive aquí: representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek*, de Anath Ariel de Vidas.

Enfrentada a un grupo indígena que a primera vista muestra pocos marcadores emblemáticos de su diferencia, la etnografía de Ariel de Vidas muestra que, aun en regiones aparentemente uniformes, la homogeneidad cultural no logra imponerse plenamente. A lo largo de sus páginas, los teenek veracruzanos aparecen como un grupo que no sólo difiere de la sociedad mestiza con la que cotidianamente conviven, sino también de otros grupos indígenas que comparten

la misma región interétnica. Para describir la singularidad del grupo étnico que examina, la autora se ve sin embargo obligada a considerar la teoría de la diferencia tal como ésta ha sido elaborada por los propios teenek. Las concepciones sobre su diferencia étnica y cultural no se reducen en este caso a la pertenencia a un grupo que define sus fronteras en virtud de la distancia económica y social que guarda con ladinos y mestizos de la región, donde los teenek se presentan como un grupo marginal y subordinado. En contraste con las percepciones externas, que ponen el acento en la pobreza y la marginación, los teenek tienden a justificar culturalmente su marginalidad, pero sólo en la medida en que la sitúan en un conjunto simbólico que está en el fundamento de sus procesos identitarios.

¿En qué consiste, entonces, la teoría teenek de la diferencia? La respuesta de Ariel de Vidas es más compleja y sugerente que las que han formulado las teorías clásicas sobre la etnicidad. En primer lugar, consiste en advertir que las nociones de diferencia e identidad pasan necesariamente por un campo de representaciones que forman parte de su contenido y que constituyen además una de las condiciones de su formación. Desde el título del libro, en efecto, uno

su identidad a toda costa, sino un sistema más amplio que revela los mecanismos de un pensamiento articulado.

En el vasto acervo de los estudios etnográficos, numerosas monografías se nos presentan a la manera de un diccionario que define las características de la economía, la mitología o la organización social. A diferencia de estos trabajos enciclopédicos, cuya imagen más cercana es la del álbum fotográfico, el libro de Ariel de Vidas pretende construir una gramática de la cultura teenek en su conjunto. Si construir una gramática es ante todo identificar las relaciones entre los términos, la descripción etnográfica que propone la autora busca conectar elementos aparentemente aislados bajo la forma de una sintaxis posible. El lector descubre con asombro que los ritos de nacimiento no son ajenos a las concepciones del inframundo, que la envidia está relacionada con los mecanismos de la identidad y que el empleo del castellano tiene algo que ver con las figuras del santoral católico. Las múltiples relaciones que los teenek establecen entre distintos ámbitos encuentran un vínculo privilegiado en la relación primordial entre los miembros del grupo y esas figuras cósmicas y subterráneas que ellos conocen como *Baatsik*. Aunque la tesis no se vuelve nunca explícita, Ariel de Vidas

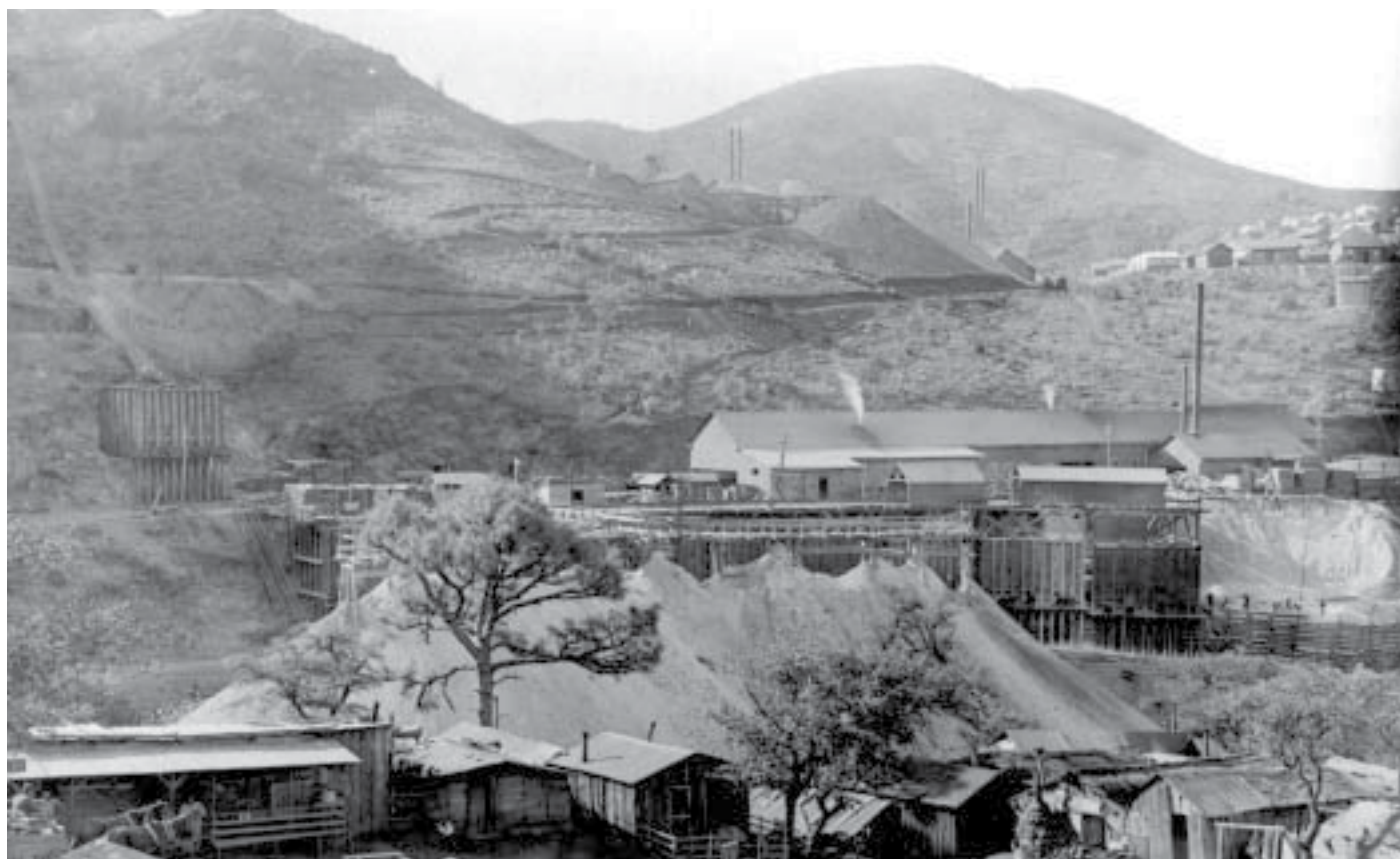


Mesas de hule para concentración de metales. La Concentradora no. 2. En esta sección empecé a trabajar el 22 de diciembre de 1910 como Ayudante de Mesero, 1908, Cananea ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

advierte que la marginación social de los teenek no es ajena a su representación. A partir de la segunda parte de la obra, sin embargo, sorprende descubrir que las representaciones en torno a la marginalidad son elementos de un pensamiento articulado que sitúa la identidad del grupo en el seno de una concepción del cosmos. A fin de pensar sus diferencias, los teenek recurren a un sistema de clasificación que no por ser arbitrario deja de ser menos articulado. Las distinciones entre lo alto y lo bajo, la luz y la oscuridad, lo terrestre y lo subterráneo no sólo sirven para expresar las diferencias entre los teenek y los mestizos, sino también para dar sentido a las distancias que median entre ricos y pobres, vencedores y vencidos, santos patronales y divinidades vernáculas. La teoría teenek de la diferencia no es por lo tanto un movimiento aislado que reivindica

parece sugerir que el principio explicativo de esa gramática debe buscarse en la relación constante e irreductible entre los teenek y los *Baatsik*, cuyas representaciones recorren ámbitos tan alejados como las enfermedades y la concepción del espacio, los mitos de origen y las relaciones de intercambio. Los *Baatsik*, antepasados míticos de los teenek veracruzanos, están presentes en casi toda la obra y aparecen en contextos donde uno no esperaría encontrarlos. De ahí que sus narraciones, y las representaciones a las que dan lugar, funcionen como un eje rector que organiza al conjunto de las relaciones sociales, incluso las que los teenek establecen con el exterior.

Un ejemplo sorprendente de esta relación puede ilustrarse con las ceremonias y representaciones en torno al nacimiento. En la medida en que el cuerpo de la mujer embarazada se asocia al mundo subterráneo del *Baatsik*,



Mina Capote, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

los teenek conciben el parto como una zona de tránsito entre el mundo de las tinieblas y el de la luz, de tal manera que el recién nacido irrumpe del mundo de los muertos al de los vivos. «El alumbramiento – aclara la autora – es por lo tanto un momento en el que se extrae al recién nacido del dominio de los *Baatsik*, a quienes se presentarán luego excusas en teenek, y se le pone en el ámbito de los santos católicos a quienes se dedican los rezos necesarios en español» (p. 344). Al ser entidades opuestas, que identifican las zonas de la oscuridad y de la luz, los *Baatsik* y los santos católicos conforman un sistema religioso que más que excluirse se integra. De ahí que, a diferencia de otros autores que ven en la devoción a los santos católicos una máscara que data de los tiempos de la cristianización, Ariel de Vidas proponga que las creencias indígenas forman una sola religión. El hecho de que estas creencias provengan de distintos orígenes no impide que las entidades vernáculas y los santos católicos se articulen bajo un sistema coherente, cuya lógica es necesario buscar en las relaciones que los teenek establecen a través de un discurso oral o ritual.

Hace varias décadas, Evon Vogt hizo notar que aún cuando la historia ciertamente explica la introducción de muchos elementos del ritual, no explica lo que los rituales significan para los indígenas ni por qué siguen realizándolos como lo hacen: «cualquiera que sea el origen último de un ritual (maya, azteca, español o sincrético de cualquier modo), los rituales que observamos hoy tienen una forma y una coherencia típicamente zinacantecas»¹, y la labor del investigador consiste básicamente en descubrir los principios ordenadores de esa coherencia. Es indudable que la etnografía sobre los teenek que hoy nos entrega Ariel de Vidas cumple a plenitud esa tarea. Tomando en cuenta esta consideración, conviene sin embargo formular dos objeciones que, más que críticas, constituyen puntos de vista divergentes. La primera se refiere al hecho de

que, en virtud de la coherencia interna de la cultura teenek, uno no logra explicar las continuas referencias a las culturas nahua y maya que la autora emplea para hacer explícitas sus interpretaciones. Resulta hasta cierto punto paradójico que un estudio que está destinado a examinar las diferencias que distinguen a los teenek de Veracruz, dedique tanto esfuerzo a enfatizar las similitudes que los unen con el ámbito mesoamericano. De ahí que a menudo el método de análisis parezca oscilar entre la lógica interna de la cultura teenek y su explicación mediante referencias a una lógica externa.

Sé que entro aquí en un terreno polémico, pero quisiera aclarar mi sorpresa al descubrir que una etnografía tan fina como ésta se ve obligada a recurrir a los conceptos de las antiguas religiones mesoamericanas para describir relaciones que, en principio, son una marca distintiva de la cultura teenek. Uno no comprende, por ejemplo, por qué el análisis de la etiología teenek tiene que ser reducido finalmente al análisis que Alfredo López-Austin efectúa sobre las concepciones nahuas de lo frío y lo caliente, o por qué la descripción de las almas entre los teenek actuales deben ser una reminiscencia de las antiguas concepciones nahuas sobre el tonalismo, aún cuando Ariel de Vidas nos aclara que dicho concepto «parece no existir entre los teenek veracruzanos» (p. 343).

Es indudable que, al ser parte de un origen común, los teenek de Veracruz cuentan con un repertorio limitado de elementos que incluye, entre otras nociones, las concepciones mesoamericanas sobre lo frío y lo caliente, lo alto y lo bajo, lo celeste y lo subterráneo. En principio, sin embargo, uno podría suponer que las relaciones entre estos términos, así como las representaciones a las que dan lugar, responden a una lógica significativa que los teenek han forjado a lo largo de cinco siglos de historia, empleando los conceptos precolombinos de una manera semejante a la forma en que emplearon los conceptos católicos e hispánicos. Aunque los términos permanecen, las relaciones varían.

Un ejemplo de esta variación es la que se presenta entre dos elementos indiscutiblemente mesoamericanos como el trueno y la serpiente. Si la relación entre estos elementos puede registrarse en espacios tan lejanos como la Huasteca y las zonas meridionales de Oaxaca, las relaciones entre ambos presentan diferencias tan significativas que nos inducen a pensar que se trata de distintas representaciones. Entre los teenek, como se desprende de la etnografía de Ariel de Vidas, el trueno establece una alianza con la serpiente, animal que protege su territorio y que funge a la manera de un aliado; entre los huaves, por el contrario, la relación es profundamente antagónica y da lugar a mitos y danzas de confrontación que se encuentran asociados con representaciones que son exclusivas de los huaves. La existencia de un sustrato común, extraído del ámbito mesoamericano, ciertamente explica la presencia del rayo y la serpiente en ambas culturas, pero no explica lo que ambos elementos significan para los miembros de estas culturas ni por qué siguen representándolos como lo hacen.

La segunda objeción es más amplia y se refiere al tema general del libro, basado en la construcción de la identidad teenek. Como en el caso anterior, resulta paradójico que un estudio dedicado a examinar la teoría de la diferencia entre los teenek dedique tanto espacio al tema de las identidades étnicas, siguiendo los principios que Frederick Barth formulara hace cerca de 40 años. La primera parte del libro, en efecto, parece destinada a demostrar que todos los elementos de una cultura (la filiación, la residencia, el territorio, etcétera) cumplen la función de reforzar la identidad comunitaria, y que esta identificación se produce en la interacción continua entre grupos culturalmente distintos. Si todos los caminos nos conducen a la identidad, es probable que la identidad sea una noción que no nos conduce a ninguna parte. En la *Introducción*, de hecho, Ariel de Vidas nos advierte que la identidad, como objeto de estudio, «escapa a todo intento de definición», y para corroborar esta afirmación cita las palabras de Lévi-Strauss, quien hace años había señalado que «la identidad es como un foco virtual al que debemos referirnos para explicar ciertas cosas, pero sin que nunca tenga una existencia real» (citado en p. 33). En otros términos, podríamos afirmar que la identidad nos conduce a todos los elementos de una cultura, pero sólo a condición de salirnos de ella como categoría de análisis.

Al formular esta pequeña objeción, no se me escapa que la identidad y la diferencia son siempre las caras de una misma moneda, pero creo que Lévi-Strauss estaría de acuerdo conmigo al afirmar que, en contraste con la primera, la segunda tiene una existencia tan real que hace posible la construcción de universos simbólicos. De ahí que, quien dice simbolismo, dice por fuerza diferencia, ya que la diferencia es el único factor que hace posible la significación al interior de una cultura o de un lenguaje determinado.

La noción de identidad étnica, empleada por diversos autores para definir el *ethos* de un grupo etnolingüístico, intenta revelar una forma distintiva de comportamiento que sólo es comprensible en referencia a un marco de observación externo. Se trata, por lo tanto, de un esquema derivado de aquellas generalizaciones inductivas que se extraen de determinados datos, en un sentido similar a lo que George Devereux había definido como la «personalidad étnica». Según Devereux, la personalidad étnica se forma como un esquema inductivo en el que es

posible observar un comportamiento verbal singular, hecho de enunciados generales que provienen de los miembros de una cultura cuando éstos actúan como «auto-etnógrafos». Las generalizaciones de la personalidad étnica consisten normalmente en enunciados jerarquizados, como aquellos que afirman que los indígenas son sumisos y los mestizos arrogantes. Por estas razones, el «empleo de la identidad étnica como un modelo ideal, conformado por enunciados de tipo psicológico, es, en términos estrictamente lógicos, una adulteración de la identidad étnica, es decir, una identidad ya contaminada por el modelo de la personalidad étnica»². La identidad étnica es en cambio un ámbito mucho más difícil de definir, ya que no es nunca una generalización inductiva de ciertos datos. En términos estrictos, concluye Devereux, la identidad étnica no es un modelo ideal ni tiene «nada que ver con las formas de comportamiento observadas por el trabajador de campo o incluso enunciadas por los informantes» (*Ibidem*, p. 145).

A riesgo de interpretar erróneamente los planteamientos de Ariel de Vidas, me parece que su etnografía se enfrenta a un dilema irresoluble, que consiste en tratar de explicar la diferencia de los teenek en razón de la identidad que ellos mismos profesan. El lector se pregunta si el camino inverso no hubiera sido el más indicado, de tal manera que las teorías locales de la diferencia terminaran por explicar la construcción de la identidad teenek. Esta es, de hecho, la lógica que define los últimos capítulos del libro, cuando la autora nos señala, a manera de conclusión, que «la diferenciación de ese grupo étnico evidenció ser también, sobre todo, el hecho de una elaboración categorial (y categórica) propia de los teenek» (p. 519). Al abordar esta perspectiva, que sólo percibe en los capítulos finales de la obra, la etnografía de Ariel de Vidas propone un nuevo camino para recorrer el análisis de la identidad, pero sólo a condición de haberse salido de ella para explorar los caminos de la diferencia.

A pesar de estas objeciones, que en el fondo son más de grado que de naturaleza, creo que la primera etnografía sobre los teenek veracruzanos se inscribe en un género selecto de monografías que no abundan en nuestro medio. La etnografía mexicana se ha construido hasta hoy sobre estas piezas aisladas a las cuales regresamos una y otra vez para cotejar un dato, verificar una idea o aprender una forma de interpretación. De hecho, a más de cien años de etnografía mexicana, uno tiene la impresión que las interpretaciones más profundas de las culturas indígenas del país provienen de un conjunto de etnografías intensas, casi siempre locales, que no se vieron en la necesidad de ampliar sus horizontes geográficos para volver comprensible la realidad que trataban de describir. Su carácter paradigmático no estriba en la extensión geográfica que unos y otros eligen como unidad de análisis, sino en el hecho de habernos revelado una dimensión cultural que hasta entonces permanecía oculta. Después de esta obra, estoy seguro, los teenek veracruzanos tendrán que ser vistos bajo una nueva óptica que habrá de distinguirlos como tales, con la fuerza de la identidad que ellos reclaman hasta el momento.

Notas:

¹ Vogt, Evon Z., *Ofrendas para los dioses*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 15

² Devereux, George, «Ethnic Identity: Its Logical Foundations and Its Dysfunctions», en *Ethnopschoanalysis*, University of California Press, Berkeley, 1978, p. 140.

La pasión por la polémica. El debate sobre la historia en la época de Francisco Bulnes* Rogelio Jiménez Marce

MÉXICO, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES DR. JOSÉ MARÍA LUIS MORA, 2003, 284 PP.

Beatriz Lucía Cano Sánchez

La palabra *historia* tiene un origen antiguo, que se puede remontar a Grecia. Si atendemos a sus raíces etimológicas, se entiende que ésta no sólo tiene el objetivo de indagar sobre un asunto específico sino que, además, se convierte en una minuciosa reflexión de lo que los hombres han pensado de su quehacer en el tiempo. No es una tarea sencilla introducirse en la vida, las acciones y el pensamiento de los protagonistas de la historia o de los que escribieron sobre esos personajes. Más aún, cuando la personalidad del (o los) individuo (s) en cuestión presenta distintos matices que se deben conocer para entender su escritura. Éste es el caso del ingeniero y político Francisco Bulnes (1847-1924), uno de los más destacados, controvertidos y prolijos escritores de la tradición historiográfica mexicana de finales del siglo XIX y principios del XX.¹

El libro de Rogelio Jiménez Marce invita a adentrarnos en la escritura de un hombre singular, que utilizó estrategias retóricas para acercarse al estudio de la historia. Según el autor, Bulnes convirtió a la historia en un tribunal que no sólo le permitía dirimir las diferencias políticas del momento, sino que también buscaba aportar elementos para tratar de descubrir la *verdad histórica*. Jiménez Marce utiliza los polémicos textos de Bulnes para escudriñar el pensamiento de un hombre convencido de que la historia era uno de los medios necesarios para afianzar a México dentro de los ámbitos de la civilización. Para Bulnes era imperativo aprender del pasado para no errar nuevamente en el porvenir, es decir, la historia adquiriría una faceta de *magistra vitae*. Por otro lado, la divulgación de un discurso historiográfico libre de toda influencia política, decía Bulnes, era el camino para emancipar la conciencia de los pueblos y alcanzar el

progreso social. La reflexión de Jiménez acerca de la escritura de Francisco Bulnes lo lleva a ubicar dos preocupaciones fundamentales de este pensador. La primera se refiere a una historia patria que transmitía conocimientos incorrectos o mentiras. La segunda hace énfasis en una tradición que acogía y acumulaba esos errores. No es extraño, entonces, que en los argumentos utilizados por el personaje predomine el señalamiento de las mentiras más que el ensalzamiento de los supuestos hechos heroicos. El lector de este texto no sólo descubrirá en Bulnes a un escritor apasionado de la polémica, tal y como lo refleja el título del libro, sino también a un historiador que buscaba crear un espacio en el que se pudiera cuestionar, desde distintos escenarios probables, el discurso de esa historia «oficial» y de una tradición.² Como apunta Jiménez a Bulnes «Le interesaba presentar argumentos que (...) mostraran nuevas facetas de los personajes cuestionados». Facetas que tenderían a desmitificar la interpretación «oficial» de ciertos hechos y que ocasionarían una rabiosa respuesta de muchos de los contemporáneos de ese pensador.

Los escenarios alternativos o contrafactuales propuestos por el historiador porfirista en cada uno de sus libros ofrecen una versión distinta acerca de los sucesos y personajes abordados. Lo que resulta interesante es que constituye una propuesta narrativa en donde el protagonista deja de ser el *héroe* impulsor de las grandes acciones que construyeron la nación, para convertirse en un hombre libre que decide su destino en la historia. A través del estudio de Jiménez Marce se puede apreciar cómo, al ponerse en duda el mito del «héroe nacional» (en el caso de personajes históricos como Miguel Hidalgo, Benito Juárez, Antonio de Santa Anna, Agustín de Iturbide), se activan una serie de dispositivos narrativos que enfrentan a Bulnes con no pocos de los historiadores de la época. Intelectuales que de inmediato ponen en circulación una serie de discursos que, por un lado, debaten sobre la pertinencia y legitimidad de lo enunciado y, por otro, intentan instaurarse –unos sobre otros– como los poseedores de la «verdad absoluta». El lector será testigo de cómo,



Taller mecánico; Fundición, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

en la vorágine de un agitado contexto nacional, *héroes* y *villanos* son convocados al juicio historiográfico de la pluma bulnesiana, provocando fuertes reacciones y críticas severas en su contra. En este punto es importante mencionar que algunos de esos intelectuales, como fue el caso de Carlos Pereyra y de Fernando Iglesias Calderón, mencionaban que los desacuerdos y debates que había provocado Bulnes habían tenido consecuencias favorables. Los planteamientos de Bulnes permitieron sacar a la luz aspectos de la historia de México que eran «parcialmente conocidos» e «ignorados». En este punto es importante destacar que el debate sobre la historia provocó el enfrentamiento de una serie de discursos que se decían verdaderos. Jiménez pone a hablar a cada uno de los autores para ver cómo construían sus argumentos y, sobre todo, para entender la forma en que se desarrollaba el conflicto de interpretaciones. Los distintos autores que participaron en las polémicas dieron una interpretación diferenciada de los hechos. A Jiménez no le interesa mostrar cuál de esas interpretaciones era la correcta sino que, por el contrario, busca ver el modo en que un mismo hecho tiene diferentes interpretaciones que dependen de la situación en la que se ubica el historiador.

La lectura del texto de Jiménez muestra que una de las características más interesantes de la escritura bulnesiana fue la aplicación de estrategias comunicativas, que ponen en juego figuras retóricas como el oxímoron y la ironía. Con base en estas figuras, Bulnes construía argumentos que buscaban lograr que el lector entendiera que la intención del discurso era la verosimilitud, es decir, en Bulnes no se aprecia el deseo de construir un discurso verídico sino verosímil. Bulnes buscaba persuadir de lo probable de sus afirmaciones, su objetivo era *convencer* más que *demostrar*. Esto mismo permitía hacer que el discurso trascendiera los límites impuestos a una historiografía de carácter positivista. El sello que Bulnes le imprimió a sus textos ocasionó que sus trabajos fueran vistos con recelo por sus contemporáneos, pero no cabe la menor duda respecto a que sus textos fueron leídos con avidez por el público, ya sea para denostarlo o para adherirse a su propuesta.

La pasión por la polémica. El debate sobre la historia en la época de Francisco Bulnes es un esfuerzo del autor por recuperar con detalle algunas de las principales problemáticas de la historiografía liberal del periodo porfirista. También es el encuentro del lector con una historia construida desde el ámbito de *lo político*: un campo de batalla intelectual en donde se juega con la verdad y el nombre de los grandes personajes de la memoria nacional. La obra se divide en cuatro trayectos que permiten, en primera instancia, adentrarse en la vida y formación (académica y política) de un hombre apasionado, agudo, comprometido y controvertido (*Francisco Bulnes: un intelectual polémico*). En esta primera reflexión, se revisa la postura del personaje frente al estudio de la historia y los métodos propuestos para una crítica de la misma; se da cuenta del pensamiento de un hombre convencido de que es en la historia donde se asienta el conocimiento de un pueblo, y por ello era imperativo someterla a un examen crítico que permitiera distinguir lo verdadero de lo falso.

En el segundo recorrido (*La polémica sobre la verdad en la historia*) se establece cuáles son los mecanismos que entran en juego en una *polémica*, se revisa el problema de la *verdad* en la historia, así como el papel que juegan los protagonistas/héroes en ella. El

debate sobre la verdad que Bulnes entabló con Fernando Iglesias Calderón y con Carlos Pereyra muestra lo importante que resultaba, en algunos autores, la discusión teórica sobre los fundamentos en los que se sustenta la historia. La discusión sobre la verdad en la historia evidencia que los autores de principios del siglo pasado estaban convencidos de la necesidad de reflexionar acerca de los fundamentos en los que se pudiera asentar una verdadera práctica historiográfica. Otro punto de importancia en este capítulo es el que se refiere a la discusión acerca del militarismo, lo cual mostraba que este libro no sólo tenía una intención histórica, sino, sobre todo, de carácter político. Como menciona Jiménez, la historia era el campo de batalla en el que se dirimían las cuestiones del presente. Santa Anna era el ejemplo más evidente de los males que ocasionaba el militarismo. Asimismo, se expone la primera polémica bulnesiana (*Las grandes mentiras de nuestra historia*) y los hechos históricos que dieron pie a ésta (la expedición española de Barradas en 1829, la independencia de Texas en 1836 y la intervención francesa de 1838). Jiménez analiza los argumentos que Bulnes, Pereyra e Iglesias esgrimieron para entender las razones que impulsaron a la expedición española.

La figura y el contexto de uno de los personajes más importantes en la historia de México (Benito Juárez) es el tema que ocupa al autor en el tercer apartado (*La polémica sobre Benito Juárez. El Verdadero Juárez y la verdad acerca de la intervención y el imperio*) es uno de los textos que causaron más revuelo no sólo entre los críticos y detractores de Bulnes, sino también entre la sociedad de la época, tal y como se muestra en el libro de Jiménez. El capítulo analiza cada uno de los argumentos que Francisco Bulnes utilizó para criticar a Juárez. Jiménez señala que Bulnes escribió su libro en torno a un oxímoron. Esta figura retórica le permitía advertir al lector cuál iba a ser la índole que adoptaría el desarrollo del texto. Jiménez examina los elementos discursivos e históricos que entran en juego entre los participantes del debate y las reacciones que provocó la circulación del libro. Muestra los argumentos que cada uno de los autores propusieron para debatir las ideas de Bulnes; en muchos casos, tenían un buen sustento histórico pero en otros sólo se caía en el denuesto. No se debe entender esta polémica como un simple hecho histórico pues eso reduce la visión del fenómeno. Como apunta Jiménez Marce, el estudio de Bulnes sustentaba, también, una polémica política en la que Bulnes buscaba rebajar la figura de Juárez para ensalzar a la del presidente Díaz. Y es que los opositores de Díaz habían retomado a Juárez como su bandera política. Ante este hecho, Bulnes trató de mostrar que el verdadero forjador del progreso nacional era Díaz. Juárez sólo había legado una nación anárquica carente de un verdadero gobierno. Así, el único personaje que merecía el respeto nacional era Díaz. Mientras que Juárez era el representante del gobierno anárquico, Díaz lo era del gobierno fuerte. En ese gobierno fuerte se encontrarían las bases para llegar a establecer el gobierno democrático, último escalón al que debía llegar una sociedad civilizada.

La edición de un segundo libro (*Juárez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma*) es el tema central del último camino («*La política del silencio*» o *de cómo una polémica puede perder interés para los detractores*). En éste se menciona que el nuevo libro de Bulnes no causó tanto revuelo como el primero, debido, en buena medida, a que Bulnes había perdido autoridad ante sus

lectores. El autor muestra que Bulnes trató de modificar su estilo retórico a fin de aparentar que debatía en estrictos términos históricos. Sus detractores habían mencionado que Bulnes no era un historiador sino un escritor metido a historiador. Es por esta razón que buscó cambiar el estilo que le imprimía a sus textos. Sin embargo, los juegos de lenguaje seguían sustentando su organización discursiva; Jiménez analiza y explica las figuras retóricas y tópicos que Bulnes puso en juego en este texto. El libro de Bulnes tuvo una recepción limitada, pese a que su trabajo analizaba con mayor precisión los actos de Juárez, y aunque mostró una crítica más profunda, pocos fueron los autores que se tomaron la molestia de comentarlo. Sin duda, la investigación de Rogelio Jiménez Marce sobre el debate histórico en la época de Francisco Bulnes es una ventana que permite al lector reflexionar sobre la forma en que los historiadores porfirianos construyeron la historia.

Notas:

* Jiménez Marce, Rogelio, *La pasión por la polémica. El debate sobre la historia en la época de Francisco Bulnes*, Instituto de investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 2003, 284 p.

¹Entre sus trabajos destacan: *Sobre el hemisferio Norte once mil leguas* (1876), *Impresiones del viaje al Japón* (1875), *El Verdadero Juárez y la verdad sobre la intervención y el Imperio* (1904), *Juárez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma* (1905), *Las grandes mentiras de nuestra historia* (1904), *La guerra de Independencia* (1910), *El porvenir de las naciones hispanoamericanas ante las recientes conquistas de Europa y los Estados Unidos* (1899), *El verdadero Díaz y la Revolución* (1920) y *Los grandes problemas de México* (1926).

²Bulnes entendía por «tradición» el conjunto de creencias populares basadas en acontecimientos que, en realidad, carecían de sustento real.

Gender in Pre-Hispanic America

Cecelia Klein (ed.)

2001, WASHINGTON, DUMBARTON OAKS

María Rodríguez-Shadow

El interés de la doctora Klein sobre el tema de género se inició con el descubrimiento, finales de los setenta, de una inmensa piedra tallada que representa a Coyolxauhqui encontrada en el ahora famoso Templo Mayor. El relieve, a los pies de la escalera de la pirámide, conducía a una estatua dedicada a Huitzilopochtli, dios de la guerra. La escena representada allí corresponde a una leyenda registrada en los textos coloniales que mencionan que Huitzilopochtli había matado a su rebelde hermana Coyolxauhqui, arrojándola después desde una alta montaña para romper su cuerpo en pedazos.

En la búsqueda de respuestas del por qué los aztecas habían descrito con tanto énfasis en una piedra la suerte de esta mujer, la doctora Klein encontró que había un gran número de académicos dedicados a investigar el papel y el estatus de las mujeres en América, tanto en Mesoamérica como en la región andina desde 1960.

El primer estudio serio sobre la interpretación y el papel que desempeñaron las mujeres en la antigua América fue realizado por Tatiana Proskouriakoff, quien publicó en 1961 un artículo en el que identificaba una serie de figuras humanas esculpidas en piedra correspondientes al periodo clásico maya, que inicialmente se pensó eran figuras masculinas, descubrió después que se trataba de representaciones de mujeres pertenecientes a la nobleza maya.



Otra sección de los Patios de Almacenamiento de Metales en momentos de trabajo y un muestrero, 1908, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

Los estudios realizados por Nash y Leacock, a finales de los 70 y principios de los 80, sobre las mujeres en el periodo precolombino, arrojaron interesantes interrogantes sobre el cambio de estatus de las mujeres durante el proceso de formación y expansión del estado azteca.

Se hicieron trabajos similares para las mujeres peruanas por Silverblatt, Anne Marie Hocquenghem, Patricia Lyon y Alana Cordy-Collins. Curiosamente el único estudio realizado sobre la sexualidad precolombina fue publicado en 1971, por el médico Francisco Guerra quien enfoca su trabajo sobre las desviaciones sexuales.

La intención de la doctora Klein al realizar esta compilación no fue sólo tratar este controversial tema enfocado hacia las mujeres, pues afirma que éste no es un campo en el que los hombres estén excluidos, ya que existen muchas otras formas de género que requieren atención, sino porque no debemos asumir que en la época prehispánica ordenaban y clasificaban al género de la misma forma en que lo hacemos actualmente.

La gran mayoría de las especialistas sobre género son mujeres y en un número mucho menor existen contribuciones masculinas; sin embargo, el radio de académicos/as dedicados a esta especialidad sigue siendo muy reducido.

Las conferencias de las cuales surgió este volumen fueron divididas en tres sesiones, dedicadas cada una a diferentes aspectos de los estudios de género en la antigua América. En la primera se trataron problemas metodológicos, la segunda estuvo dedicada a los conceptos prehispánicos de (o la forma de pensar sobre) género y la tercera a la política de género.

El artículo de Elizabeth Brumfiel señala que los estudios de género tienen tres metas:

1. Describir las variaciones en los roles de género, las ideologías y las identidades de una generación a otra;
2. Definir las prácticas de crianza y formas de acción simbólica por las cuales los roles de género, las ideologías y las identidades son producidas, y
3. Examinar la interacción de género con otros procesos económicos políticos y culturales.

Al tratar sobre las sociedades del pasado, los datos de la etnohistoria y la arqueología se complementan, cada una puede proveer información donde la otra queda silenciosa. Sobre los tópicos en donde ambos ofrecen datos, la arqueología puede ser usada para corregir los errores y prejuicios de los cronistas, mientras que la etnohistoria puede proporcionar ideas que vinculen los objetos materiales a actividades y actitudes del pasado.

Las limitaciones actuales de la arqueología de género incluyen (1) una falta de imaginación en relación con la situación arqueológica en la que pudiera ser «visto» el género, y (2) la falta de imaginación en relación con las preguntas teóricas que pudieran surgir sobre el género, preguntas que van más allá de las declaraciones acerca de que «las mujeres hacían esto, y los hombres lo otro».

En este ensayo el propósito de Brumfiel fue examinar lo que los datos históricos y arqueológicos puedan decirnos acerca del sistema de género cuando son explorados desde la perspectiva de la economía política.

El ensayo de Louise Burkhart explora otros problemas, que surgen cuando los documentos coloniales son utilizados como fuentes de información sobre el pasado prehispánico. Dice que no se puede omitir la existente influencia cristiana europea en los textos

coloniales y en las fuentes para encontrar una verdad prehispánica «pura». El simple hecho de haber escrito estos textos fue parte de una estrategia colonial llevada a cabo en circunstancias de un rápido cambio social.

La doctora Burkhart señala que, para una mejor comprensión de los conceptos de género precolombinos, es necesario ver cómo el género está representado en el discurso cristiano y apreciar la compleja interrelación de las tradiciones nativas y las enseñanzas cristianas que pueden descifrarse en estos documentos.

También hace notar que mucho del contenido en estas fuentes se deriva desde una perspectiva indígena, que justificaba un discurso de reflexiones puramente cristianas, y concluye afirmando que representan un «contra discurso» a la cristiandad, motivado posiblemente por el deseo nahua de representar sus propias creencias religiosas en un marco más católico de lo que realmente eran con el fin de justificarlas dentro del nuevo orden. La compleja interacción de los elementos nahua y europeos en esta híbrida fábrica de cristianismo resalta las dificultades inherentes en la utilización de estos textos coloniales como una ventana transparente sobre los conceptos indígenas del género.

Rosemary Joyce discute que los registros realizados por los europeos en el México colonial son tan limitados como los textos y las imágenes prehispánicos, porque representaban y por lo tanto controlaban un comportamiento deseado, ya que los observadores europeos reportaron un amplio rango de prácticas y actitudes indígenas que no aparecían en los monumentos y en los registros previos a la conquista.

La doctora Joyce afirma que estas fuentes europeas son decisivas para la interpretación de los roles genéricos de los mayas, ya que demuestran que los mesoamericanos consideraban al género ni innato ni inmutable, sino más bien impredecible.

El género se derivaba de una «androginia original» manifiesta en las deidades bigenéricas y en las formas naturales como el maíz o la luna, que se pensaba cambiaban de género a lo largo de sus vidas.

La forma en que los prehispánicos definían y construían el género también es analizada por Carolyn Dean. En su examen de las nociones de masculinidad en los Andes destaca el énfasis que se daba a la masculinidad, lo que contrasta con la comprensión de la femineidad como una forma del ser.

En los Andes los hombres maduros tenían la obligación y se esperaba de ellos su participación en la guerra, casarse procrear hijos, y mantener a su familia. Esto implica que su masculinidad tenía un alcance en determinada etapa de su ciclo de vida. De esta manera, los jóvenes eran considerados inmaduros y hasta cierto punto peligrosos, en otras palabras, inferiores a los hombres. Sólo cuando alcanzaban la madurez comenzaban a manifestar su género y encontraban una estabilidad una vez que se casaban y procreaban.

Más tarde, cuando los hombres perdían su habilidad de reproducción, nuevamente eran vistos como esencialmente andróginos. Entre los mayas y los andinos el género no era determinado biológicamente. Sino más bien construido socialmente y se estabilizaba o desestabilizaba a través del tiempo. De esta manera, los hombres de los Andes «...parecen desplazarse de la androginia a un solo sexo y regresar otra vez a la androginia.»

De acuerdo con Dean, esta androginia representa la ausencia de sexo, haciendo del dios creador un ser asexuado. Lo cual contrasta con la caracterización que

hace Joyce acerca de la existencia de una dualidad sexual entre los mayas. Al respecto, la doctora Klein insiste en que los mesoamericanistas interesados en la androginia han fallado en reconocer una muy importante distinción conceptual que se contrapone con los seres del tipo bisexual y con los comprometidos o imperfectos de un solo género discutidos por Joyce.

En su artículo, Mari Carmen Serra Puche presenta los resultados de las recientes excavaciones en la ciudad de Tlaxcala en el lugar conocido como Xochitécatl.

John Monaghan señala que los primeros intentos antropológicos de responder preguntas acerca de los efectos sociales, económicos e históricos acerca de la construcción del género en Mesoamérica, que se han enfrentado a serias críticas debido a la falsa premisa de que todas las sociedades organizan el género sobre las mismas bases de los occidentalistas.

Afirma que esto dificulta el proceso en el intento de comprender cómo es que las personas no occidentales utilizan el género. Además, como etnógrafo reconoce la dificultad de solicitar a las personas abordar o discutir un tema tabú, en especial cuando a los hombres se les pide hablar sobre las mujeres y a ellas responder sobre el sexo que les ha sido impuesto por un hombre. Su trabajo de campo fue hecho en una comunidad de la mixteca alta de Oaxaca.

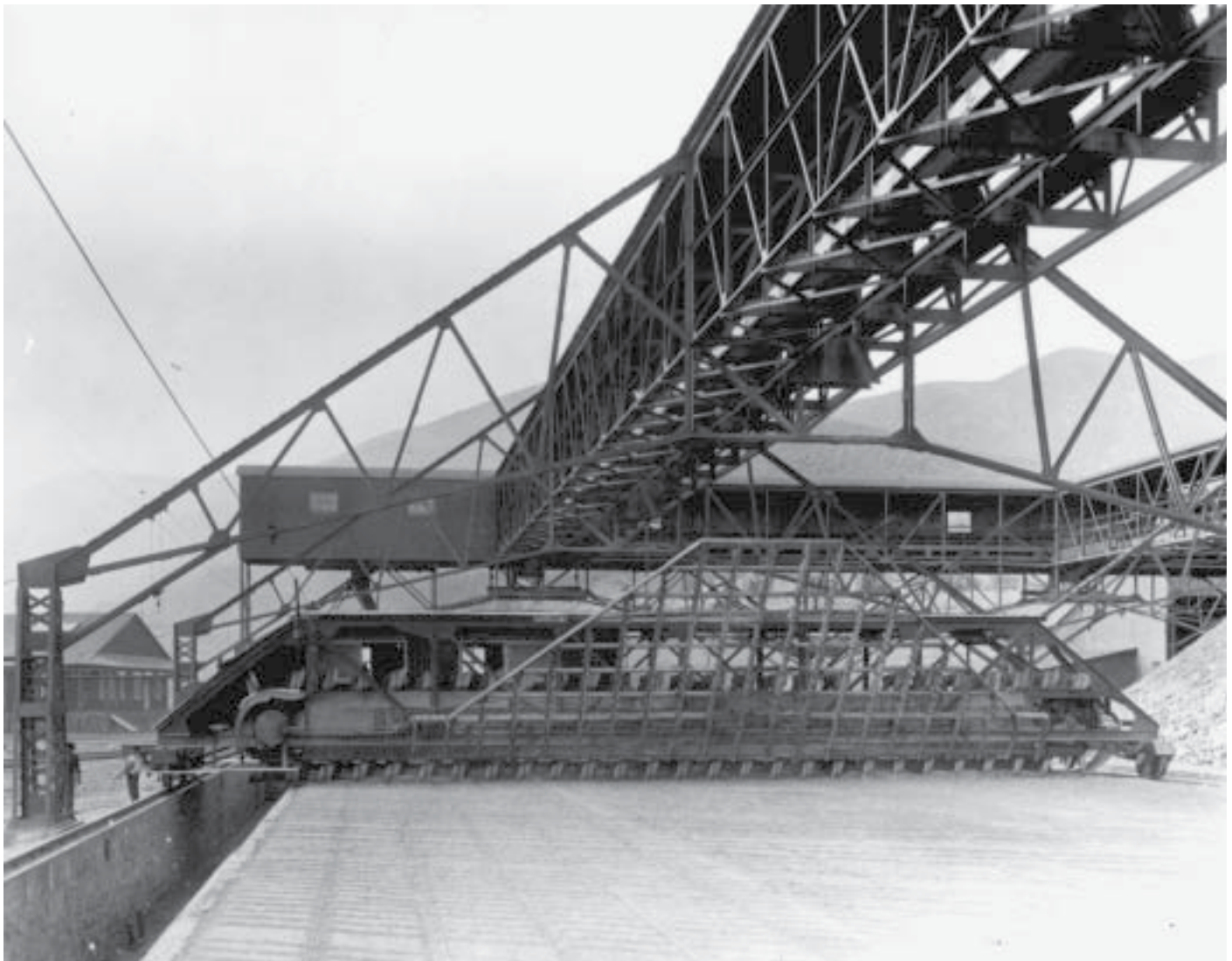
Al igual que Monaghan, Joyce intenta comprender y explicar la distribución de poder entre los géneros. Se pregunta ¿cuáles son las condiciones en las cuales las mujeres alcanzaron un poder político? Su análisis

demuestra que a pesar de que cada arreglo social presenta un caso específico para ser estudiado en sus propios términos, existen dos factores que parecen haber favorecido la aceptación de estas gobernantes. El primero fue el parentesco y la descendencia; era más probable que una mujer pudiera gobernar si su padre fue un rey y su dinastía era la de más alto rango en el área y el segundo era la suerte y la oportunidad, como ha ocurrido cuando un dirigente por herencia era asesinado.

En el epílogo, Margaret Conkey comenta sobre la diversidad y la riqueza de las contribuciones de este volumen, ella considera que los mesoamericanistas deben utilizar más la teoría en sus trabajos y resaltar las implicaciones y la relevancia de estas investigaciones en otros campos preocupados por el género, la historia, los símbolos y la práctica social.

Conkey observa que, la mayoría de los trabajos sobre género de la época precolombina, no han llegado, ni son de fácil acceso a los estudiantes de otras disciplinas. Una reorientación eliminaría algunos de los problemas específicos que encuentra en este libro, tales como, la tendencia en ver al género como una «cosa» empacada, esencial y universal que puede ser «capturada» o «recuperada».

Esta antología significa un gran avance que sienta las bases sobre las cuales se podrán plantear futuras investigaciones, que puedan ampliar y enriquecer nuestra visión del género en la América precolombina.



Una sección de las bandas transmisoras trabajando, 1908, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

EVENTOS ACADÉMICOS

Informe anual del seminario permanente de iconografía

Muy estimados miembros del Seminario y personas que nos visitan.

Como de costumbre, habré de referirme al trabajo que hemos realizado en conjunto, durante el año de septiembre de 2003 a septiembre de 2004, las Comisiones del Seminario Permanente de Iconografía, integradas por: el doctor Jorge Angulo, el maestro Raúl Martín Arana, la arqueóloga y bióloga Alicia Blanco, la arqueóloga Reina Cedillo, la arqueóloga Carmen Chacón, la arqueóloga Trinidad Durán, la maestra Coral García, la maestra Cecilia Haupt, la arqueóloga Carmen Lechuga, el arqueólogo Francisco Rivas, así como el licenciado Marco Antonio Pérez, la T.S. Ma. Rosalinda Domínguez, el P. A. Iván Urdapilleta Caamal y la que esto reporta, coordinadora de dicho Seminario, doctora Beatriz Barba Ahuatzin.

VIII Jornada académica: «Animales fantásticos»

Los primeros días de septiembre del año pasado, tuvimos 4 días de trabajos en los que se presentaron 24 ponencias que giraron alrededor del tema «Animales fantásticos». El libro resultante de las ponencias aprobadas y entregadas está en proceso de formación. Me permito en este momento, dedicar elogiosas palabras a ellas, porque se logró un evento de alta calidad, en el que los ponentes presentaron no sólo la enumeración de los rasgos iconográficos de las figuras analizadas, sino todo un mundo de ideas y experiencias antropológicas inspiradas en las figuras estudiadas, que resultó un conjunto de contenidos más ricos e importantes.

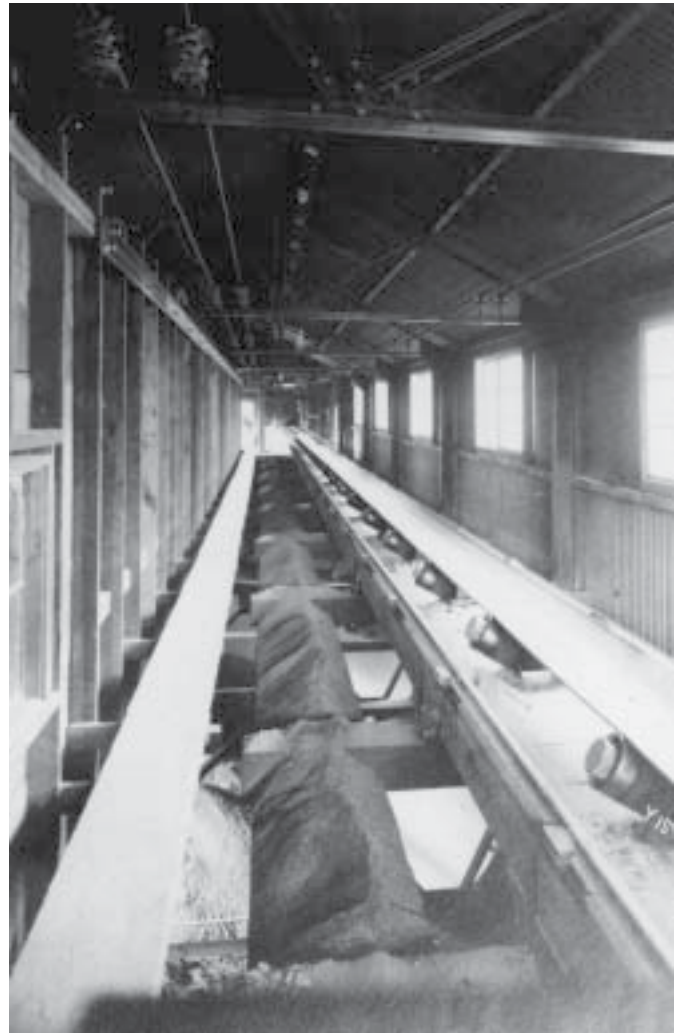
No puedo dejar de mencionar el apoyo del compañero arqueólogo Carlos Jiménez Hidalgo, que grabó, para nuestra fortuna, todas las intervenciones, de manera que pueden ser consultadas en caso de dudas sobre las exposiciones o las discusiones. Él hizo ese trabajo desprendido de todo interés económico, por lo cual, en este momento, es mi obligación hacerlo público y agradecerlo en todo lo que vale.

Reuniones

Las reuniones normales del Seminario, que siguieron a nuestra VIII Jornada han sido un total de 8 y en ellas presentaron conferencias magistrales el doctor Eduardo Matos Moctezuma, la doctora Beatriz Barba, el arqueólogo Iván Rivera, el maestro Manuel Lavaniegos, la doctora Ana Rita Valero, la doctora Marcia Castro-Leal, el doctor Joaquín R. González, el arqueólogo Francisco Rivas, la arqueóloga Beatriz Zamorano, la maestra María Teresa Sepúlveda, el doctor Daniel Flores, el maestro Mario Pérez Campa, la maestra Fabiola Monroy y el doctor Jorge Angulo.

Publicaciones

Es una buena noticia informarles que para la última reunión de este año, el 9 de noviembre, presentaremos el número 5 de Iconografía Mexicana, que lleva el tema de «Vida, muerte y transfiguración», libro que resultó rico en ideas y conocimientos antropológicos sobre esos temas.



Banda sobre los depósitos o chutes que se usan para la distribución de metales, 1904, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

De septiembre del 2003 a septiembre del 2004 salieron impresas las siguientes Transcripciones de Conferencias Magistrales:

«*Mundos sagrados: cavernas en la costa oriental de Quintana Roo*». Arqueólogo Luis Alberto Martos.

«*El método iconográfico de André Grabar*». Maestra Coral García Valencia.

«*Los misterios del Xibalbá, inframundo quiché*». Doctora Beatriz Barba.

«*Jorge González Camarena*». Maestra Ma. Teresa Favela.

Miembros

Después de la última depuración de personas, hemos quedado 227 socios, y reconsideraremos la reincorporación de algunos, porque así lo han solicitado. Es pertinente mencionar que después de cinco inasistencias seguidas se da de baja a las personas que no avisen la causa de sus faltas.

La Dirección de Etnología y Antropología Social es conciente de que los miembros de nuestro Seminario se dedican a múltiples actividades científicas, están con nosotros arquitectos, médicos, ingenieros, artistas, antropólogos, historiadores del arte, geólogos, astrónomos, biólogos, historiadores, maestros, y otros representantes de ciencias que se me escapan.

Agradezco a todos los que siempre trabajan, los eternamente interesados, su asiduidad y su fidelidad para con el Seminario. Y para terminar, solamente me queda reconocer a las autoridades que ahora nos acompañan,

el interés que han mostrado en apoyar los empeños de nuestra organización, que hoy cumple 9 años.

Muchas gracias.

FONOGRAMAS

Río de Son

Jacinto Chacha Ante

EDICIONES PENTAGRAMA E INSTITUTO VERACRUZANO DE LA CULTURA,
MÉXICO, NOVIEMBRE DE 2003

CARPINTEROS DE LOS TUZTLAS

Antonio García de León
*El hombre que va a ranchar
Se expone a perder el cuero.
Si acaso no puede entrar
Por un cerrojo fierro,
Triste se pone a clamar
Al pájaro carpintero...*

En su diario de viaje por México en las postrimerías del siglo XVII, el viajero italiano Juan Francisco Gemelli Careri escribió las experiencias vividas en la Nueva España, a la que había entrado por Acapulco después de una expedición por el Extremo Oriente. En las largas noches del camino, los habitantes del litoral veracruzano le transmitieron al viajero, entre otras historias iluminadas por la fogata, las leyendas regionales sobre las virtudes del pájaro carpintero, creencias sincréticas que aún se reflejan en las coplas del son jarocho del mismo nombre, y que –dicho sea de paso–, es hoy uno de los sones tutelares y predilectos de Jacinto Chacha. Navegando sobre esas olas antiguas, llevando por timón el pájaro carpintero, la embarcación de su nueva trova esquiva los arrecifes de la Roca Partida, y a la sombra del viejo San Martín arriba a puerto seguro pertrechado de nuevas intuiciones.

Plantando el pie en la primera pieza, en *El Trovar*, haríamos una escala necesaria en los orígenes de la danza y el danzón. Porque mucho antes que el jazz apareciera en el sur de los Estados Unidos, una danza cubana, la habanera, había dado la vuelta al mundo y había desembocado en la ya muy vieja estructura del bolero –como aquella de «en el tronco del árbol una niña, grabó su nombre henchida de placer»–, que durante años compartimos con Cuba. De esas fuentes añejas abreva Jacinto y de allí que a menudo una cadencia de habaneras ilumina su paso, efectuando un viaje al revés que va del descubrimiento de la música popular hacia la composición formal y de vuelta a la música popular, acompañado ahora por las sonoridades del fandango de tarima y de arreglos instrumentales que son tan frecuentes de escuchar, y que, teniendo contextos diferentes, el autor logra enlazar.

Y es que una nueva generación de trovadores y compositores urbanos, a la que pertenece Jacinto, durante los últimos tiempos ha bordado sobre los temas y la influencia de la vieja trova mexicana, yucateca o veracruzana, y abrevando además en la vieja y la nueva trova cubana, la que desde hace unos 40 años ha marcado ciertos lineamientos, cadencias, temáticas y poéticas. El resultado es novedoso y

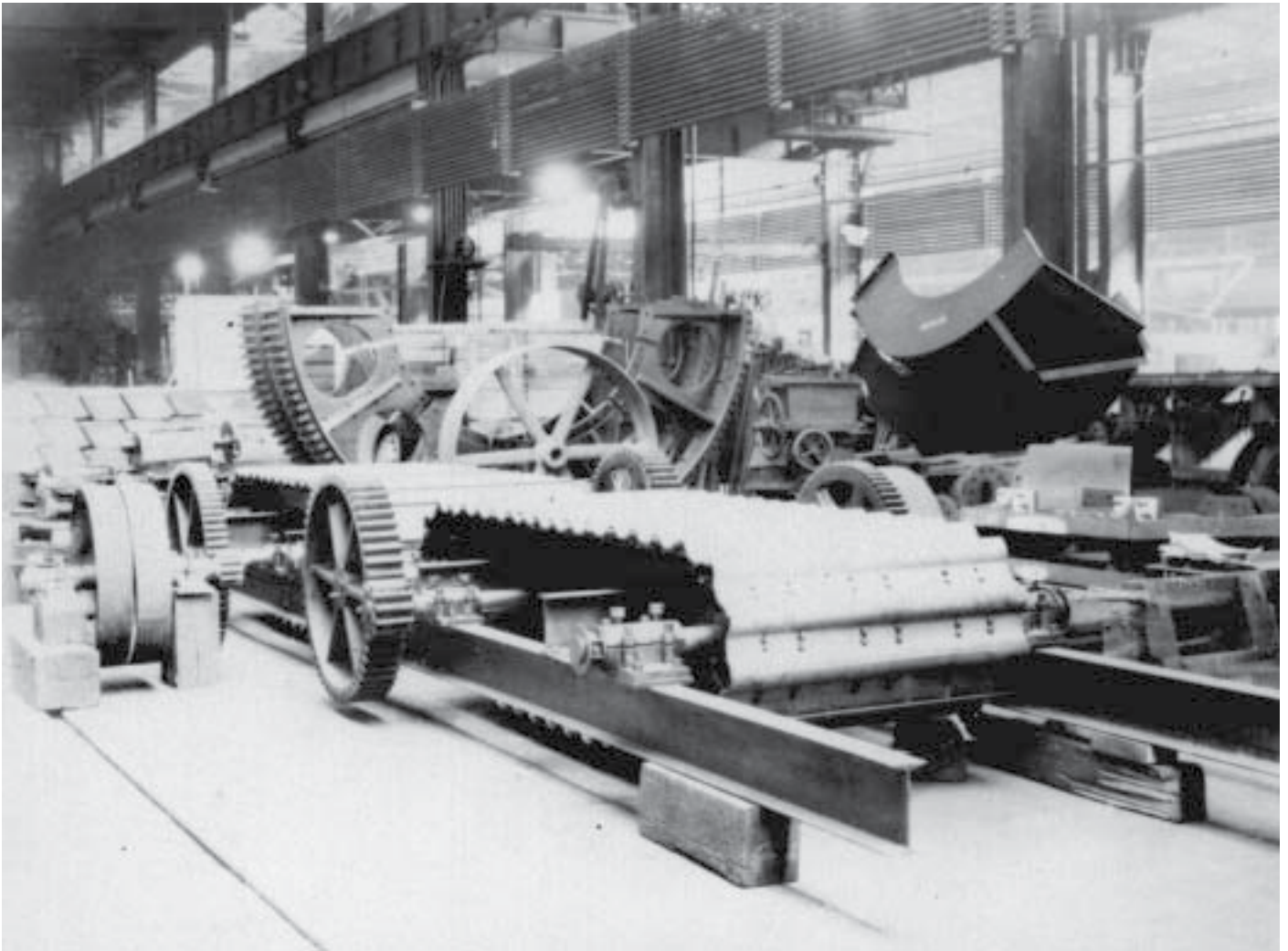
representa además un reto hacia el futuro: el desafío de tender puentes creativos, en el caso de los trovadores veracruzanos, entre la tradición trovadoresca y las cadencias del son tradicional, sin caer en el folclorismo y la repetición. Jacinto planta así su bandera sobre «los cerros más altos» de su propia tierra natal – una tierra «cierto fertilísima», como la llamó el padre Sahagún cuando la comparó con el Paraíso Terrenal–, en la que además se conserva una variante muy particular del son jarocho. Conocedor de las cadencias de este son tuzteco pausado y profundo, Chacha las incorpora en su trabajo sobre la guitarra sexta y sobre las rutinas del montuno, la trova, el bolero y otros productos de la música urbana del Caribe y el continente, con las que, además, establece múltiples complicidades. Una voz particular, que contrapuntea con los bajos armónicos y que se posa sobre el conjunto, completa el cuadro de esta tentativa y logra, a golpe de música y poesía, romper con ciertas normas establecidas por la costumbre. Del disco llama la atención esta presencia recreada de una raíz profundamente popular, de un origen campesino, que combina las músicas escritas y las tradicionales. Al disponer de un conjunto de músicos conocedores de sus géneros y virtuosos en sus instrumentos, la trova de Jacinto Chacha logra dotar de un sabor propio, a un cancionero original. La clave está en la poesía y en la voz del intérprete y compositor, que siempre le pertenecen y que modulan al acompañamiento. ¿Estamos entonces ante la transformación del son rural y folclórico en género urbano y popular? Algo difícil de plantear mientras ambas corrientes sigan desarrollando sus propios caminos y recurriendo a sus propios lenguajes. Lo veo más bien como una búsqueda del trovador en sus orígenes, hurgando en su memoria para incorporar las sonoridades del principio en las preocupaciones creativas del momento presente.

La integración de esta tentativa con el acompañamiento base del grupo jarocho Mono Blanco, por un lado, y con la música sinfónica e instrumental, por el otro –expresado en las propuestas de Arturo Márquez y Armando Rosas–, enriquecen el resultado. Las viejas *soledades* de la *La Lloroncita*, son melancólico que nos heredaron los ancestros del género, le dan el toque de profundidad al trabajo de Chacha, mientras un *Río de Son* y una *Flor de Caña* nos remiten de nuevo al terruño. La preocupación vital, la voz del poeta, estará en los sones, pero sobre todo, en las composiciones vertidas sobre el torrente de lo folclórico, como las expresadas en *De Luz fue hecho el Hombre...*

Pero aquí, y más allá de lo que digamos, él nos va a convencer en vivo de todo lo que estoy diciendo, pues como reza el verso tradicional de ese son tan caro a las arremetidas de Jacinto:

Él va a tener paciencia
De cantar con mucho esmero,
Ésta no es ninguna ciencia
Para un trovador sincero:
Pues le dio la inteligencia
El pájaro carpintero.

Al trovar La Lloroncita / y el Pájaro Carpintero/ Chacha es Amor Marinero/ cual Río de Son que dormita/ Es montaña donde grita/ el Misterio del Amor,/ es Flor de Caña, otra flor/ que se deshoja en su nombre:/ pues De luz fue hecho el Hombre/ y de verso el trovador...



Taller mecánico de transportadores, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

VIDEO

ANGUIANO, MARINA Y OCTAVIO HERNÁNDEZ
2004, *Volar Como Pájaros. La fiesta del Tambor y del Elote entre los Huicholes*

INAH. México. Video en formato VHS. 30 min.

El pasado 19 de agosto se llevó a cabo la presentación del video «*Volar como pájaros: las fiestas del tambor y del elote entre los huicholes*» en el Museo Nacional de Antropología.

La presentación estuvo a cargo de la maestra María Elena Morales, directora de Etnología y Antropología Social y del doctor Manuel Gándara, arqueólogo, especialista en nuevas tecnologías. Moderó el evento la maestra Silvia Ortiz Echániz. También participaron los autores del video: la maestra Marina Anguiano, quien realizó la investigación, la producción y el guión, y el antropólogo Octavio Hernández, el cual tuvo a su cargo la realización, la fotografía y el guión.

La producción corrió a cargo del INAH, concretamente de la Dirección de Medios de Comunicación. Al frente de esta dirección está el licenciado Rubén Regnier, quien se interesó en el proyecto, lo apoyó y lo financió. Sin su interés no se habría logrado nada. Colaboraron con él la licenciada Patricia Guevara y la licenciada Ana Galicia. Esta última, junto con Marina Anguiano se encargaron de la producción concreta del video.

La investigación de campo y de gabinete se llevó a cabo por Marina Anguiano, como miembro de la Dirección de Etnología y Antropología Social, con el apoyo de las

autoridades de ese momento (2001-2003): maestra Teresa Mora, directora y licenciada Leticia Rojas, subdirectora. Pero no debemos dejar de mencionar a la Coordinación Nacional de Antropología Social, quien aprueba los presupuestos y a cuyo frente está la maestra Gloria Artís.

Comentarios del doctor Manuel Gándara

Hacer tangible lo intangible. Presentación del Video «*Volar Como los Pájaros*».

«*Volar Como los Pájaros*» es un video basado en las investigaciones de Marina Anguiano entre los Huicholes de Nayarit, realizado por Octavio Hernández y un equipo de producción del INAH. Se trata de un video de divulgación que describe dos rituales realizados en Guadalupe Ocotán, Nayarit. Estos rituales ocurren al finalizar la temporada de lluvias: La fiesta del Tambor o de Los Primeros Frutos, en la que participan los niños, y la Fiesta del Elote o Danza de Nuestra Madre, en que se purifica y comparte el maíz.

Comentaré poco sobre el contenido etnográfico – no soy experto en la temática– y en esta mesa hay gente más calificada que yo para hacerlo. Baste decir que Marina tiene más de veinte años trabajando en la zona, y es una de las pioneras de la antropología visual en México. Me quiero concentrar más sobre el video en sí, a partir de un interés personal en la antropología visual. Gracias a Octavio Hernández, que coordina el Diplomado de Antropología Visual, he tenido oportunidad de retomar esa línea de trabajo, que iniciara desde los días en la Universidad de Michigan allá a inicios de la década de 1980 con el curso impartido por el Dr. William

Lockwood. Y, en particular, quisiera hacer énfasis sobre el impacto que están teniendo en este campo las nuevas tecnologías, y que este video ejemplifica a la perfección.

Sobre el contenido etnográfico

Habiendo advertido que no soy experto en el asunto, si quisiera cuando menos hacer algunos comentarios sobre aspectos que me gustaron mucho del video en ese sentido:

Múltiples voces:

Ha desaparecido la voz omnipresente del antropólogo narrador en *off*. En su lugar, oímos desde a la misionera local hasta el representante del Departamento de Educación Indígena; desde la maestra de escuela pública hasta la de la escuela religiosa; desde el *maracame*, conductor de las ceremonias, hasta la de los propios participantes, los niños que son formalmente introducidos a la comunidad en una ceremonia similar al bautizo. Los propios agentes toman la voz. Creo que esa es una de las características más logradas del video.

Una descripción tersa

La descripción se hace en los términos de los propios actores del ritual; no hay una pretensión en el video de «interpretar» lo que sucede, salvo por la modesta mención de que es con estos rituales que «los niños aprenden a ser huicholes». En ese sentido, es un registro tan fiel como es posible ser fiel, a lo que los participantes piensan y sienten sobre lo que están haciendo. Es por ello el que el video registre múltiples voces lo hace aún más valioso. Quizá algunos extrañarán la voz del

antropólogo que, con su autoridad científica y seguramente una buena dosis de estructuralismo, nos «interprete» los rituales. Pero creo que ese sería otro tipo de video, legítimo también, pero ocurriendo en un segundo nivel, como una metanarrativa sobre la propia narrativa de «los nativos». Creo que ese nivel más analítico, más interpretativo, no hubiera sido adecuado para esta edición, que por un lado es una primicia (los rituales no habían sido filmados), y por otro, tiene una vocación de divulgación.

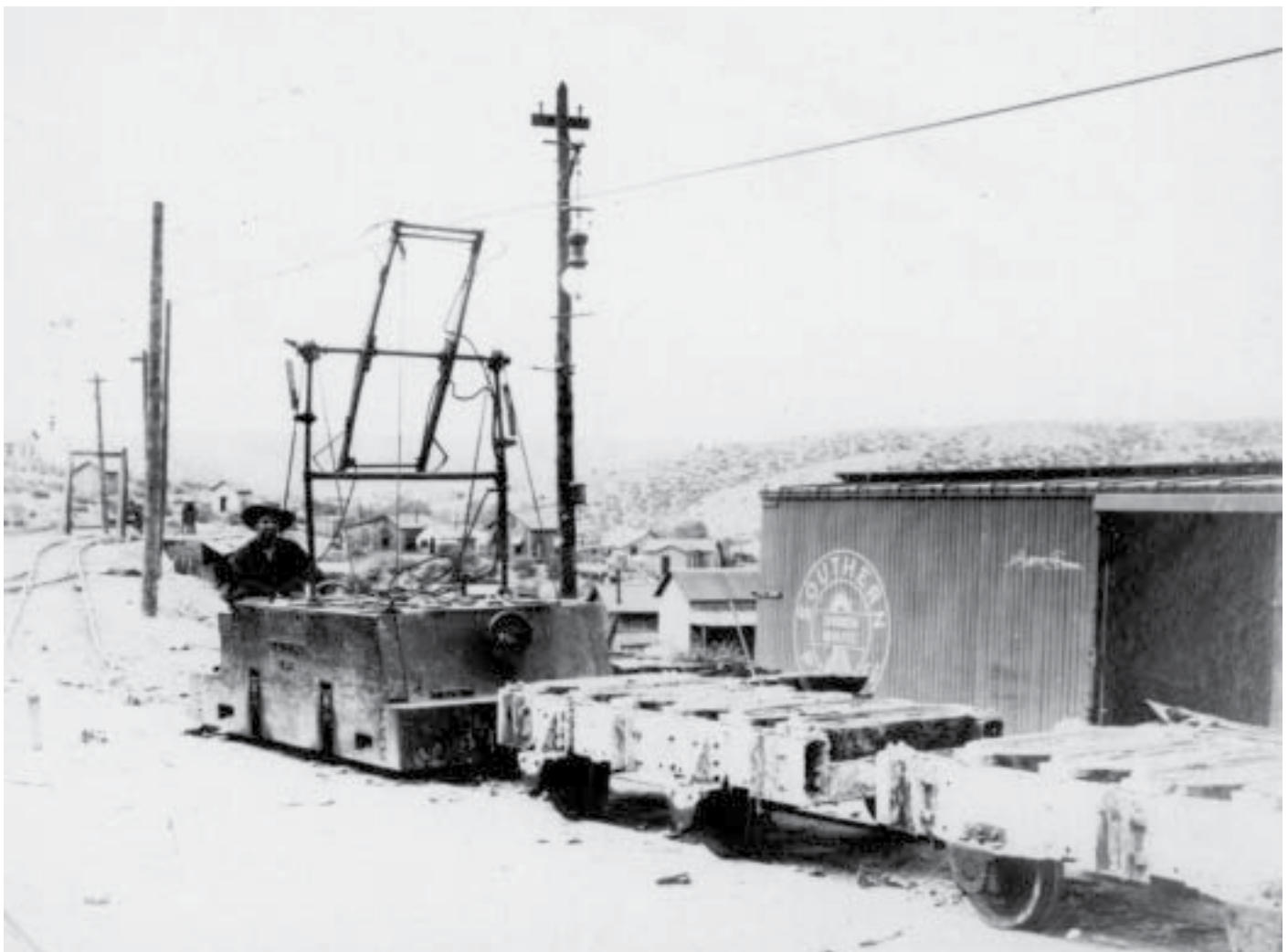
Sobre el video como medio

Realmente hablan las imágenes:

En la mayor parte del video son las propias imágenes las que narran: el recurso de la voz en *off* de un tercero que describe «objetivamente» ocurre con poca frecuencia. Es más común oír a los propios participantes describir y comentar sobre la acción. La cámara es suficientemente elocuente, sin obstaculizar lo que meticulosamente registra.

La edición es ágil pero respetuosa

Con el recurso de darle continuidad narrativa al video vía la voz de los participantes, la imagen puede darse el lujo de actuar con mucha eficacia visual en segmentos cortos pero llenos de significado. E incluso cuando se ha editado las entrevistas de los participantes (en las que nunca, por cierto, vemos al entrevistador), esta edición no atenta, hasta donde puede verse por el resultado final, contra la autenticidad del registro. Los cortes están visualmente indicados.



Patio de la Fundición para cargar las planchas de cobre, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

La cámara no es intrusiva, o al menos reduce su intrusión al mínimo posible

Esta característica es al mismo tiempo el resultado del mérito del camarógrafo, y de las posibilidades que ofrecen las nuevas tecnologías. Me parece que logró sacar provecho pleno de la ligereza, simplicidad de operación y parsimonia de los propios medios de registro, lo que ilustra una de las ventajas del video digital.

Las imágenes son de una belleza discreta

Se han evitado los encuadres espectaculares, en los que el discurso del contenido se somete al discurso de la postal etnográfica o la toma *en contrapicada* de aquellos cielos «tan rurales» de la llamada «edad de oro» del cine mexicano. Y con ello las imágenes no solamente ganan en credibilidad, sino que no distraen del contenido y de su vocación de registro fiel. No dejan de ser conmovedoras en muchos momentos, e impactantes para alguien que no ha tenido la posibilidad de acercarse a estos grupos: la elegancia de la gente, su espíritu comunitario, el hecho de que todo se comparte. La cámara es oportuna, y no sacrifica el registro en aras de una estética complaciente.

Sobre las nuevas tecnologías

El mérito de un trabajo como éste es, por supuesto, de la gente y no de la tecnología: la investigación cuidadosa de Mariana, el ojo (y la mano certera en la isla de edición) de Octavio son los directamente responsables; pero es indudable que la calidad lograda no hubiera sido posible, al menos no con los presupuestos normalmente disponibles en nuestras instituciones, si se hubiera recurrido a tecnologías analógicas como el cine de 16 mm o el video betacam. Por ello vale la pena hacer algunos comentarios sobre el impacto de lo digital en este video:

La cámara puede ser ágil

Ya comentamos que dado el tamaño, peso y simplicidad de los equipos, a diferencia de los que caracterizan a los medios analógicos, el camarógrafo puede desplazarse con agilidad, hacer trabajo a mano libre, captar sin la intrusión de pesados y estorbosos reflectores escenas nocturnas. Una cámara betacam hubiera requerido varios operadores y un despliegue de cables, tripies y reflectores.

La edición se agiliza también

Y en la edición, no solamente se agilizan los tiempos, sino que se tiene la posibilidad de experimentar con cambios una y otra vez, sin comprometer el material original ni sacrificar la calidad. La edición no lineal, característica de los medios digitales, permite inclusive comparar lado a lado dos versiones diferentes de una misma secuencia, cosa que es difícil en los medios analógicos.

Se amplían las posibilidades y canales de distribución

Felicito al INAH por mostrar que tiene claro que el futuro de la comunicación masiva: el darse cuenta de que la llamada «convergencia digital», postulada por primera vez por Nicholas Negroponte desde mediados de los ochenta, se ha hecho una ineludible realidad. Esta convergencia, en la que finalmente todos los medios se funden en la representación digital, los unos y ceros de la computadora, ofrece un sin fin de ventajas: mencionamos ya la reducción del tamaño, peso y

complejidad de los equipos, o el aumento en su versatilidad y agilidad de proceso, y la consiguiente reducción de costos, en lo que toca a la producción. Pero es quizá tan importante lo que pasa en el momento de la distribución: El video digital puede ser fácilmente reproducido en aparatos que tienen un costo muy inferior al que tendría un proyector de 16 mm. (las lectoras de DVD ya se encuentran por debajo de los 1,000 pesos); tiene calidad suficiente como para ser transmitido por las cadenas televisoras análogas y digitales; y está, por su propia naturaleza digital, listo para ser reproducido a voluntad del usuario, en lo que se llama «video bajo demanda». Es decir, puede ser también colocado en un sitio de Internet que cuente con la capacidad de *videostreaming*, lo que permite que se transmita a un número increíblemente grande de espectadores potenciales (más de 500 millones de ellos). La reproducción del material, para crear un número infinito de copias, es posible sin mengua de la calidad, como sucedería en el video análogo, que rápidamente se degrada en el proceso de copiado. Claro que ello tiene como contraparte el problema potencial de la piratería.

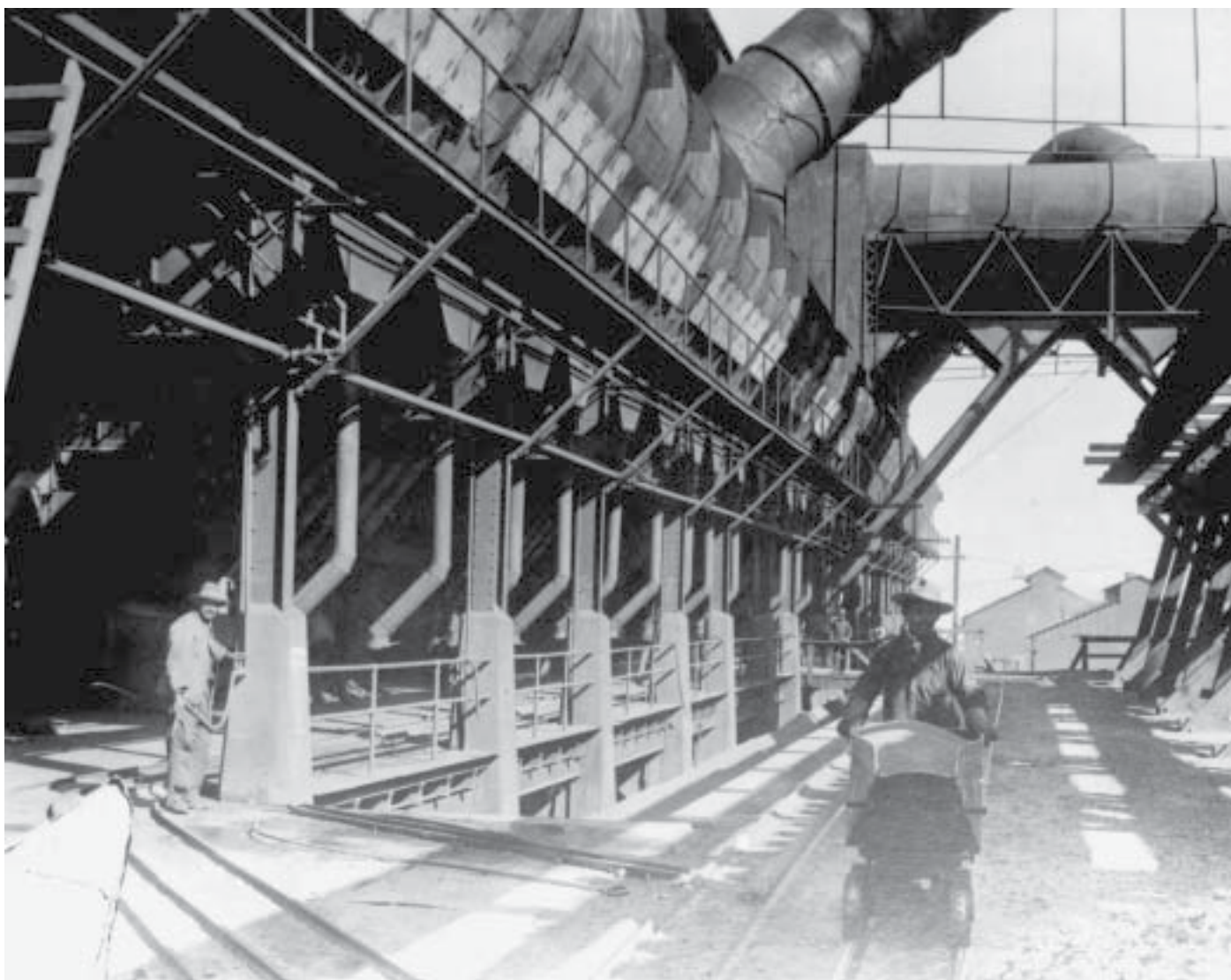
Yo no sé que, hubiera pasado con la producción de los grandes del cine etnográfico (entre los que viene de inmediato a mente Alfonso Muñoz), si estas facilidades de transmisión y reproducción hubieran estado disponibles hace unos 30 años. Sus trabajos no eran fácilmente reproducibles salvo en instituciones que contaran con el equipo, o vía complejas transferencias a otros medios. Ello limitó en buena medida su impacto al restringir el ámbito de distribución. Hoy día, por cierto, es factible convertirlos a formatos digitales y obtener las ventajas mencionadas.

Finalmente, una anécdota

En la ENAH, la preocupación por la antropología visual (al menos por el registro antropológico visual) no es nueva. Ya desde tiempos de la administración de Mercedes Olivera, y sin duda de la de Gilberto López y Rivas, se crearon instancias en la ENAH para explorar estos medios. Posteriores administraciones fomentaron e incrementaron los apoyos a estas áreas, y el resultado a la distancia son los exitosos Diplomados de Antropología Visual, que coordina Octavio Hernández hasta la fecha, primero desde la Coordinación Nacional de Antropología del INAH y ahora desde la ENAH. Múltiples generaciones de alumnos han sido entrenados tanto en la técnica como en la teoría y la epistemología de la antropología visual. Y, de un tiempo para acá, las nuevas tecnologías juegan un papel cada vez más importante en este entrenamiento.

Pero no siempre fue así: de hecho, hubo un momento crítico en que los detractores del área de Medios Audiovisuales señalaban que era ilusa o poco realista la opción de producir cine etnográfico en la escuela. Y, en efecto, un grupo de puristas insistían, que si iba a haber antropología visual en la ENAH, tendría que ser en cine de 16 mm «para no degradar la calidad». Otros, preocupados más por la importancia científica del medio que por un purismo formal, se atrevieron a aceptar que una opción viable, presentada por la Dirección de ese momento, era el video, por cierto cuando el VHS era un formato poco conocido y técnicamente inferior al Beta.

Octavio Hernández estuvo en el grupo que pugnó por encontrar maneras de reducir costos sin reducir calidad. Con ello no solamente salvó al área de Medios



Piso de carga de los hornos de la Fundición en el cual se ve un trabajador conduciendo un carro del servicio, 1904, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

Audiovisuales, sino que dio el primer paso para una exploración de formatos de bajo costo pero alto impacto que, en manos de un equipo académico capaz y riguroso, ofrecen el tipo de resultados del que hoy nos congratulamos y por el que hay que aplaudir a la ENAH, a la DEAS y al INAH en general.

Las tecnologías digitales permitirán, cada vez en mayor medida y con mayor facilidad, algo que la antropología visual ofrece mejor que quizá cualquier otro medio: la capacidad de convertir lo intangible, ese patrimonio en peligro tan grande de extinción como los monumentos tan caros a mis colegas arqueólogos, en algo tangible y susceptible de ser transmitido a futuras generaciones. Las aplicaciones en la investigación, en la docencia y en la difusión de estas opciones digitales de la antropología visual son muy amplias.

Felicidades a Marina, Octavio, el equipo de producción y al propio INAH por mostrarnos una vez más la importancia de una antropología visual vigente no solamente en los contenidos, sino también en la tecnología de su realización. México, Agosto 19, 2004.

Palabras dirigidas por la maestra Marina Anguiano

Son ceremonias que he trabajado desde hace muchos años. Las primeras que observé fue en 1971 en plena Sierra, en la comunidad de San Andrés Cohamiata, en el estado de Jalisco, en un lugar donde el *mara akáme* parecía de una época antiquísima. Estaba ataviado con una túnica estilo lacandón, no con traje huichol como lo conocemos hoy en día. Me impresionó. Hice un

trabajo por escrito de estas festividades. Lo ilustró mi padre, el pintor Raúl Anguiano y se publicó en el suplemento cultural *México en la Cultura*. Después las he presenciado en numerosas ocasiones.

Está aquí Miriam Hers, quien me acompañó en una ocasión a verlas en una rancharía llamada El Colorín, en el estado de Nayarit. Por cierto, esta rancharía ya no existe en el mismo lugar, por la construcción de la presa de Aguamilpa. El resultado de esa investigación de campo se plasmó en el artículo que escribimos en coautoría Peter Furt y yo y que se llamó «To fly as birds: myth and ritual among the huichols indians of Mexico». Más tarde, al Instituto Nacional Indigenista le interesó este artículo, se tradujo al español y se editó en forma de libro con el nombre de la *Endoculturación entre los huicholes*. Aunque a algunas personas no les gusta el título, es de lo que trata precisamente la fiesta del tambor, de una ceremonia de endoculturación o socialización de los niños. Por medio de ella se aprende a «ser huichol».

En aquél entonces no le puse al libro «Volar como pájaros». ¡Quién me iba decir que tiempo después se elaboraría un video al cual sí titularía así!

Después dejé de ir a los huicholes durante algún tiempo. Me dediqué a otras cosas, como se leyó en la semblanza. Quince años estuve en la Dirección General de Culturas Populares trabajando con otros grupos étnicos, obteniendo otros frutos. Pero a partir de 1996 es que he vuelto a los huicholes y más asiduamente desde 1997. Cambié de estado, ya no trabajo Jalisco, la comunidad de San Andrés Cohamiata que considero está

muy estudiada, sino investigo en Guadalupe Ocotán, en la Sierra de Álica. Ahí es donde he observado estas fiestas durante diferentes ocasiones, a veces en un solo viaje hasta tres y cuatro veces. Porque estas ceremonias se van realizando en cada familia extensa, casi siempre en la casa del abuelo. Si el abuelo es *mara'akáme* mucho mejor. En este caso se trató de un abuelo *mara'akáme* que congregó a su familia.

Estas fiestas ya las había observado en 2001 en la casa del *mara'akáme* José Zamora, protagonista de este video. Muy parecidas, con algunas variantes, ya que nunca se realizan exactamente iguales. Es entonces cuando tomé contacto con esta familia y me acogieron muy bien. Hay que mencionar que José Zamora es tío del principal narrador del video, el profesor Francisco Carrillo Zamora, al cual conozco hace 20 años. Así es como pude introducirme en la familia y en la comunidad. Se me abrieron las puertas. Incluso, el *mara'akáme* me sugirió la filmación de estos rituales. Como decía Silvia Ortiz, al principio de esta presentación, no es un video que se filmó el año pasado y ya, sino que tiene un trabajo atrás de 30 años o más.

Octavio y yo pensamos que hubiera un narrador principal huichol y escogimos a Francisco Carrillo, quien conoce de memoria las fiestas y su cultura a profundidad. Pero hay otras voces, que como dice Manuel Gándara, es algo afortunado del video. Desgraciadamente el profesor Carrillo no pudo acudir esta noche por falta de recursos, pero voy a tratar de que el video se exhiba en Tepic, en donde él fungirá como una de los comentaristas más importantes.

La idea es que también se exhiba en la Sierra, con la intención de devolver a la comunidad lo que se extrajo, no sólo que se vea en la ciudad. Que se vean ellos representados, se vean ellos, sus propias voces, sus propios pensamientos. Será una forma de conservar en la memoria de la comunidad estos rituales celebrados en una época determinada.

Quiero agradecer a Octavio Hernández que entendió mi proyecto y lo plasmó. Creo que hicimos una buena mancuerna. No nos conocíamos y tuvimos una buena experiencia de campo con Ana Galicia, quien fue la productora.

Por mi parte, estos serían mis comentarios.

A una pregunta del público relativa a la edad de los niños participantes, el por qué de los cinco años, Marina Anguiano contestó: Los estudios modernos dicen que los primeros cuatro o cinco años son los fundamentales para adquirir los valores de la cultura del grupo, el aprendizaje. Aquí, además de todo, el número cinco es el número sagrado para los huicholes. Son los cuatro puntos cardinales y el centro. Para ellos hay venados de cinco colores, maíz de cinco colores. Todo es cinco, en general. Además tiene que ver con la mortalidad infantil: de uno a cinco años de edad es cuando más se da, sobre todo en el medio rural. Ellos, mediante este rombo, mal llamado «ojo de dios», dan gracias porque los niños han pasado un año más de vida. Es una ceremonia de endoculturación o socialización donde los niños, por medio de este viaje simbólico en forma de pájaros, escuchan al *mara'akáme*, quien a través del canto les va narrando los diferentes lugares sagrados que van a pasar desde su tierra, la Sierra hasta San Luis Potosí, que son más o menos 500 kilómetros de distancia. Los niños van a ir aprendiendo todos los nombres de estos lugares sagrados y cómo se deben comportar en cada uno de ellos, lugares que cuando

sean adultos tendrán que visitar. Por eso es una ceremonia que tiene propósitos educativos. Este video es un producto de mi proyecto intitulado «La educación: factor fundamental en los procesos de cambio entre los huicholes».

A otro comentario del público respecto a la comunidad de Santa Catarina, en donde los *mara'akáte* están en contra de la escuela en sí porque la consideran una intromisión, contestó lo siguiente: Yo lo que estoy estudiando es la escuela primaria de Guadalupe Ocotán, la escuela de la misión de este mismo lugar y una escuela en una colonia marginal de Tepic, *Zitakua*. Apliqué un cuestionario a 93 niños para ver si conservaban los saberes o conocimientos propios de su cultura y se tuvo como resultado que en un 75 % todavía los niños de estas tres escuelas juntas conservan estos saberes.

Sin embargo, considero que la escuela es un factor de aculturación, no sólo entre los huicholes, sino entre todos los grupos indígenas. Se ha luchado para que se imparta una educación bilingüe y bicultural. Se ha hablado de educación intercultural, pero todas estas son sólo palabras. Las realidades son otras. Por ejemplo, en la escuela donde más se da una educación bilingüe, no bicultural, es en la escuela pública de la Sierra, en Guadalupe Ocotán porque les enseñan a los niños de primero y segundo años la numeración, el alfabeto huichol. Se les enseña a escribir en huichol. Pero a partir de tercer año estas enseñanzas se van perdiendo.

Ahora ha habido en Tepic una serie de diplomados y cursos para los maestros de la zona y la propia licenciatura en Educación Indígena, por medio de los cuales se está sensibilizando a los docentes para que realmente se dé una educación bilingüe y bicultural. La intercultural es palabras mayores.

Un agravante que se da en Nayarit es que no existe un alfabeto concensado del huichol, sino que cada quien lo escribe como quiere. Ha habido reuniones entre los directivos y los maestros y no se ponen de acuerdo. Si no se tiene ese instrumento tan importante cómo estará todo lo demás. Hay lugares como Santa Catarina en que los *mara'akáte* están en contra de la escuela. Hace algunos años en muchas escuelas les prohibían a los alumnos usar el traje huichol. En las escuelas en las que trabajé el año pasado, el traje *virríríka* se ha perdido y sólo a veces lo llevan los lunes para hacer los honores a la bandera. La educación escolarizada ha sido un factor de cambio que ha contribuido a la pérdida de la cultura.

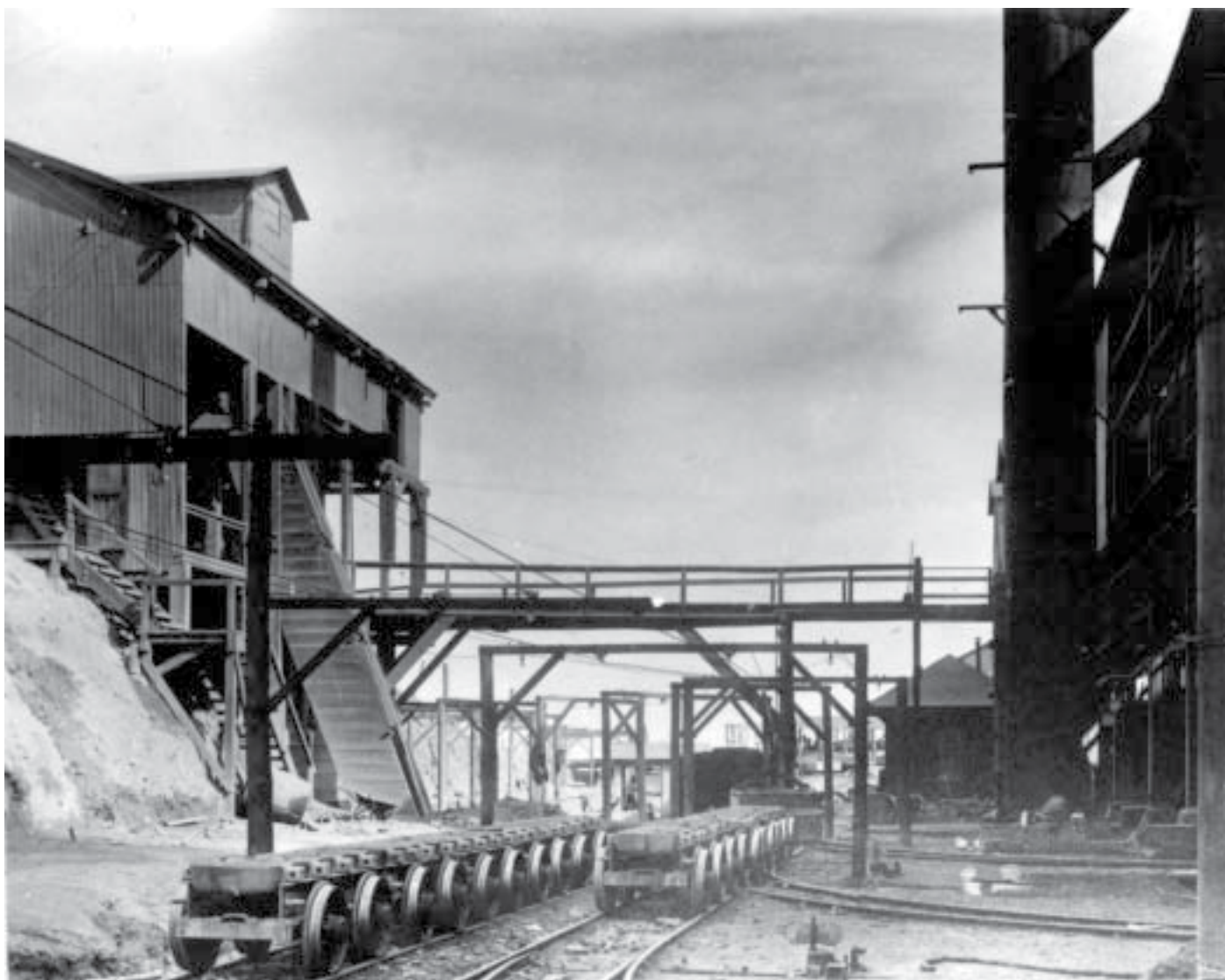
Comentarios del antropólogo Octavio Hernández

1. Los destinatarios y el estilo

Se dice que la revisión de un texto siempre nos conduce a diversas lecturas. Uno ve lo que sabe, uno ve lo que siente y uno ve lo que piensa. Así, la competencia visual se conforma desde la subjetividad y desde la cultura.

Considero que «Volar como Pájaros» es un documento visual de carácter antropológico. Desde mi punto de vista, tal documento debe cumplir, entre otras, con dos funciones básicas: por una parte, desde el tema de la alteridad, debe mostrar al otro y la diversidad cultural; por otra parte, debe cumplir la función de la imagen de espejo, es decir, el de la retribución de la propia imagen.

En el conocimiento acerca de los otros, la cámara es una extensión de la observación, un interlocutor en el trabajo de campo y la imagen visual es, un medio alternativo para la elaboración del mensaje antropológico. ¿Pero, quiénes pueden ser los destinatarios?



Pensamos en nosotros, en los otros y en aquellos. En donde nosotros somos los primeros receptores, observadores e intérpretes de la cultura, somos los que investigamos, los que indagamos para responder preguntas que nos inquietan, sólo a nosotros, o puede ser parte de una curiosidad compartida.

Los otros son el motivo de la investigación, son a quienes nos atrevemos a mirar, a grabar, a registrar y fotografiar en la búsqueda de explicaciones de sus modos de vida, de sus valores, de su organización, de sus cosmovisiones y procesos de simbolización, con el propósito de entender un poco más acerca de la diversidad de las culturas, de la variabilidad humana.

Y aquellos serían los que acceden al video, entendidos como un segmento a quienes estaría dirigido el resultado de la investigación, destinatarios del mensaje antropológico

En este sentido, el argumento del documento, me refiero al tratamiento y a la estructura del guión, no es ingenuo, no es la búsqueda por lo estético o por las puras expresiones visuales de este segmento de la cultura wirrática.

Desde la perspectiva de quien investiga y del que realiza debe haber una justificación que fundamente los contenidos y el tratamiento que se da al documento.

Desde mi perspectiva hay toda una estrategia en el proceso de realización, todo un acto complejo en el que miro e identifico, interpreto o decodifico, y entonces observo por detrás de la cámara a través

del visor, para registrar en un proceso selectivo sin perder la perspectiva del momento y del espacio en que me muevo y percibo, es decir, sin perder la visión de conjunto a pesar de la delimitación espacial o restricción temporal del cuadro. Hay toda una intención, toda una búsqueda en la generación de sentido a partir de una relación con los personajes; de una forma de acercamiento y desplazamiento e interacción con los individuos, con los lugares, con los objetos, con los procesos, con lo simbólico, con los actos.

Seleccionar implica una conexión entre lo real y la representación, una forma distinta de mirar que implica ubicarse en la cultura, compenetrarse en los personajes, los objetos, los símbolos, los gestos, y las acciones, y con la mirada fina, desplazarse por los lugares, observar atento para identificar, no sólo el sentido de la cultura, sino el sentido estético de la cultura misma en sus manifestaciones explícitas y discretas, sin invadir, sin modificar, sino apenas hacerse visible, para no perturbar y pasar casi inadvertido.

Pero a la vez, hay que reconocerlo, hay una pasión por el proceso mismo del registro, es decir, por el acto fotográfico o en este caso, el de la videograbación, a la vez que un entusiasmo por su producto, es decir por la imagen, y por la búsqueda de la expresión visual, esto es, por el registro de la realidad, en donde nos interesa en principio el contenido, pero sin escapar al placer mismo de la estética visual manifiesta en múltiples

aspectos de la realidad, en tiempos y lugares en donde se expresa de manera condensada la cultura.

Busco un estilo, que si bien no responde a la ortodoxia del registro objetivo en que la cámara se desplaza poco buscando el mayor grado de objetividad, si recupera los aspectos relevantes en términos de contenidos, un estilo que muestra rasgos expresivos, en términos de las vivencias y significados que para ellos tiene la festividad a través de un registro más dinámico.

En esta búsqueda, detrás de la cámara, lo que pretendo es acentuar y mostrar con elocuencia, es decir ser claros en los contenidos, pero con la mayor contundencia ser explícitos en las expresiones visuales, y sin la soberbia de las imágenes que pretenden ser la representación perfecta, tratar de ser coherentes en la articulación del mensaje sin olvidarnos la congruencia ética.

2. Las cuatro funciones del documento visual

Como anotamos al inicio, un texto visual puede tener muchas lecturas, por lo que se trata, desde la perspectiva disciplinaria, de acotar ese carácter polisémico del documento visual, con rigor científico pero con flexibilidad expresiva.

Pero desde la perspectiva individual, se trata de mostrar, a través de imágenes contundentes, lo que hemos presenciado, a partir de nuestro particular modo de mirar y de expresar lo que para nosotros es relevante y en la medida de las posibilidades que dan las interacciones con los actores sociales y de los recursos técnicos y expresivos del medio.

Existen muchas formas de ver un documento visual. Pero en la producción de estos documentos se pueden cumplir las funciones científica, estética, comunicativa y ética de la imagen. La función científica, en este caso, la función de la imagen dentro de la disciplina antropológica, particularmente del registro visual, es útil en el trabajo de campo como una forma de representación para la descripción de elementos de la cultura, y su posterior análisis. El registro visual nos permite conocer, representar y analizar, sintetizar, explicar o reconstruir los fenómenos culturales estudiados.

En el documento que hemos presentado, desde la perspectiva de la realización, se trata de articular los elementos que configuran un estilo en el que no se pierde el valor documental en el sentido de la disciplina, es decir en el que desarrollamos el contenido en el sentido formal, procurando apegarnos a un tratamiento de carácter etnográfico descriptivo, integrando a la vez algunos elementos reflexivos que se acercan a un tratamiento un poco más antropológico. Esta perspectiva no nos lleva a desatender el carácter estético, característica inherente al medio, pero sobre todo condición innata a la propia cultura.

De este proceso se deriva la función comunicativa, es decir, la posibilidad de transmitir el conocimiento generado por la investigación antropológica, condición necesaria para articular la cadena de transmisión del conocimiento. De esta manera, un documento o un texto visual se configura como un modo alterno para la construcción del mensaje antropológico. El propósito directo es el de cumplir con la función comunicativa, y en este sentido el contenido del tratamiento debe considerar el montaje de un documento a la vez simple y dinámico, es decir, comprensible y no aburrido, sin

que valla en detrimento de los contenidos, cualidad deseable y a la vez compleja que aspira a ser comprendida por todo tipo de públicos.

Y hablando de los destinatarios debemos entonces referirnos a la cuarta función que es la función ética. En donde el video debe cumplir la función de la imagen de espejo, es decir de la retribución de la imagen a los propios actores sociales, a los protagonistas mismos.

De esta manera interactúan en este proceso la función científica, la función estética, la función comunicativa y la función ética.

3. La retribución de la imagen

Terminó la jornada de ese día, la gente se disponía a reposar y prepararse para las actividades del día siguiente, al igual que ellos, nosotros nos disponíamos a descansar y preparar la jornada del día siguiente; camino al albergue escolar nos detuvimos algunos minutos a descansar en donde se encontraba un wirrámica que en ese momento afinaba un violín. Minutos después llegó Chon vestido con su atuendo tradicional y una guitarra, siguieron afinando y momentos después me atreví a solicitarles permiso para videografiar algunas de sus interpretaciones, a lo que Chon no tuvo reparo en aceptar. De manera prudente realice el registro, es decir, a la altura de su nivel sentado apenas apoyado en una piedra y sin desplazarme, realizando sólo movimientos discretos. Ejecutaron dos canciones y después de habernos explicado brevemente los contenidos de la letra, Chon dijo: «bueno, pues yo ya trabajé, nosotros ya trabajamos... y ahora qué». No pidió ni esperaba una retribución económica, algunas monedas, no pedía una paga, no nos estaba cobrando «ese trabajo». Pero, ¿acaso pensaba obtener algo a cambio? De inmediato le contesté que la música y su ejecución eran parte de la celebración y de la cultura, y aunque no estaba en el tiempo y lugar de la ceremonia, a nosotros nos sería útil para mostrar la tradición, para escuchar la música que ellos interpretan, para ver y oír como ejecutan sus instrumentos y como cantan. Pero sobre todo, que ellos podrían ver parte de lo que habíamos videografiado en un video editado. No hubo replica ni más comentario, lo cierto es que Chon, diríamos en el léxico videográfico, no entró en cuadro y únicamente escuchamos su música en el video, por lo que no se verá en la tele. Pero el compromiso hay que cumplirlo y habrá que, no regalarle, sino devolverle el trabajo, es decir, un videocasete con el registro completo de las interpretaciones que tan desenfadadamente nos obsequiaron.

La voz del ser que se encuentra frente a la cámara parecería expresar: *«Algo se llevan de mí que no identifico, sé que es una imagen, pero en concreto no sé cómo es, no sé cómo me veo, qué va a ser de mí, de mi imagen, a dónde va a parar, qué se va a decir de mí, cómo se me va a mostrar».*

Una actitud ética se logra cuando se recurre a la función de la mirada de espejo. Es, en principio, ver mi propia imagen. En el sentido de las fotografías que se obsequian, es recuperar la imagen, mi propia imagen.

Para usar una cámara, primero tenemos que dejar de ser extraños. Para luego develar algo de las entrañas de la cultura, porque lo entrañable se muestra, pero hay que aprender a verlo, a identificarlo y luego atraparlo a discreción para que no se altere y se muestre sin temor, sin recelo, sin ocultamiento. Ésa es la labor del antropólogo que utiliza una cámara.

EN MEMORIA DEL DOCTOR JOAQUÍN GALARZA

EL doctor Joaquín Galarza, destacado estudioso de códices y documentos indígenas mexicanos, realizó parte de su desempeño profesional en Francia como investigador y consejero científico del Departamento de América en el Laboratorio de Etnología del Museo del Hombre, desde 1958. Posteriormente ingresó al Centro Nacional de la Investigación Científica, y a partir de 1962 se dedicó a la investigación de los sistemas de escritura de tradición indígena, en particular de la llamada «azteca náhuatl» en sus publicaciones.

En México, llevó a cabo una intensa labor docente en el CIESAS, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia del INAH y en la UNAM. Asimismo, en el Archivo General de la Nación realizó trabajos de investigación y catalogación de documentos pictográficos coloniales, que fueron publicados. Su obra, editada tanto en francés como en español, es muy abundante; son valiosas principalmente sus propuestas metodológicas, las cuales han promovido el surgimiento de nuevas tendencias en los estudios sobre los códices mesoamericanos.

Los alumnos y amigos del doctor Galarza lamentamos profundamente su desaparición, acaecida en París el pasado 31 de julio. Estamos seguros de que su legado académico trascenderá en beneficio de los estudios sobre el pasado de México. (Perla Valle)

SE CREA LA CÁTEDRA ARTURO WARMAN

El 29 de agosto del 2004, se reunieron representantes de diversas instituciones con el propósito de conjuntar esfuerzos para la creación de la *Cátedra Interinstitucional Extraordinaria Arturo Warman*. El documento convocante, emitido por el etnólogo José del Val, coordinador del Programa Universitario México Nación Multicultural de la UNAM, fue el siguiente:

1. Con base en el reconocimiento del carácter inapreciable y extraordinario que reviste la contribución del Dr. Arturo Warman al desarrollo de la cultura nacional y universal, la Universidad Nacional Autónoma de México, (UNAM); el Colegio de México, (COLMEX); el Instituto Nacional de Antropología e historia, ((INAH) El Centro de Investigaciones en Antropología Social, (CIESAS), la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa (UAM-I), la Universidad Iberoamericana (UI) y el Colegio de Etnólogos y Antropólogos de México AC. han convenido conjuntar esfuerzos institucionales para la creación de la «Cátedra Interinstitucional Extraordinaria Arturo Warman».

2. Las instituciones mencionadas comparten el criterio de que las Cátedras extraordinarias son una modalidad académica idónea, para profundizar en la vida y la obra de un intelectual excepcional, cuyo legado permite abrir nuevos espacios a la enseñanza

además de contribuir a la formación de profesores. En el caso del Dr. Warman también por la función didáctica que deriva del incuestionable rigor, honestidad y entrega con la que afrontó ejemplarmente su responsabilidad como funcionario público.

La obra del Dr. Arturo Warman, constituye un valioso aporte al análisis de la nación multicultural mexicana y al papel que los diversos actores sociales en los complejos procesos de desarrollo histórico de México han jugado, cultivando en su trayectoria intelectual la comprensión interdisciplinaria, convocando con sus reflexiones a un diálogo al más alto nivel entre demógrafos, economistas, politólogos, historiadores, lingüistas, antropólogos, etnomusicólogos, biólogos o etnobotánicos.

3. Para el mejor desempeño de la Cátedra Arturo Warman se propone que las instituciones integren un Comité compuesto por representantes designados oficialmente, mismo que se encargará de analizar y coordinar el plan de actividades que proponga cada institución a desarrollar de manera conjunta en el marco de la Cátedra.

4. El Comité elegirá un responsable anual entre sus miembros, para cumplir la función de enlace y coordinación de los menesteres pertinentes de la Cátedra.

5. Los miembros del Comité propondrán en esta sesión, las actividades que cada institución o de manera conjunta, varias instituciones planeen desarrollar el siguiente año. El resultado de las deliberaciones constituirá el acta compromiso anual de la Cátedra Arturo Warman.

6. El Comité se reunirá por lo menos una vez al año para establecer el acta de compromisos, así como para la evaluación de las actividades realizada.

7. Asimismo dicho Comité estará abierto a las propuestas de otras instituciones

interesadas en participar en las actividades a realizar, así como de evaluar la integración de un representante de ellas a dicho Comité.

8. En el seno de la Cátedra se podrán proponer diversas actividades: conferencias magistrales, congresos y coloquios especializados diplomados y cursos, seminarios de profesores, investigaciones específicas, publicaciones, en torno a la obra de Arturo Warman, así como sobre sus contemporáneos y su creación académica e intelectual.

9. El financiamiento de las actividades de la Cátedra se establecerá mediante modalidades diversas, ya sea mediante la colaboración económica de todos los miembros del Comité para las actividades conjuntas o, ya sea de manera particular por cada institución cuando así se tenga programado, o a través de fondos provenientes de donativos de otras instituciones y organismos, tanto nacionales como internacionales.

10. Se sugiere que los miembros del Comité acuerden la creación de un fondo básico de recursos destinados exclusivamente para otorgar premios y becas anuales a la investigación científica de excelencia, que serán entregados, en diversas categorías, en el marco anual de las actividades definidas.

11. Se sugiere que el acta de compromiso anual de actividades sea difundida y promocionada de manera colectiva tanto en cada institución en particular, como en los medios abiertos.

Varias reuniones han tenido lugar en torno a esta iniciativa. Por lo pronto, entre los acuerdos que se han tomado, está la preparación del acto inaugural de la Cátedra que tendrá lugar en el Auditorio Torres Bodet del Museo Nacional de Antropología el día 23 de noviembre próximo, a poco más de un año del fallecimiento del doctor Arturo Warman. (Gloria Artís)



Salón de bailes de la concentradora y máquina de ferrocarril descargando cobre fundido, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

NOTICIAS BREVES

El 12 de agosto del 2004, Francisco Barriga Puente, director de Lingüística, obtuvo su doctorado por la ENAH. Ante los doctores Stanislaw Iwaniszewski –director de tesis–, Susana Cuevas, Thomas Smith Snack, Roberto Flores Ortiz y Carmen Valverde Valdez, defendió su espléndida tesis intitulada *Tsik: los números y la numerología entre los mayas*. Fue aprobado por unanimidad, con Mención Honorífica y se recomendó para publicación su trabajo.

Menores infractores en la frontera México-Estados Unidos. Cultura e identidad frente al papel de las instituciones (Estudios de caso 1996/2004) es el título de la tesis doctoral que defendió Rocío Hernández Castro, investigadora de la DEAS, en la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM el día 6 de junio pasado. El jurado que la examinó y aprobó estuvo integrado por especialistas en sociología, politología, comunicación y relaciones internacionales. Fueron los doctores Alejandro Chanona, Margarita Yépez, José Luis Orozco, Alfredo Andrade y Alejandro Méndez quienes dieron su anuencia para que Rocío Hernández obtuviera el título de Doctora en Sociología.

El 6 de septiembre se inauguró, en las instalaciones de la Coordinación Nacional de Antropología, el diplomado en Peritaje en Ciencias Antropológicas. La coordinación académica del mismo está a cargo de la maestra Artemia Fabre. Además de investigadores del INAH, como alumnos se cuentan también profesores e investigadores de la Escuela de Antropología de la Universidad Autónoma de Guerrero. (Gloria Santos)

SE PRESENTÓ LIBRO DE MIGUEL BARTOLOMÉ

El día 26 de septiembre se presentó la obra *Librar el camino. Relatos sobre antropología y alteridad* del doctor Miguel Bartolomé Bistoletti, investigador del Centro INAH Oaxaca. El acto tuvo lugar en el Museo Nacional de Culturas Populares. Los comentaristas fueron el doctor Néstor García Canclini, el etnólogo José del Val y el doctor Saúl Millán. Ya desde que esta obra entró a la Comisión Central Dictaminadora de Publicaciones del INAH, el especialista que la dictaminó advirtió que se trataba de un trabajo francamente relevante y que podría convertirse en un verdadero *best seller* de la antropología. Sentido semejante tuvieron los comentarios que sobre la obra se hicieron durante la presentación. Canclini, del Val y Millán coincidieron en que se trata de un trabajo que debe ser ampliamente difundido entre los alumnos de las escuelas de antropología del país y de toda la América Latina, no sólo por su singularidad y por ser producto de la reflexión de un latinoamericano, sino también porque da cuenta de las experiencias investigativas de un gran antropólogo, lo que le confiere un notable carácter didáctico.

Para del Val la obra muestra una actitud de franco respeto ante el otro, que va mucho más allá de lo que se entiende por tolerancia.



Tiro de escoria de metal; después levantado por los chinos («la grasa»), Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

Muestra también lo difícil de la comunicación intercultural cuando el antropólogo intenta participar y comprender los sistemas sociales e ideológicos de las tradiciones nativas. La larga experiencia etnográfica del autor permite comprender la precisión de las formulaciones conceptuales que realiza en sus obras de naturaleza más académica. Hay explícita una negativa de Bartolomé a ser considerado «posmoderno». Sin embargo, asentó Canclini, hay momentos del libro que pueden ser calificados como tales. El posmodernismo antropológico, señaló, no es de por sí desechable; tiene aspectos muy rescatables en la medida en que ha cuestionado elementos de la práctica antropológica. No se trata de una obra autobiográfica en tanto el autor habla de los otros a través suyo y no de él mismo a través de los otros. Millán ubicó el libro como obra de memorias. Señaló que con frecuencia los antropólogos están tentados a escribir sus memorias. Se trata de una forma de aproximarse a la realidad que, sin ser la más fiel, es la que tiene mayor sentido. En diferentes momentos los comentaristas hablaron-cuestionaron el título... *Librar el camino*. Bartolomé, al final de su intervención, señaló: «Librar el camino refiere al contenido que otorga a esa frase la cultura chatina de Oaxaca. Para los chatinos una persona ha librado su camino cuando una emoción totalizadora la hace involucrarse de manera definitiva en uno de los posibles senderos de la vida. Yo creo haber tomado un camino que excluyó otros posibles y, al igual que en el caso del personaje de Konrad que uso de acápite de esta obra, he llegado tan lejos que no sé cómo alguna vez volveré».

Un nutrido público acompañó la interesante presentación de esta obra excepcional. Tuvo que arremolinarse en torno a los integrantes de la mesa, obligado a buscar espacios donde no fuera alcanzado por la intensa lluvia que se filtró en el recinto. Esto convirtió en aún más cálida la de por sí cálida reunión. (Gloria Artís)

SEMINARIO PERMANENTE DE ETNOGRAFÍA

El viernes 27 de agosto se llevó a cabo la onceava reunión del *Seminario Permanente de Etnografía Mexicana*, con la participación de las doctoras Ella Schmidt, profesora asistente de la Universidad del Sur de Florida, y María Crummet, directora del Centro Internacional de Negocios de esta misma institución. En esta ocasión las ponentes expusieron su trabajo denominado «Herencias recreadas: capital social y cultural entre los hñähñu en Florida e Hidalgo», en el que analizaron los procesos transnacionales en los que se encuentra inmersa la comunidad de inmigrantes hñähñu, proceso que en opinión de las investigadoras ha permitido tejer una importante red de relaciones políticas, económicas y culturales que sostienen los vínculos entre los grupos de inmigrados radicados en la ciudad de Clearwater, en Florida, y la comunidad de origen en Ixmiquilpan, municipio de la región Valle del Mezquital, Hidalgo.

Las investigadoras se interesan por indagar los espacios y contextos de carácter transnacional que articulan dichas relaciones, sostienen así que el papel de organizaciones como el Consejo Supremo Hñähñu y el Consejo Mexicano de la Bahía de Tampa ha sido vincular e impulsar el desarrollo cultural y económico de la comunidad otomí en ambos lados de la frontera. Del mismo modo señalan que éstas organizaciones han impulsado la presencia de distintos niveles de gobierno tanto del estado de Hidalgo como de Florida, en eventos culturales y políticos organizados por dichas agrupaciones en Clearwater.

Concluyeron su participación destacando la importante función articuladora de estos grupos, que basan su acción en la tradición comunal hñähñu, que ha sido trasladada a la Bahía de Tampa. Afirman que el sentido comunitario adquiere concreción en los mecanismos de apoyo y solidaridad que operan entre los migrantes, sobre todo en asuntos como el empleo, el tránsito

migratorio, el albergue o los negocios, entre otros; asimismo, aseguran que dicha tradición comunal, si bien pudo haber conducido a la conformación de comunidades cerradas o guetos, el caso hñähñu ha sido distinto, pues generó procesos de integración transnacional en los que la frontera política es un espacio de transición que no impide la unidad cultural de los otomí. Ello ha propiciado la integración social de los inmigrantes al contexto urbano, lo que se comprueba con el hecho de que un 10 % de la población hñähñu, radicada en Clearwater, ha adquirido la ciudadanía estadounidense.

La adquisición de una nueva ciudadanía no impide a los inmigrantes mantener una presencia constante en Ixmiquilpan, la cual se logra a través de participar en las mayordomías, financiar las fiestas o aportar recursos para el desarrollo de infraestructura educativa en su pueblo de origen. (Juan José Atilano Flores)

sean identificadas claramente las secuelas de esa tragedia e impedir nuevas formas de esclavitud.

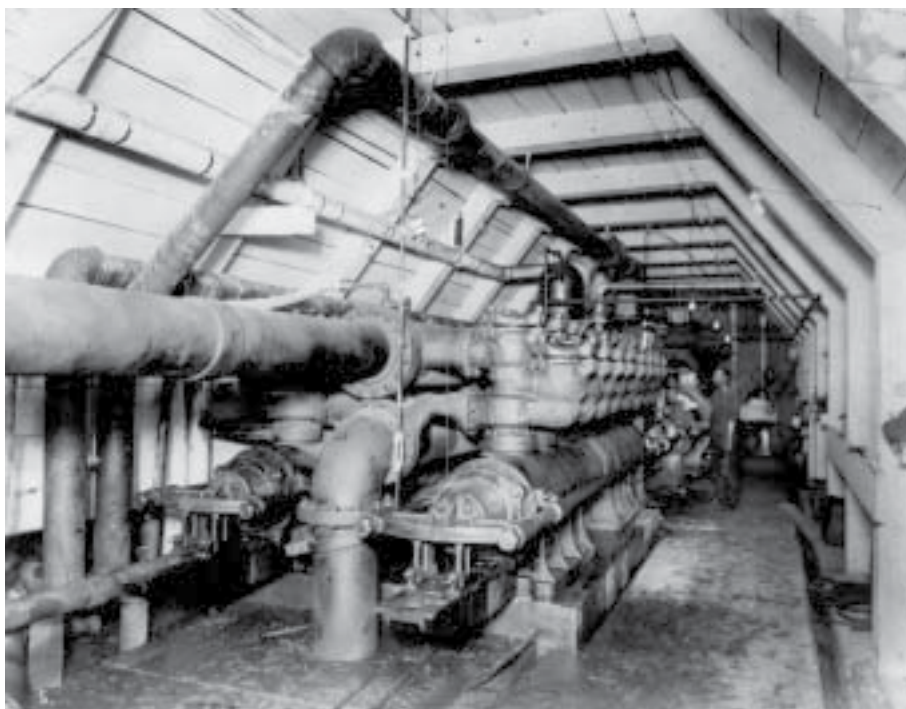
Como parte de las actividades programadas para este año, la UNESCO y la UNICEF para Centroamérica organizaron una reunión titulada: *Jornadas de Sensibilización sobre la Esclavitud y su Impacto en la Sociedad Actual* del 23 al 25 de agosto en la ciudad de Panamá. Una de las actividades centrales de este evento fue la realización de un foro de discusión y análisis, en el que participaron funcionarios de diversas organizaciones e instituciones, como Arvelio García Ricas, director de la UNESCO para Centroamérica, Mounir Bouchenaki, subdirector general de la UNESCO para la Cultura y Doudou Diene, relator especial del Secretario General de las Naciones Unidas, así como miembros del proyecto de la UNESCO La Ruta del Esclavo, entre ellos, Jaime Arocha de

con capacidad de decisión. b) Generar espacios de análisis, difusión y discusión en torno a temas vinculados con la cultura, el reconocimiento pleno, efectivo y real de la diversidad cultural y social como factor para la superación del racismo, la discriminación racial, la xenofobia y otras intolerancias en la región centroamericana. c) Proponer formas de seguimiento a la declaración y plan de acción de Santiago, Declaración y plan de acción de Durban, desde la perspectiva de la cultura. d) Analizar las formas actuales de esclavitud y sus repercusiones en la vida de los niños-niñas y de las mujeres en el mundo actual, con especial énfasis en Centroamérica.

A lo largo de los tres días se presentaron cuatro paneles de discusión y análisis con los siguientes temas. 1) esclavitud e historia: los orígenes; 2) influencias y aportes de los afrodescendientes en la región; 3) esclavitud, racismo pobreza y subdesarrollo, y 4) el papel de los organismos multilaterales en la lucha contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia.

El encuentro fue interesante para conocer la importancia que la UNESCO le otorga a la historia de la esclavitud y sus repercusiones actuales no sólo en América, sino en África. También para identificar la problemática actual del racismo en países centroamericanos y la posición de algunos intelectuales en este sentido. Sin embargo, lo más destacado fue la intención de intercambiar puntos de vista entre los académicos, los representantes de organizaciones sociales y los funcionarios estatales en torno al tema.

Finalmente, se presentó un documento titulado *Declaración de Panamá* con recomendaciones para los Estados, los organismos internacionales, los organismos de cooperación e integración regionales, las ONG's, la sociedad civil y los medios de comunicación. Entre otras cosas, esta declaración tiene el propósito de colocar a la cultura y la identidad como herramientas para la superación del racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia (María Elisa Velázquez y Ethel Correa)



Capote, bombas de desagüe dentro de la mina, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

JORNADAS DE SENSIBILIZACIÓN SOBRE LA ESCLAVITUD Y SU IMPACTO EN LA SOCIEDAD ACTUAL EN LA CIUDAD DE PANAMÁ, AGOSTO, 2004

2004 AÑO INTERNACIONAL DE CONMEMORACIÓN DE LA LUCHA CONTRA LA ESCLAVITUD Y DE SU ABOLICIÓN, UNESCO

La UNESCO decretó el año 2004 para conmemorar la lucha contra la esclavitud y su abolición, celebrando además el bicentenario de la Revolución haitiana como la primera república negra. Durante este año se han realizado distintas actividades encaminadas a dar a conocer a los estados miembros de la UNESCO los horrores de la trata negrera y de la esclavitud, así como las características de las luchas que se han llevado a cabo para su abolición. También ha sido propósito de esta conmemoración movilizar a la comunidad internacional, al mundo universitario y a la sociedad civil para que

Colombia, Quince Duncan de Costa Rica y Luz María Martínez Montiel de México.

A este foro acudieron la doctora María Elisa Velázquez y la antropóloga Ethel Correa, investigadoras de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH y responsables del Seminario Permanente: *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, para conocer el debate actual de la discusión sobre este tema, las observaciones y recomendaciones de organismos internacionales referentes al racismo y la discriminación racial de los afrodescendientes, y la relación con organizaciones centroamericanas e internacionales para futuros proyectos.

Los principales propósitos de estas jornadas fueron: a) promover el intercambio de conocimiento y la reflexión sobre la historia de la trata de esclavos, la esclavitud y su impacto actual en la región centroamericana entre expertos, líderes sociales y representantes políticos y gubernamentales

IX JORNADA ACADÉMICA DEL SEMINARIO PERMANENTE DE ICONOGRAFÍA: ICONOGRAFÍA DE LA FLORA

Del 1 al 3 de septiembre de este año se llevó a cabo en el Auditorio Fray Andrés de San Miguel, del Museo de El Carmen, la *IX Jornada Académica de Iconografía*, en esta ocasión sobre la Iconografía de la Flora.

Estuvieron presentes en la ceremonia de inauguración la maestra Gloria Artís Mercadet, coordinadora Nacional de Antropología; el historiador Carlos Córdoba Chávez, director del Museo de El Carmen; la maestra María Elena Morales Anduaga, directora de Etnología y Antropología Social, y la doctora Beatriz Barba Ahuatzin, coordinadora del Seminario Permanente de Iconografía y de la Jornada Académica.

A lo largo de los 3 días, 21 investigadores expusieron los resultados de sus investigaciones en un marco de intercambio académico caracterizado por la interdisciplinariedad.

Felicitemos cordialmente a la doctora Beatriz Barba por su gran entusiasmo y esfuerzo por difundir y promover los trabajos de nuestros colegas (María Elena Morales)

PRESENTACIÓN DEL VIDEO «VOLAR COMO PÁJAROS» LAS FIESTAS DEL TAMBOR Y DEL ELOTE ENTRE LOS HUICHOLAS

El jueves 19 de agosto tuvimos el gusto de asistir a la presentación de este video *Volar como Pájaros. Las Fiestas del Tambor y del Elote entre los Huicholes*, resultado del proyecto «La educación factor fundamental en los procesos de cambio entre los huicholes» de la maestra Marina Anguiano Fernández, investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social y realizado por el antropólogo Octavio Hernández Espejo.

La exhibición de este documental se efectuó en el Auditorio Fray Bernardino de Sahagún del Museo Nacional de Antropología, con la asistencia de un numeroso público. Los comentarios estuvieron a cargo del doctor Manuel Gándara y de la maestra María Elena Morales Anduaga. La maestra Silvia Ortiz Echaniz moderó la mesa.

Nuestro reconocimiento y felicitación para nuestra compañera Marina Anguiano y para Octavio Hernández. (María Elena Morales)

SIMPOSIO DIÁLOGOS ENTRE HISTORIA SOCIAL E HISTORIA CULTURAL

El lunes 6 de septiembre en el auditorio Román Piña Chán de la Escuela Nacional de Antropología e Historia se realizó la inauguración del Simposio «Diálogos entre Historia Social e Historia Cultural». En el auditorio se oyeron las palabras enviadas por el etnólogo Sergio Raúl Arroyo, director general del INAH, en las cuales manifestaba que la Historiografía es una ciencia inacabada, lo cual evidencia no su imperfección sino su vitalidad, que la mantiene en constante evolución; asimismo, expresa que en la historiografía todo está por hacerse y que específicamente la historiografía como género literario ha buscado sus propias reglas y límites. Además, hizo evidente otras problemáticas de esta área y puso de manifiesto el interés de los historiadores por solucionarlas. Acerca de la importancia de la historia plantea: «Historia de procesos y fenómenos, historia totalizadora, que mira el destino íntegro de los hombres. Pero también está la historia de los sujetos más fácilmente definibles, de los grupos sociales, de género, de identidades étnicas, estudios de caso, microhistorias y biografías que cimientan su importancia precisamente en retratar a los hombres comunes».

La organización del Simposio surge de la inquietud de cambiar la percepción de los campos de estudio histórico que muestran una historiografía facciosa, así, su objetivo es manifestar la necesidad de articular la Historia social y la Historia cultural.

Mediante mesas de discusión y seis conferencias magistrales se tratarán las nuevas visiones y los modelos en torno a la historiografía mexicana, y la obsesión de ésta a mirar las crisis coyunturales como el motor del pasado, además de otros temas.

Durante la inauguración, en el *presidium* estuvieron presentes el Secretario Técnico del INAH, doctor Moisés Rosas; el director de la ENAH, antropólogo Francisco Ortiz Pedraza; el jefe de la Licenciatura en Historia, maestro Gumersindo Vera Hernández; el maestro Alejandro Pinet Plasencia, coordinador académico del Simposio; el maestro José R. Pantoja Reyes, y el doctor François Dosse, profesor invitado del Instituto Universitario de Formación de Maestros de Créteil, Francia, y como maestra de ceremonias fungió la subdirectora de extensión académica de la ENAH, la maestra Yesenia Peña Sánchez. (Difusión Cultural-ENAH)

estudiosa de la zona arqueológica de La Organera Xochipala, y los especialistas del Museo del Templo Mayor, quienes concibieron este trabajo para homenajear al maestro Eduardo Matos Moctezuma, quien ha tenido a su cargo el proyecto del Templo Mayor en la Ciudad de México, desde mediados de la década de los 80 del siglo pasado. Matos considera que el hoy estado de Guerrero era un lugar privilegiado y codiciado por otras culturas, dada su riqueza de recursos naturales, particularmente el arte de la lapidaria, por lo que tuvo una gran importancia en el México prehispánico, desde los albores de la civilización mesoamericana.

Para los guerrerenses esta visión de la importancia ancestral de su territorio es un motivo de orgullo, pues las raíces indígenas en el estado, más que no haberse borrado, siguen intensamente vivas y productivas en manifestaciones culturales. Así, tendremos



SE INAUGURÓ LA EXPOSICIÓN LA CULTURA MEZCALA Y EL TEMPLO MAYOR

En el marco del 191 Aniversario de la instalación del Primer Congreso de Anáhuac, el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes a través del Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Museo Regional de Guerrero y el H. Congreso del Estado de Guerrero presentaron a la comunidad guerrerense esta extraordinaria exposición que reúne, por primera vez, parte de la colección de esculturas, máscaras y diversos objetos pertenecientes a la llamada Cultura Mezcala, provenientes de esta región del Estado, que fueron depositadas como ofrendas en el Templo Mayor de la Ciudad de México-Tenochtitlan, el principal templo mexica.

La presentación de este material arqueológico es posible gracias a la destacada participación, como curadora invitada, de la doctora Rosa María Reyna Robles, arqueóloga de la Dirección de Salvamento Arqueológico del INAH,

oportunidad de ver uno de los desarrollos culturales propios del estado más trascendentes, la cultura Mezcala, cuya actividad duró más de mil años.

Esta muestra se presenta en dos partes: la primera se dedica al entorno, origen y desarrollo de la cultura arqueológica relacionada con las esculturas de estilo Mezcala y con las de estilos transicionales, y la segunda a las ofrendas del Templo Mayor y su significado.

Forman parte de esta magna exposición piezas de los acervos del Museo Nacional de Antropología e Historia, de la Dirección de Salvamento Arqueológico del INAH, de la Ceramoteca de la Zona Arqueológica de Teotihuacán, del Centro INAH-Morelos, del Museo Regional de Guerrero, de coleccionistas privados, así como, en su mayoría del Museo del Templo Mayor de la ciudad de México. El montaje, sumamente especializado, está a cargo de museógrafos de la coordinación Nacional de Museos y Exposiciones, del Museo del Templo Mayor,

del Fuerte de San Diego y del propio Museo Regional de Guerrero.

Asimismo, para lograr este proyecto en Chilpancingo, participan el Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Centro INAH-Guerrero, el Museo Regional, el Museo Histórico de Acapulco Fuerte de San Diego, el H. Congreso del Estado de Guerrero, el Instituto Guerrerense de la Cultura y restaurantes afiliados a la CANIRAC.

La Cultura Mezcala y el Templo Mayor se exhibirá desde el 10 de septiembre hasta el mes de noviembre 2004. (**Difusión Cultural del Museo del Templo Mayor**)

PRESENTAN LA PAGINA WEB DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS PARLAMENTARIOS «EDUARDO NERI»

Como parte de los preparativos para la celebración del 191 aniversario de la instalación del Primer Congreso de Anáhuac, el maestro Crescencio Almazán Tolentino, director del Instituto de Estudios Parlamentarios «Eduardo Neri», dependiente del H. Congreso del Estado de Guerrero, presentó ante los diputados integrantes del Comité Ordinario Legislativo, la Página Web de ese instituto de investigación, a fin de difundir con mayor eficacia las principales actividades que ahí se realizan en la promoción de la cultura parlamentaria.

Al presentar oficialmente la Página Web del Instituto, el director Crescencio Almazán, resaltó la importancia del uso del Internet en el mejoramiento de los procesos legislativos y la cultura parlamentaria del Estado, «...sobre todo si tomamos en cuenta que la estrategia para modernizar al Poder Legislativo incluye, también, la utilización de las herramientas modernas que nos ofrece la tecnología, tales como las computadoras, el Internet y la comunicación a distancia».

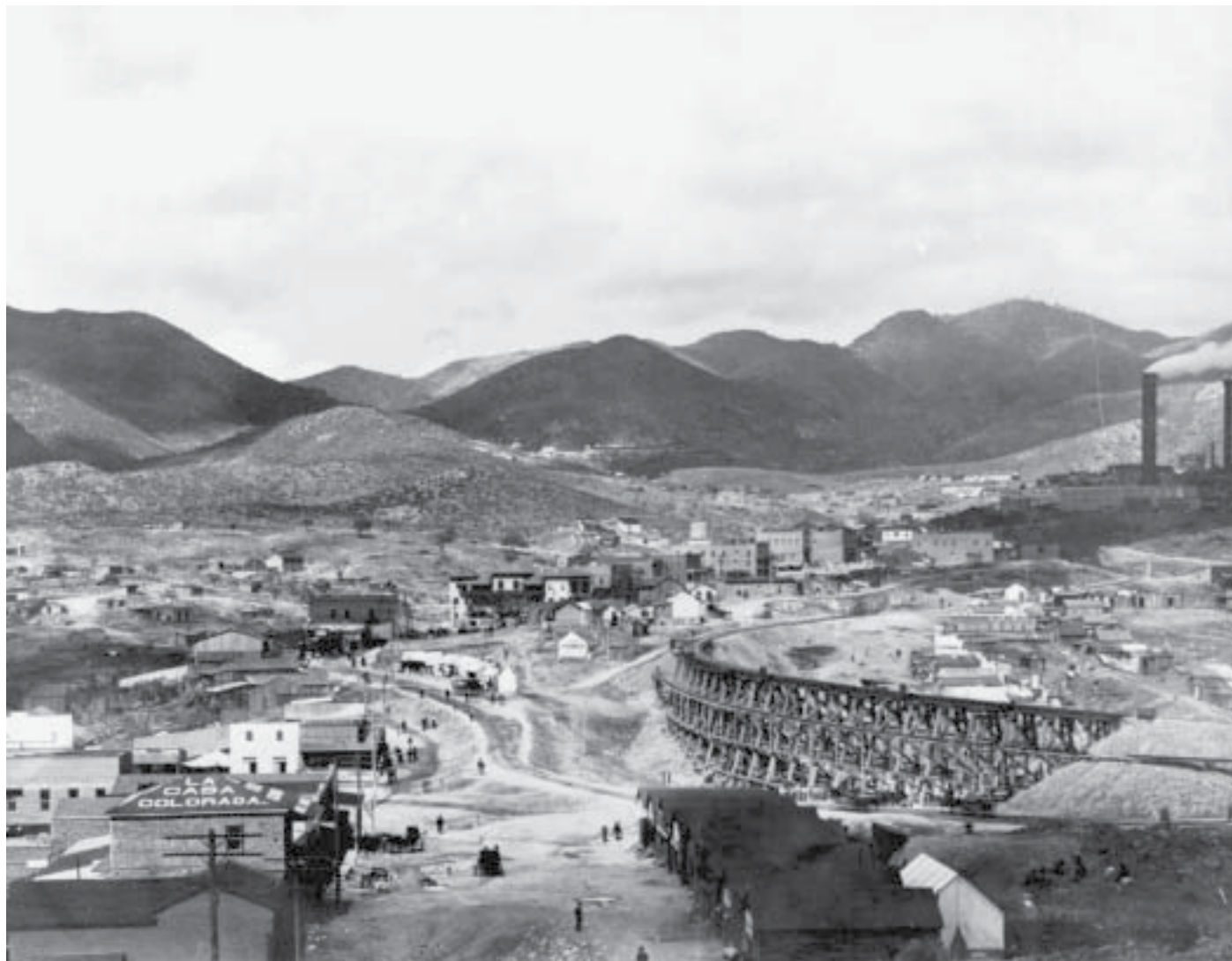
Asimismo, señaló que la construcción de la Página Web era una necesidad que tenía el instituto, toda vez que para dar cumplimiento a los convenios de colaboración que se tienen suscritos con distintas instituciones del Estado y del país, se requería de este avance tecnológico, «...pues constantemente teníamos problemas de comunicación por carecer de un sitio en donde difundir nuestras investigaciones, así como la actividad legislativa de nuestros diputados.»

En otro orden de ideas, el director dio a conocer que la dirección para ingresar a la Página Web será: www.iepen.org y en ella se podrán consultar los datos históricos, la fundamentación legal, los servicios que se prestan a la ciudadanía, así como las publicaciones y actividades que se llevan a cabo para el cumplimiento de los fines del Instituto.

Presidieron dicho evento los diputados Virginia Navarro Ávila, Cuauhtémoc García Amor, Arturo Martínez Pérez y Joaquín Mier Peralta, quienes en sus correspondientes intervenciones hicieron un reconocimiento al trabajo que realiza la Dirección del Instituto de Estudios Parlamentarios, al implementar acciones que contribuyen a la modernización de la actividad legislativa y parlamentaria del H. Congreso del Estado Guerrero.

En esta misma reunión de trabajo se anunció la conformación del Consejo Consultivo, el cual se instalará formalmente durante los próximos días, y estará integrado por los prestigiados académicos Jaime Salazar Adame, Rosa Icela Ojeda Rivera, David Cienfuegos Salgado, Tomás Bustamante Álvarez y Álvaro López Miramontes. El Consejo Consultivo tendrá como función principal emitir opinión respecto de los asuntos que le presente el director del Instituto; sobre las políticas generales de investigación y difusión; de las propuestas de publicaciones, así como de la elaboración del Programa de Trabajo anual.

Esta página ayudará al mejoramiento de los procesos legislativos y la cultura parlamentaria ya que era una necesidad para el cumplimiento de los convenios de colaboración. (**Crescencio Almazán Tolentino**)



Ronquillo e instalación de Compañía, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

Antonio Pompa y Pompa: breve semblanza

(Xalapa Ver. 2004)

A 100 años de su natalicio y a 10 de su fallecimiento *José Antonio Pompa y Padilla*

Antes de entrar en el tema, quiero manifestar nuestro agradecimiento a la SMA por sus participación y empeño para la celebración de este homenaje a don Antonio Pompa y Pompa, mi padre, en el marco de la XXVII Mesa Redonda de la SMA y por la oportunidad que se nos da para compartir con ustedes algunos datos y recuerdos. Hablo a nombre de mis hermanos Salvador, Ignacio de Jesús y en el mío propio. Puede pensarse que referirnos a nuestro padre es tarea sencilla, pero créanme que no. Ser hijos de una persona como don Antonio representa una alta responsabilidad y no sé hasta donde sea válido quitarse el apellido para no denotar parcialidad en las observaciones anécdotas y comentarios.

Don Antonio fue hijo primogénito del abogado y escribano público de Guanajuato, Antonio Pompa y Torres y de María Dolores Andrea Pompa y Zúñiga. Tuvo una hermana, Carmen Pompa y Pompa quien nos dejó en la década de los años 50. Antonio nació el 12 de junio de 1904 en la Ciudad de Santa Fe y Real de Minas de Guanajuato, en la casa marcada con el número 33 de la calle de Cantarranas, ahora Miguel Hidalgo. El ayuntamiento de esa ciudad colocó ahí una placa conmemorativa el 10 de octubre de 1991. Ciudad de recovecos, callejones, desniveles, colorido y banquetas angostas, él la describe como ejemplo de una ciudad cubista.

Recibió educación escolar en el Colegio de Santa María, en el Liceo Campos de Guanajuato, en el Colegio del Estado, en la Escuela de la Congregación del Oratorio. Continuó sus estudios en el Seminario Conciliar de México y en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Su interés era manejar las raíces grecolatinas para leer sin dificultad a los clásicos y aplicar sus conceptos a las teorías «modernas» del pensamiento. Con esto pretendió y logró conocer las bases del pensamiento de los clásicos. Su formación le dejó una fuerte influencia religiosa. Fue observante de los principios que se le inculcaron, nunca fanático.

Cuando la familia Pompa deja su asentamiento de siglos en Guanajuato y llega a la Ciudad de México, se establece cerca de la Basílica de Guadalupe. Para entonces Antonio ya se había casado (1943) con María de Guadalupe Padilla García, nacida en la ciudad de León, Guanajuato, hija menor de una familia numerosa de la que formaban parte el sacerdote Fidencio Padilla; Eugenia y Teresa religiosas de la orden del Sagrado Corazón; Juan Ignacio que fue integrante importante de la Unión Nacional Sinarquista; María del Refugio y María que atendían al padre Fidencio; Jesús y Domingo Padilla.

En 1937 Antonio escribe una noticia histórica acerca de nuestra Señora de Guanajuato y al año siguiente, 1938, aparece una obra que fue y sigue siendo importante y muy solicitada, me refiero al *Álbum del IV Centenario Guadalupano*, editado por la Insigne y Nacional Basílica de Santa María de Guadalupe e impreso en los

talleres de la editorial Cultura. Este álbum fue reeditado con el nombre de *El Gran Acontecimiento Guadalupano* en 1967. Siempre estubo muy cerca del ámbito Guadalupano participando en la creación de la Biblioteca Lorenzo Boturini en la Basílica y tuvo relación con las publicaciones Eco Guadalupano y La Voz Guadalupana. La fuerte influencia que el tema Guadalupano ejerció sobre él le permitió a Manuel Arellano decirle «... te dejaste conducir hacia la propia historia por el camino de la Fe Guadalupana ...». Tengo en la memoria los recuerdos de continuas visitas a la Basílica de Guadalupe y sus pláticas con una persona que tenía una tienda de artículos religiosos en el área de comercios al oriente de la construcción principal, su apellido era Marcué. Con él comentaba sobre la controversia relativa a la originalidad de la Imagen plasmada en el ayate del ahora San Juan Diego. Sobre este punto vale comentar que llevó al cabo los estudios de carácter histórico sobre Juan Diego, como parte del proceso para conseguir la beatificación. Este hecho queda confirmado por la carta que le envía Ernesto Cardenal Corripio Ahumada en mayo de 1990, en donde le agradece su participación.

Asistió como externo al Seminario Conciliar de México, en donde entre otros, cubrió los cursos de Latín, Griego y Filosofía. Ahí hizo amistad con compañeros que después fueron personas importantes en la actividad católico - religiosa de México, como el Cardenal Miranda, el Obispo Méndez Arceo de Cuernavaca, José Bravo Hugarte quien fue Obispo de Huejutla, Hidalgo, e instituyó en la región el saludo «Viva Cristo Rey ... y Santa María de Guadalupe», además de muchos otros.

El conocimiento del latín le fue útil no sólo para la lectura directa de los clásicos sino también para abrirse las puertas para la consulta y microfilmación de archivos religiosos. Recuerdo que en más de una ocasión, cuando salía a microfilmar archivos parroquiales ó civiles con José Miranda o Wigberto Jiménez Moreno, llevando siempre a David Chanfreau Mateos y luego a Oscar Arzate Huet como operadores del equipo, el párroco del lugar no siempre estaba en la mejor disposición para permitir el acceso a los libros parroquiales, pero después de un intercambio de frases en latín se conseguía permiso para microfilmar, lugar en la mesa y chocolatito con bizcocho.

Las relaciones de amistad que cultivó con personajes de la política y el clero le facilitaron el camino para adquirir bibliotecas particulares y así incrementar el acervo de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia y su Archivo Histórico (en donde Oscar Zambrano Domínguez «pagaba los platos rotos»). Algunas de estas bibliotecas fueron las de Alfonso Caso, Luis González Obregón, Pablo González Casanova, etcétera. Formó el Centro de microfilm, contribuyó a la formación de la Hemeroteca Mexicana del siglo XIX que concentró en el ex convento de La Merced, a la fundación del departamento de manuscritos y libros

de la Biblioteca Lorenzo Boturini de la Basílica de Guadalupe, así como a la creación del Departamento de Investigaciones Históricas del INAH con sus fondos bibliográficos y el de la UNAM cuando Alfonso Caso fue rector.

Fue incansable viajero, recorrió todo el país y nos decía que la geografía se aprende con los pies. Prefirió los viajes terrestres y no siempre por el camino más corto. Recuerdo un día en que todo estaba listo, era un viaje a Monterrey, salimos de México en aquel Plymouth verde modelo 1953, desvencijado y con el toldo parchado, el señor Millán (chofer muy cuidadoso) tomó por la carretera a Pachuca y de pronto recibió la instrucción de dirigirse a Teotihuacán (visita obligada a la familia Taboada), claro que pasando por Acolman y en cada lugar había escala obligatoria para saludar y tener una plática con alguien. Para mi era desesperante, pero él disfrutaba los recorridos y los aprovechaba para mantenerse en contacto con amistades que le daban noticias de bibliotecas que se vendían, archivos que encontraban, documentos que localizaban, etcétera; de Teotihuacán a Otumba en donde tuvo una larga plática con el párroco, luego a Querétaro (había que visitar al licenciado Septián y al señor Loarca) ya en Querétaro, Guadalajara no estaba lejos pasando por Morelia, Zamora y Jacona (en el seminario algo había que tratar con el sacerdote y doctor en Historia Francisco Miranda). En La Perla de Occidente la visita no era breve, debía encontrarse con José Razo Zaragoza (entonces cronista de la ciudad), Ernesto Ramos Meza, Cornejo Franco, visitar la librería Font, a José G. Zuno, y conversar con alumnos como José María Muriá y el licenciado Sánchez Islas amén de muchos otros. Les gustaba reunirse en «La Copa de Leche» o en «El Vesubio» (donde según Antonio la nieve de limón era excelente). De ahí pues vámonos a San Luis Potosí donde el queso de tuna y la charla con el padre Rafael Montejano y Aguiñaga en «La Lonja» y el intercambio de impresiones con Ruth Arbide eran un compromiso; casi una semana después estábamos en Monterrey. Ahí principió a hacer las llamadas y visitas a personas como Agustín Basave, Alberto García Gómez, Carlos Ignacio Guajardo, Israel Cavazos y muchos más que estaban en el medio de los libros, bibliotecas y archivos. Después de dos días en el lugar, el regreso a la capital fue más rápido: sólo una escala en Guanajuato visitando a Manuel Leal, a los hermanos Herrera (Guadalupe, el del Gallo Pitagórico y Pablo el historiador, siempre con las amables atenciones de «Pachita»), Rodríguez Frausto, Eugenio Trueba, Agustín Lanuza, Enrique Ruelas, el doctor Shefler y muchos más que se juntaban a la «chorcha» empezando por la tarde en el «Café de Valadez» (ahora remodelado) con una nieve de fresa y terminando ya en la madrugada en el «Café de Carmelo» (ya no existe), después de haber hecho la disección de las obras de Sócrates, comentado sobre los murales de su amigo Diego Rivera, discutiendo sobre el documento más recientemente encontrado sobre la guerra por Texas y tras conseguir prestados tres libros raros para microfilm.

Como ese viaje hubo muchos. Siempre llamó mi atención que independientemente del tamaño de la población a donde llegábamos, conocía a alguien y tenían tema de conversación afín, tenía la facilidad de recordar por qué calles transitar y dar vuelta para llegar al sitio exacto.

Viajar fue una de sus actividades más intensas, de ahí el Espejo de provincia. Creo que cada salida llevaba objetivos comunes, como rastrear información sobre archivos y bibliotecas (públicas, religiosas y particulares), conseguir información sobre sus temas de investigación (el Proceso Inquisitorial de Miguel Hidalgo, la época de la Reforma, Salvador Alvarado) y mantener un nexo constante a nivel nacional con quienes tenía intereses afines. Esta buena relación con muchos de los personajes del

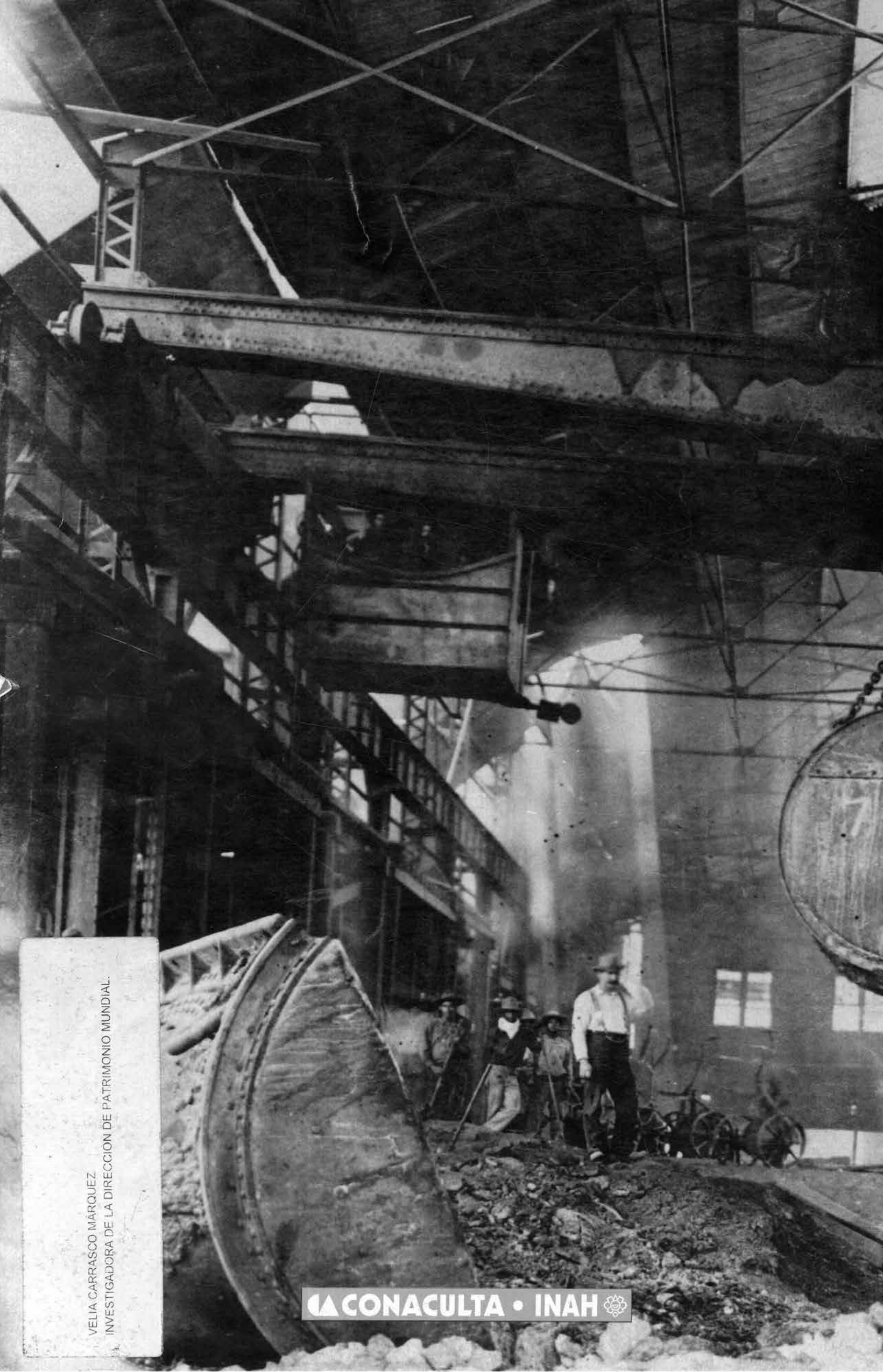
medio cultural y político en los estados de la República, fue semilla para que la idea de los Institutos Regionales del INAH se llevara al cabo. Participó en la creación de los de Jalisco, Veracruz y Puebla. Del que más cerca estuvo fue del de Jalisco ya que una vez por semana se trasladaba a Guadalajara (en muchas ocasiones tuve la oportunidad de acompañarle) con motivo de su labor docente en la facultad de Filosofía de la Universidad y «aprovechando el viaje» trataba lo relativo al Instituto Jalisciense de Antropología e Historia.

Supo ganarse y cultivar la amistad de muchas personas con quienes pasaba horas enteras en amena conversación, en su oficina de la Dirección de la Biblioteca Nacional de Antropología. Siempre recibía las visitas de sus amigos o colegas como Jorge Denegre Vaught, Ricardo Ferré D'amaré, Jorge Gurría Lacroix, Zita Basich, el licenciado Aragón, Teresa Martínez Peñaloza, Manuel Arellano Zavaleta, Armando Quijada Hernández, Martín Luis Guzmán, José Corona Nuñez y tantos otros. Siempre supo tener un amigo con quien platicar. El doctor Ernesto de la Torre y Villar se refiere a Antonio como un conversador y escritor ágil, atrevido y atractivo.

Su actividad académica le llevó a participar de manera muy activa y comprometida en varias agrupaciones. Fue secretario Perpetuo de la Academia Nacional de Ciencias, presidente del Congreso Mexicano de Historia (donde involucró a muchos estudiosos y fundó la «tradicción» de los «periodiquitos», Samuel Villela posee un facsimilar del congreso de Iguala de 1949), en la SMA fue designado Secretario Vitalicio de la Mesa Redonda; aquí cabe mencionar que la Sociedad Mexicana de Antropología es una de las tres instituciones creadas por el doctor Alfonso Caso con un concepto y visión triádica o trinitaria, supongo que saben a qué me refiero porque estamos involucrados en ello, me refiero a la integración coordinada del INAH–INI–SMA. Bien, pues en la SMA Antonio hizo su tarea como en las mesas de Cholula, Xalapa, Guanajuato, Tegucigalpa, Saltillo, San Cristóbal, etcétera. Siempre su amigo gobernador como Manuel M. Moreno u Oscar Flores Tapia, el rector o empresario, terminaba colaborando incondicionalmente con la Mesa y la edición de la memoria correspondiente. (Hace 31 años aquí en Xalapa tal vez Jaime Litvak recuerde las vicisitudes relacionadas con la XIII Mesa y el golpe de estado en Chile. En el evento inaugural la Sinfónica de Xalapa interpretó el huapango de Moncayo y Pompa y circunstancia de Elgar).

Faltarían muchas cosas que recordar como consejero del Claustro de Sor Juana, con ASEC Sor Juana, ahora Centro de Estudios Humanísticos, sus premios y reconocimientos en México y el extranjero, su «visita» a las Islas Marias en la época del presidente Calles o lo relativo a su actividad periodística y sus pseudónimos (Sansón barriga, Martín Tremendo, Fausto Vidrio, Procopio Magueyales con su «Soliloquio del toro viejo» grabado por Vicente Fernández o el «famoso» Próspero Miró de Sismógrafo en «México en la cultura» de Novedades) pero no quiero abusar del tiempo. Aunque Antonio aseguraba que éste no existe, terminaré haciendo mención de una frase a la que él hizo referencia al finalizar el homenaje que la Ciudad de Guanajuato le rindió en octubre de 1991, Antonio Pompa terminó su participación en dicho homenaje diciendo: ...Recuerdo aquellas palabras que mandó esculpir Benito Jerónimo de Feijó, renovador de las ideas en España en el siglo XVIII, en su lápida mortuoria. El mandó grabar esta frase que se presta a la meditación... «Aquí yace un estudiante de mediana pluma y labia que trabajó por ser sabio y murió al fin ignorante». Esta misma frase y la fecha de su fallecimiento (19 de febrero de 1994) están grabadas en la lápida de Antonio, en el panteón francés de San Joaquín de la Ciudad de México.





VELIA CARRASCO MÁRQUEZ
INVESTIGADORA DE LA DIRECCIÓN DE PATRIMONIO MUNDIAL.