

Diaria

DE CAMPO

BOLETÍN INTERNO DE LOS INVESTIGADORES
DEL ÁREA DE ANTROPOLOGÍA

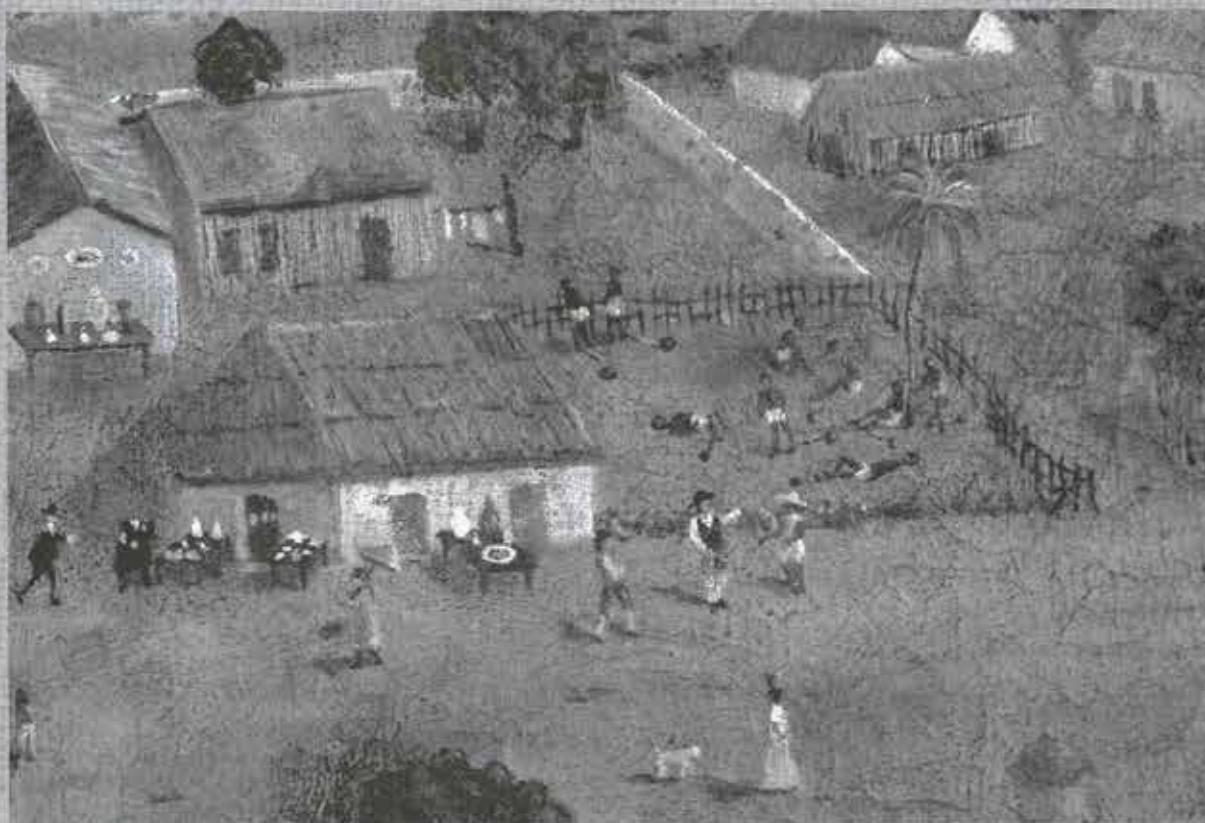
Incluye
Cuaderno

No. 74 • MARZO • 2005

En imágenes

Yürahta: ritual y peregrinación de una comunidad huichol

El Instituto Nacional de Antropología e Historia
a través de la
Coordinación Nacional de Antropología,
el Seminario permanente
Poblaciones y culturas de origen africano en México
de la Dirección de Etnología y Antropología Social, el
Museo Histórico de Acapulco Fuerte de San Diego y la
Universidad Americana de Acapulco
invita a las
Jornadas culturales



**Negros,
Mulatos y Morenos
de Guerrero y sus costas**
afrodescendientes y diversidad cultural

del 26 al 29 de abril de 2005
Museo del Fuerte de San Diego, Acapulco, Gro.

Mayores Informes:

Dra. María Elisa Velásquez / Mtra. Elnel Correa
Dirección de Etnología y Antropología Social-INEH
Av. Revolución No. 5 y 6, San Ángel, México, DF
Tels. 5658-5065 y 5616-2028
Correo electrónico: dir_etro.as.centro@inah.gob.mx, elnelcorrea@yahoo.com

Conferencias, música, danza,
exposición fotográfica y muestra gastronómica

CONACULTA • INAH

Museo Histórico de Acapulco
Fuerte de San Diego

Instituto
Guerrerense
de la Cultura

UNIVERSIDAD
AMERICANA
DE ACAPULCO



SEPT
Guerrero Auténtico, S.A. de C.V.



Portada: Crepúsculo en Wikikuta. © Eugeni Porras.

Custodio, patriarca y mrasakame. Yirakha, 2004. © Eugeni Porras.

diario de
campo

COLECCION
DIARIO DE CAMPO

COORDINACION NACIONAL DE ANTROPOLOGIA
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA

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 Artis Mercadet
COORDINADORA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA

Consejo Editorial

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

Diario de Campo

Gloria Artis
DIRECCIÓN

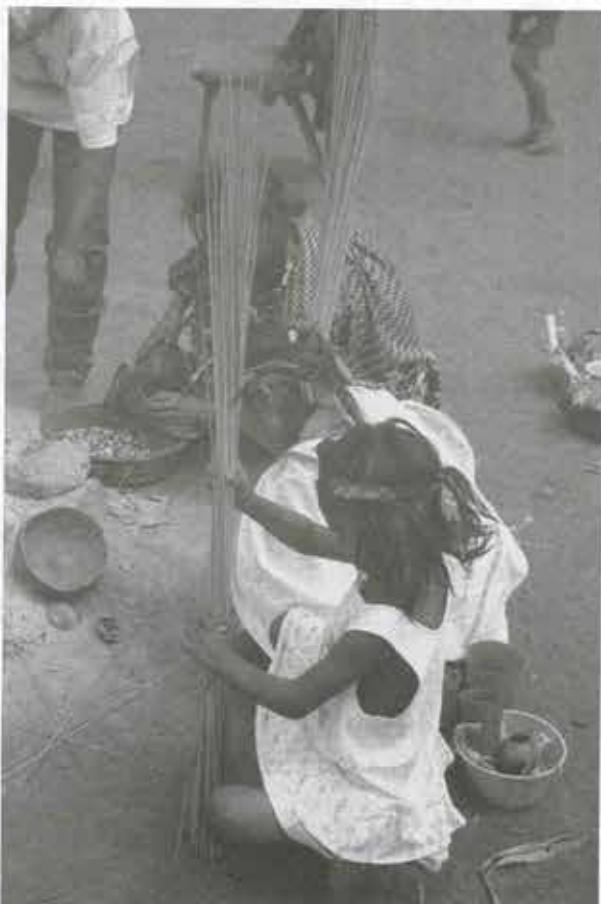
Roberto Mejía
SUBDIRECCIÓN EDITORIAL

Vicente Camacho
RESPONSABLE DE EDICIÓN

Lizbeth Rosel
ACOPIO INFORMATIVO

María Gayart
CORRECCIÓN DE ESTILO

Daniel Hurtado
DISEÑO Y FORMACIÓN



El esquite está servido. Yörahka, 2004. © Eugeni Porras.

Cierre de la edición

La fecha límite para la recepción de colaboraciones que se publicarán en Diario de Campo número 75 será el 16 de marzo. La información recibida después de esta fecha se incluirá (si todavía está vigente) en el siguiente número.

Para cualquier asunto relacionado con esta publicación, dirigirse a: Puebla 95, Col. Roma, 06700, México D.F. • Teléfonos: 5511-1112, 5207-4787 exts. 14 y 25. Fax: 5208-3368 / e-mail: gartis@conacyt.mx • e-mail: rmejia@conacyt.mx
Consulte esta publicación por Internet en la siguiente dirección: <http://inah.conacyt.mx>

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

CONTENIDO

En Imágenes	4
Actividades Académicas	8
Diplomados, Cursos, Posgrados y Seminarios	12
Exposiciones	16
Servicios Educativos	17
Premios y Otras Convocatorias	17
Antropología en Internet	23
Proyectos del INAH	24
Reflexiones	72
Novedades Editoriales	84
Revistas Académicas	88
Reseñas	91
Noticias	95



Yürahta: ritual y peregrinación de una comunidad huichol

Eugeni Porras Carrillo*

Agradecimientos

La realización de este trabajo no hubiera sido posible sin la colaboración de mucha gente a la que agradezco su apoyo de muy diversas formas. Aún consciente de olvidarme a algunos quiero mencionar antes que nada a los miembros de la comunidad huichol de *Yürahta*, por haberme aceptado. Esta colección de fotos está dedicada a ellos, a sus hombres, mujeres y niños, como un medio de divulgar el mantenimiento de sus costumbres y tradiciones contra viento y marea, así como una forma de llamar la atención a las instituciones indigenistas correspondientes.

Gracias a los *teokaris* que compartieron conmigo esas indescriptibles jornadas de peregrino: Modesto, Mariano, Audencio, Amado, Anselmo, Polo, José, Socorro, Héctor, Georges. Muy especialmente a Custodio, *marakame* y *kawiteru* (miembro del consejo de ancianos), noble guía y maestro, tan sabio y fuerte como humilde y sencillo.

Gracias mil a Ivonne, Norma, Jairo y Oscar por el cuidado trabajo técnico puesto amorosamente en la selección, asesoría, adecuación y montaje de las fotografías.

Agradecimientos finalmente, al Centro INAH-Nayarit, institución de la que formo parte y en la que puedo expresar, libre y creativamente, mi trabajo como investigador, divulgador y defensor del patrimonio cultural del México indígena. Estas imágenes son un producto del proyecto sobre expresiones actuales del chamanismo que desarrollo en dicho centro.

Presentación

En este trabajo incluyo una serie de fotografías tomadas en marzo de 2004, en el transcurso de mi quinta peregrinación a Wirikuta acompañando a un grupo de huicholes en la búsqueda-cacería del peyote. Las acompaño con un sencillo texto complementario que tiene la función de sugerir

e incentivar la imaginación, de testimoniar más que de informar sistemáticamente sobre tan trascendental y sagrado evento. Sobre esto último, existen numerosos estudios y libros resultado de rigurosas investigaciones que, en forma general o específica, tratan de analizar los diversos significados de la peregrinación desde el punto de vista social, religioso, antropológico, etcétera. Remito a quien quiera profundizar más desde el punto de vista académico a la bibliografía que incluyo al final de mi ensayo.

Fundamentalmente, la peregrinación transforma a los peyoteros en la lluvia necesaria para que meses después las tierras sembradas puedan ser nutridas y protegidas, para que den buenos frutos. Por otro lado, son también los portadores del peyote del desierto a la sierra y, con ello, realizan o actualizan las hazañas del tiempo original, de esta forma contribuyen a darle continuidad a la identidad más profunda del grupo. La danza final del peyote, *hícuri neixa*, simboliza de alguna manera el movimiento serpentino de la lluvia que se dirige a los cinco puntos cardinales y con sus pasos metonímicamente se la invita para que alimente a la tierra.

De modo que el objetivo del texto y las fotos es fundamentalmente motivar la reflexión sobre el fenómeno de las peregrinaciones y testimoniar de alguna forma una parte de la vida de una comunidad huichol, de su relación estrecha y ritual con la tierra, el fuego, la lluvia y demás elementos de la naturaleza. Imágenes y textos como ventanas por las que también vernos interiormente en nuestras acciones rituales y valorar nuestro papel como antropólogos acompañantes.

Yürahta

Yürahta es el nombre de una pequeña comunidad huichol constituida a partir del año 2002 en el ejido de La

* El Maestro Eugeni Porras Carrillo es investigador del Centro INAH-Nayarit eugenipc@todito.com



Yürahka, vista general. © Eugeni Porras.

Labor, Municipio de Santa María del Oro, Nayarit. Procedentes de comunidades tradicionales de la Sierra del Nayar, sus habitantes han realizado un largo proceso de migración (que, en cierta forma, podría calificarse como de exilio o autoexilio), semejante al de otras comunidades indias de creciente creación afectadas por continuos conflictos agrarios locales y ocasionales rivalidades entre familias. En el lugar citado adquirieron entre todos las dos hectáreas de superficie pedregosa y pelona que hoy constituyen su hogar, compartido con algunos animales domésticos.

Compuesta por menos de 20 personas, unidas todas ellas por lazos de parentesco formando una extensa familia, con muchos niños, viven en condiciones sumamente precarias, carecen de servicios como luz, agua potable, escuela o centro de salud y sus viviendas son sencillas construcciones con techos de láminas acartonadas y alguna que otra placa solar inservible. En un terreno rocoso, rodeados de ajenas plantaciones de caña y de maguey para tequila, sus habitantes siembran muy poco del maíz que requieren en tierras vecinas prestadas por el ejido o por algún particular. Empleos temporales de los hombres en la ciudad, la costa e incluso Estados Unidos, y la producción artesanal, de las mujeres principalmente, completan en forma siempre insuficiente sus necesidades económicas.

Sin embargo, agrupados alrededor de Custodio, marakame, patriarca y guía de la comunidad, no olvidan la costumbre heredada de sus antepasados, desde los tiempos en que vivían en la sierra del Nayar. Estricta y fielmente, reproducen los rituales y fiestas que conforman sus

ciclos ceremoniales mediante los cuales se relacionan con las fuerzas y elementos de la naturaleza a los que piden y agradecen, por los que ríen y lloran, en complejas acciones de intercambio simbólico. Con ello, además, fortalecen los vínculos entre los miembros de la comunidad y participan en la regulación de los procesos de salud-enfermedad a los que todo grupo humano se halla expuesto.

La peregrinación a Wirikuta

Para todos los *wixaritari* -nombre que los huicholes se dan a sí mismos- la peregrinación a *Wirikuta*, al desierto de San Luis Potosí, lugar de donde proceden sus ancestros y en donde viven muchas de sus ambiguas divinidades, constituye uno de los eventos sagrados más importantes en sus vidas, un rito de iniciación o rito de paso a repetir al menos en cinco ocasiones en el transcurso de la vida de cada individuo. Ataviados ya sea con sus trajes bordados o con indumentaria mestiza, pero siempre con sus sombreros emplumados, de aguilillas o halcones, en un largo y difícil recorrido de varios días de ayunos y abstinencias (entre ellas de sal), depositan ofrendas en ciertos lugares sagrados y recolectan (*cazan*) el *hikuli* o peyote que puedan encontrar. A través del consumo del peyote, en el desierto y posteriormente en la comunidad, el cactus enseña y revela, entre muchas imágenes, la naturaleza de las cosas, la historia y el futuro, manifestándose también como el dador de la luz y la existencia.

En este proceso los peregrinos se unen entre sí como *teokaris* o nietos, y el fuego como abuelo que, en el tiempo mítico, fue el primer ser que realizó la peregrinación.

En el transcurso de este recorrido iniciático adquieren un nombre nuevo y designan a todo cuanto los rodea con conceptos distintos a los usuales. Así el agua puede llamarse chocolate, el desierto Alemania, los cigarros plumas y las vacas elefantes. Todo de acuerdo con la imaginación de los viajeros y con sus siempre divertidas ocurrencias que equilibran la seriedad de otros momentos y muestran su particular forma de entender acontecimientos cotidianos e integrarlos en su cosmovisión.

Tatei mainieri

Los peyoteros son guiados por una ardilla gris disecada y envuelta en cintas multicolores. Este fue uno de los animales que defendió al sol, en el día de su nacimiento, frente a otros animales enemigos así como quien le ayudó a ocultarse por el oriente en esa importante jornada que los mitos registran y los cantos nocturnos repiten una y otra vez en la voz del *marakame* (Lumholtz 1986:262).

El primer lugar en donde los peyoteros dejan sus ofrendas, antes de introducirse en el desierto, es en un manantial, sucio y descuidado pero no por ello menos importante, que llaman *Tatei Matinieri* y se encuentra en la rancharía de Yoliatl (San Luis Potosí). Es en este lugar en donde se produce la limpieza de los peregrinos con la confesión de aquellos deslices sexuales, infidelidades matrimoniales, que hayan podido cometer desde la última vez que fueron al desierto. La jocosidad de la ceremonia colectiva, como en tantos otros rituales, no resta la extraordinaria importancia que tiene pues de la veracidad de lo expuesto depende el que se encuentre o no el peyote, el que uno se accidente o no y el que se vean o no señales, visiones o soluciones en su ingestión.

Tras velar y danzar junto al abuelo fuego, *tatewari*, acompañados de la música del violín (*raveri*) y la guitarra (*canari*), dejan en el agua sagrada sencillas y numerosas ofrendas como chocolate, piloncillo, velas, flechas y jícaras para pedir por el bien de todos y por el éxito del viaje. También beben del antes cristalino líquido con el que uno a uno son fríamente bañados. A su vez, llenan recipientes y botellas. Magia compleja y metonímica, con ello se convierten, además, en portadores de la lluvia o en la misma lluvia con que alimentar las siembras de los próximos meses.

De cacería

Se dice que el peyote nació de las pisadas dejadas por el venado en su antiguo caminar por el desierto. Por eso hay que cazarlo, en forma simbólica, y para ello se llevan los arcos y las flechas que son disparadas como señal de inicio de la búsqueda que se lleva a cabo lenta y silenciosamente entre plantas de espinas peligrosas. Una vez hallado el primer *híkuli* -a menudo varios de ellos formando una familia- se le reza y se le depositan ofrendas para luego ser compartido entre todos y seguir la cacería hasta llenar morrales y costales si es posible.

Después de esa ofrenda colectiva, cada quien se enfrenta en solitario a la cacería y trata de llenar los morrales y costales con las *rositas* que la suerte le vaya entregando, y la intuición y buena visión le permitan.

Pinturas faciales

También del desierto se trae la raíz de un arbusto de hojas espinosas que los huicholes llaman *uxá*. Con machetes y picos es extraída en un complicado y delicado trabajo al que todos se abocan en mitad de la peregrinación. Frotada sobre una piedra con un poco de agua, desprende una tintura de color amarillo intenso con la que los peregrinos dibujan en sus mejillas motivos varios. Ello sucede después de que el peyote fue hallado y se le agradeció al patrón su obsequio, también como una señal de que el peregrino no es más que una pintura de los dioses.

Auxiliados de un espejo (símbolo del *nierika* por el que los dioses muestran su faz) y por medio de una pajita, los peyoteros pintan en sus rostros soles, venados, lluvia, relámpagos, simples manchas o puntos...al gusto de cada quien:

El concepto de nierika como rostro manifiesta el interés de ir más allá de las apariencias y de conocer la esencia de las cosas, aquello que cada ser tiene en su naturaleza y que debe reflejarse en su rostro, a través de sus ojos (Fresán 2002: 115)

La pintura desaparece luego con agua y sirve para identificar a quienes fueron al desierto y se convirtieron en seres divinos, muy delicados, incluso con otro nombre que refleja algún aspecto de la misteriosa planta.

Haramara

Después de regresar del desierto a su comunidad con la carga de peyotes y de agua para lluvia, los huicholes deben ir a varios lugares de los muchos que componen su geografía sagrada: montañas, cuevas, manantiales, lagunas, barrancas... lugares donde vivieron los dioses y en donde los antepasados realizaron las hazañas más importantes por las que se les recuerda. A cuantos más lugares vayan a ofrecer el *híkuli* o peyote, mucha más prosperidad y protección obtendrán para su gente y sus cosechas.

Uno de los cinco puntos principales que la tradición marca es *Haramara*, nuestra madre el mar. De ahí surgieron los primeros seres. La vida, en suma, llegó del mar en forma de serpientes ocultas entre olas. Primero se dejan ofrendas en una cueva, cercana a la playa, dedicada a *Kauyumari*, el héroe que en forma de venado enseñó a los huicholes los principios más importantes de su cultura, la agricultura y normas de conducta. Luego, frente a la piedra blanca, al otro lado de uno de los esteros de San Blas (en el estado de Nayarit), a la que en ocasiones se acercan con una barca, los peregrinos depositan de nuevo velas prendidas, flechas y jícaras que el vaivén espumoso del mar se lleva agradecido.

Ahí, entre las nubes de jejenes que no dejan de molestar, los que quieren realizan una silenciosa velación que dura toda la noche, frente al mar, ante la denominada piedra blanca y se comprometen a realizar por varios años ese acto con el fin de aprehender qué les depara el futuro para ellos y para su familiares quienes, a su vez, velan en la comunidad mientras aguardan su regreso.

Alimentando la tierra

Para que nuestra madre tierra, *Tatei Yurianaka*, pueda gestar los frutos que comemos, el maíz, el frijol, la ca-



Hugando en la infancia. Yürahta, 2004. © Eugeni Porrás.

labaza, el chile... debe antes ser alimentada con el agua conseguida en *Tatei Matinieri*, con tamalitos, chocolate, galletas, *híkuli* y *tejuino*, la bebida fermentada a base de maíz que cocieron las mujeres que permanecieron esperando en la comunidad.

Machete en mano, todos los peyoteros se dirigen al coamil, en donde se levantará la milpa, para limpiar el terreno de piedras y matas, para rezarle y rogarle que las plantas crezcan bien y la cosecha sea adecuada.

Hículi Neirra

Con la fiesta del peyote o *híkuli neixa*, concluye el ciclo de la peregrinación a *Wirikuta* y los peyoteros dejan de ser *teokaris*, abuelos, compañeros. Danzando sin cesar a los cinco rumbos, agarrados a los cuernos del venado que en su día se cazó, continuamente se bebe peyote molido con agua, el éxtasis se alcanza y una realidad oculta desvela sus secretos. La ardilla que los guió y la cuerda mediante la cual estaban firmemente unidos y comprometidos es arrojada al fuego tras numerosos rituales (entre ellos el sacrificio de un toro cuya sangre se ofrece como agradecimiento), que instauran de nuevo el tiempo profano y hacen que cada quien recupere su personalidad y regrese del tiempo mítico al tiempo profano.

Fiesta del esquite

Y para finalizar, con la fiesta del esquite se tuestan en un gran comal los granos de maíz compañeros de los que pronto se sembrarán para que la tierra, ahora bendecida por el agua del desierto y el peyote, haga crecer las amadas

plantas y brotar los deseados elotes que alimentaran a la comunidad de Yürahta.

Bibliografía mínima sobre la peregrinación a Wirikuta de los huicholes

- BENÍTEZ, Fernando, *Los indios de México v. II*, Ediciones Era, México 1984, cuarta edición.
- BLANCO, Víctor, *Wirikuta. La tierra sagrada de los huicholes*, Daimon, México, 1992.
- *El venado azul*, Editorial Diana, México, 1991.
- FRESÁN JIMÉNEZ, Margarita, *Nierika. Una ventana al mundo de los antepasados*, CONACULTA, México, 2002.
- GUTIÉRREZ, Arturo, *La peregrinación a Wirikuta*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara, México, 2002.
- KINDL, Olivia, *La jicara Huichol*, INAH/Universidad de Guadalajara, México, 2003.
- LUMHOLTZ, Carl, *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1986.
- MYERHOFF, Barbara, *Peyote Hunt, The Sacred Journey of the Huichol Indians*, Cornell University Press, Ithaca, 1974.
- NEURATH, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande*, INAH/Universidad de Guadalajara, México, 2002.
- PORRAS, Eugeni, "Costumbre y comunicación: notas sobre ritualidad huichol en torno al peyote", en JAUREGUI, Jesús, OLAVARRIA, Eugenia y FRANCO, Víctor, *Cultura y comunicación. Edmund Leach in memoriam*, UAM/CIESAS, México, 1996, pp. 195-203.
- SCHAEFFER, Stacy y FURST, Peter T. (comp.), *People of the peyote*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1996.

ACTIVIDADES ACADÉMICAS

International Council of Archaeozoology (ICAZ2006) y el Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía, emiten la primera circular para las sesiones del

SIMPOSIO / CONFERENCIA SOBRE ARQUEOZOLOGÍA

Del 23 al 28 de agosto 2006

Los principales objetivos de la conferencia son:

1 Promover la Arqueozoología en el Tercer Mundo. 2 Abrir Oportunidades de Comunicación entre los arqueozoólogos de Latinoamérica y los de otros países.

Los temas de los simposio que al momento se han propuesto para colaborar en el cumplimiento de las metas anteriores son:

- 1 Zooarqueología y Tafonomía Neotropical.
- 2 Investigaciones en Huellas de Corte: Perspectivas en el Nuevo y el Viejo Mundo en la Investigaciones sobre Destazamiento.
- 3 Arqueología y Colonialismo.
- 4 Una travesía por el lado silvestre: el papel de los animales silvestres en las sociedades agrícolas.
- 5 Etnoarqueozoología.
- 6 Transformaciones Animales.
- 7 Revisión y Rechazo: reportando los resultados negativos.
- 8 Arqueozoología en Latinoamérica: Avances y Perspectivas.
- 9 Los Perros Amerindios y sus Relaciones con los Perros del Viejo Mundo.

Además, otros posibles temas son:

- 1 Domesticación Animal en las Américas: Comparaciones y Contrastes con la Domesticación Animal en el Viejo Mundo.
- 2 Poblamiento de las Américas: la Evidencia Arqueozoológica.
- 3 La Explotación de los Recursos Costeros: Perspectivas en el Viejo y en el Nuevo Mundo.
- 4 Animales y Complejidad: Cómo los Arqueozoólogos Contribuyen al Estudio de las Sociedades Complejas en el Viejo y el Nuevo Mundo.
- 5 Arqueozoología en la Era Digital: Avances en los Análisis, las Colecciones y el Acceso a Datos.
- 6 Subsistencia y Simbolismo Animal en las Áreas Tropicales.

A los posibles organizadores de sesiones, se les invita a escoger un tema específico, ya sea de los señalados o cualquier otro que sea adecuado tratar dentro del amplio intervalo cognoscitivo de los estudios en Arqueozoología. Tanto las presentaciones orales como las sesiones de carteles son bienvenidas, estas últimas serán particularmente bien recibidas. Los organizadores de las sesiones serán los responsables de identificar a los participantes, obtener los resúmenes de los mismos, organizar la secuencia de las presentaciones y de todas las comunicaciones con los participantes.

Los colegas que deseen organizar una sesión para la conferencia deberán contactar a los miembros del Comité Organizador, a más tardar el último día de mayo de 2005, con una propuesta escrita del simposio y los posibles participantes. El "Paquete de la Sesión" deberá incluir la información de todos los participantes, los títulos y resúmenes de las presentaciones y una pequeña síntesis del simposio, se deberán entregar a más tardar el último día de febrero de 2006. La fecha límite para la recepción de resúmenes de individuos contribuyentes será el 31 de marzo de 2006.

Las instrucciones de cómo preparar el "Paquete de la Sesión" pueden obtenerse con los miembros del Comité Organizador ICAZ2006 a la siguiente dirección electrónica: icaz2006@yahoo.com.mx. o a los teléfonos (5255) 5522-4162 ó 5542-6004, con Joaquín Arroyo Cabrales, Eduardo Corona Martínez u Oscar J. Polaco.

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Coordinación Nacional de Antropología, el Seminario permanente Poblaciones y culturas de origen africano en México de la Dirección de Etnología y Antropología Social y el Museo del Fuerte de San Diego de Acapulco, y la Universidad Americana de Acapulco invitan a las

JORNADAS CULTURALES

**Negros, mulatos y morenos de Guerrero y sus costas:
afro descendientes y diversidad cultural.**

Del 26 al 29 de abril 2005

Museo del Fuerte de San Diego, Acapulco, Gro.

Mayores informes:

Doctora María Elisa Velásquez y maestra Ethel Correa
Dirección de Etnología y Antropología Social-INAH
Av. Revolución 5 y 6, San Ángel, México, D.F.
Teléfonos: 5658-5063 y 5616-2058

La Escuela Nacional de Antropología e Historia, a través de la licenciatura de Antropología Social y el Cuerpo Académico Análisis del Discurso y Semiótica de la Cultura, convoca al

V COLOQUIO INTERNACIONAL "JOSÉ MARÍA ARGUEDAS" DE ANTROPOLOGÍA Y LITERATURA

Del 7 al 10 de marzo de 2005

Auditorio Javier Romero

Se desarrollarán sesiones de trabajo en torno al siguiente temario:
• Las relaciones entre la antropología y literatura • Realidad y ficción • Literatura indigenista • Oralidad y escritura • Literatura indígena • Mito y símbolo • Literatura y sociedad • Identidad y cultura • Biografía, personaje e historia de vida • Crónica histórica, periodística y literaria • La lectura hoy de la obra de José María Arguedas

Mayores informes:

Francisco Amezcua

Paco_trabajos@yahoo.com.mx paco_ap@hotmail.com

Cubículo 105 (Benny Moré) de la ENAH

Periférico Sur esquina con Zapote, Col. Isidro Fabela
Delegación Tlalpan, C.P. 14030, México, D. F.



Molino de maíz. Yürahta, 2003. © Eugeni Porras.

El Centro Universitario Hispano Mexicano (CUHM), la Universidad Veracruzana (UV), el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH-Veracruz) y la *Humboldt State University de Arcata, California* invitan al

TERCER CONGRESO INTERNACIONAL ALEXANDER VON HUMBOLDT:

**Literatura de viajes desde y hacia
Latinoamérica del siglo XV al XXI**

Del 18 al 22 de julio 2005

El Tercer Congreso Internacional es un espacio abierto a la reflexión y discusión multidisciplinaria que se creó con la idea de reunir, a través de la literatura de viajes, distintas áreas del conocimiento en un mismo espacio, coinciden de esta forma con el interés de Alexander von Humboldt por comprender el mundo como un todo.

El evento iniciará sus actividades el día 18 de julio con la inauguración de la exposición *Humboldt en México y su influencia en los viajeros europeos del siglo XIX*, en San Juan de Ulúa, posteriormente, en la Ceremonia de inauguración tendrá lugar la conferencia magistral del doctor José Sarukán Kermez, representante de la Universidad Nacional Autónoma de México, con el tema *Variaciones sobre una inspiración: Alexander von Humboldt*, y un concierto del *Ensamble clásico de guitarras*, de la UV.

Para el martes 19 de julio tendremos la conferencia magistral del doctor Joaquín Fernández Pérez, proveniente de la Universidad Complutense de Madrid, quien disertará sobre el tema *Alexander von Humboldt: elogio de la naturaleza*. Ese mismo día, iniciarán las mesas de trabajo y se inaugurará la exposición *Los Viajes de*

Alexander von Humboldt en las Américas a través del cartel.

El miércoles 20 se presentará la conferencia magistral del doctor Oliver Lubrich, de la Freie Universität Berlin, quien hablará sobre *La escritura dinámica de Alexander von Humboldt*. Este día continuarán las actividades de las mesas de trabajo, se inaugurará la *Muestra fotográfica del patrimonio arqueológico veracruzano* y, para finalizar, tendremos una sesión —conducida por la doctora Lilianet Brintrup, presidenta del Comité Ejecutivo Internacional— a cargo de la delegación china, en la cual se presentará la sede del IV Congreso Internacional Alexander von Humboldt.

El jueves 21 será el turno de la doctora Mónica Szurmuk, del Instituto Dr. José María Luis Mora, cuya conferencia abordará la *Literatura de viajes de mujeres*. Asimismo, esa noche, durante la cena de gala, se presentará la *Orquesta Universitaria de Música Popular*, de la UV. La jornada de clausura, el viernes 22 de julio, contempla la presentación de las últimas mesas de trabajo y, a manera de conclusión, una sesión de Relatoría del Congreso a cargo de los presidentes de cada una de las mesas de trabajo.

En el evento participarán la licenciada Luz Fernández de Alba, por la UNAM; la licenciada Mercedes Ramírez Llaca, rectora del CUHM; el ingeniero Luis Mario Goeritz Rodríguez, director del Centro INAH-Veracruz; el doctor Raúl Arias Lovillo, rector de la UV; el doctor Ricardo Corzo y el doctor Emilio Zilli, por la UV; la señora Erika Rempening, Cónsul Honoraria de la República Federal de Alemania, y la maestra Esther Hernández Palacios, por el IVEC.

Mayores informes:

Visitar el portal <http://www.tercer-congreso-humboldt.com.mx/> donde encontrará no sólo la convocatoria para participar en las mesas de trabajo, sino todos los datos referentes al Congreso.

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, la Universidad Intercultural del Estado de México y la Coordinación de Educación Intercultural y Bilingüe de la Secretaría de Educación Pública, convocan al

III CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE ORGANIZACIÓN SOCIAL TRADICIONAL

Del 20 al 24 de junio de 2005

Líneas temáticas:

- Los gobiernos locales
- Las voces de los pueblos originarios
- Normatividades, poder, autoridad, conflicto
- Identidad
- Símbolo, cosmovisión
- Economía, ecología
- Historia/etnohistoria
- Género
- Los espacios urbanos
- Nuevas alternativas

Requisitos:

Ponencias para presentar en el evento, 15 cuartillas a doble espacio de extensión máxima. Tiempo disponible para presentación: 20 minutos; tiempo para preguntas, respuestas y discusión: 10 minutos.

Ponencias para publicar, 25 cuartillas, a espacio y medio, de extensión máxima. Formato:

- Original impreso y diskette 3.5 en procesador Word 6.0 o versión más reciente con una portada que incluya los datos del autor (nombre completo, institución de procedencia, dirección, teléfono, fax y E-Mail) y un resumen de la ponencia.
- Las citas bibliográficas y la bibliografía deberán ajustarse a la norma Harvard.
- Documentos con cuadros y gráficas deberán entregarse en archivos separados (preferentemente en Word y/o Excel); no fotografías.

Materiales de apoyo para la exposición (proyector de diapositivas, proyector de acetatos, proyector de cañón, videograbadoras, DVD's, videocaseteras, monitores u otros) deberán ser solicitados con el envío del resumen.

Envío de resúmenes hasta el 1 de junio.

Para incorporar las ponencias en el CD es indispensable entregar la ponencia antes del 1 de junio (para esta versión sí se reciben imágenes).

Sede:

Instalaciones de la Universidad Intercultural del Estado de México en San Felipe del progreso, Atlacomulco, Estado de México

Costo de inscripción:

300.00 pesos hasta el 1 de Junio. Extranjeros: 35 USD.

400.00 pesos después del 1 de junio. Extranjeros: 45 USD.

50% a estudiantes acreditados.

El costo incluye: Gafete, carpeta de trabajo, libro de cortesía, memoria en CD de las ponencias aceptadas y conferencias magistrales (enviadas hasta tres semanas antes del inicio del evento), servicio de cafetería básica y constancia de participación.

Mayores informes:

Universidad Intercultural del Estado de México
en San Felipe del Progreso / Hidalgo 114, Col. Centro,
San Felipe del Progreso, Edo de Méx., C. P. 50640,
Tels.: 01 712 123 6259 y 01 712 102 1077

Licenciatura de Antropología Social de la ENAH / Periférico Sur y Zapote s/n, Col. Isidro Fabela, Tlalpan, México, D. F.
Tel.: 5606-1758, 5606-0330 y 5606-0197 (conm.) Ext. 244
(Manola Sepúlveda, Leif Korsbaek F., Hilario Topete L.)

Fax (envío de resúmenes, ponencias y mensajería mecanoscrita): 5665-9228

e-mail (inscripciones, informes, enlace):

sistemadecargos@yahoo.com.mx

e-mail (Universidad Intercultural):

universidadintercultural_em@yahoo.com.mx

universidadintercultural@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 DE ANTROPOLOGÍA MÉDICA 2005

Sistemas y cultura médica

Sala de juntas Roberto Weitlaner (DEAS)

27 de abril a las 11:00 horas

Sexualidad en discapacitados con lesión medular espinal en el estado de Colima

Maestras Yesenia Peña y Lilia Hernández. ENAH-INAH

Mayores informes:

Antropólogo físico Faustino Hernández Pérez
Dirección de Etnología y Antropología Social-INAH
Av. Revolución 5 y 6, San Ángel, México, D.F.
Teléfonos: 5658-5063 y 5616-2058.

La Universidad Autónoma de Zacatecas, a través de la unidad académica de Antropología, convoca al

SEGUNDO COLOQUIO DE ESTUDIANTES DE ANTROPOLOGÍA 2005

Del 9 al 11 de marzo

Se llevará a cabo con las siguientes temáticas:

Estudios Antropológicos • Estudios Arqueológicos • Estudios Arqueológicos del Norte de México.

Objetivos Generales:

Enriquecer y fomentar el espacio didáctico de discusión a través de experiencias y habilidades teórico-prácticas; dentro de los campos de la Antropología y la Arqueología; mediante la transmisión y generación de la investigación y análisis de estudios de interés en los diferentes campos de interacción de estas ciencias.



Para la última cena. Yúrahta, 2004. © Eugeni Porras.

1. El autor deberá incluir anexo al trabajo los siguientes datos:
Nombre del o de los autores, iniciando por el apellido paterno, apellido materno y nombre (s).
- Domicilio particular.
- Domicilio de la institución en que labora.
- Correo electrónico, teléfono o fax.

2. Todos los trabajos deberán ser firmados y remitidos de manera impresa en original y tres copias.

3. Los trabajos deberán presentarse en idioma español; con introducción, desarrollo y conclusiones, incluido un resumen no mayor de media cuartilla.

Citas de acuerdo con el formato de la revista *American Antiquity*.

4. Además se tendrá que entregar un disquete o CD, que contenga la información del trabajo denominado con los siguientes archivos:

- a) Archivo del resumen - RESUMEN.DOC
- b) Archivo del trabajo - TRABAJO.DOC
- c) Archivo de los datos del autor (es) - AUTOR.DOC

Tiempos de Exposición: 30 minutos

Los trabajos podrán ser entregados de manera personal, a través de correo electrónico, por correo certificado o mensajería, antes del cierre de la presente convocatoria.

*Favor de indicar los medios tecnológicos de los que se servirá para la exposición.

Los trabajos deberán remitirse a la Unidad Académica de Antropología, dirigidos al comité organizador.

Avenida Preparatoria 301, colonia Hidráulica, C.P. 98068, Zacatecas, Zacatecas / Apartado postal 555 Suc "C"

Teléfono: (01 492) 92 3 9407 Ext. 2422

Correo Electrónico: colestantropologia@yahoo.com.mx

Tiempo límite para la recepción de trabajos:

10 de febrero 2005.

El dictamen de aceptación será notificado vía correo electrónico a los 15 días del cierre de la presente.

La evaluación de los trabajos será realizada por un jurado designado por el comité organizador.

Público general: 300.00 pesos

Estudiantes con credencial: 150.00 pesos

Ponentes: 100.00 pesos

Cupo limitado: 200 personas.

Mayores informes:

Avenida Preparatoria 301, colonia Hidráulica, C. P. 98068,

Zacatecas, Zacatecas / Apartado postal 555 Suc "C"

Teléfono: (01 492) 92 3 9407 Ext. 2422

Correo Electrónico: colestantropologia@yahoo.com.mx



Entre el magney peregrinos. Yúrahta, 2004. © Eugeni Porras.

DIPLOMADOS, CURSOS, POSGRADOS Y SEMINARIOS

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Coordinación Nacional de Antropología, invita a la sesión extraordinaria del

SEMINARIO PERMANENTE ESTUDIOS SOBRE GUERRERO

**Homenaje a los investigadores
Roberto Cervantes y Gabriel Mohedano**

15 de marzo de 2005 a las 12:00 horas

Con la participación de Andrés Medina, Benjamín Muratalla, Silvia Ortiz, Agripina García, Samuel Villela y Alejandro González Villarroel

Presentación de la ponencia

Migración, artesanía y mutación de habitus: una investigación experimental en el Alto Balsas
por el Dr. Michel Duquesnoy, ENAH

Auditorio de los Gobernadores, Museo Regional de Guerrero
Plaza Central, Primer Congreso de Anáhuac s/n col. Centro,
Chilpancingo, Guerrero

Mayores informes:

Coordinación Nacional de Antropología
Puebla 95 Col. Roma, 06700, México D.F.

Maestro Miguel Ángel Rubio y
antropóloga Mette Marie Wachter

Teléfonos: 5511-1112 ó 5207-4787 extensiones 18 y 19

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

DIPLOMADO EN ANTROPOLOGÍA Y SEXOLOGÍA Tercera promoción

Del 21 de mayo al 10 de diciembre de 2005
Sábados de 09:30 a 13:30 horas

Coordinador académico: maestro Xabier Lizarraga Cruchaga,
de la Dirección de Antropología Física del INAH

Módulo I.

La antropología, la sexología y las miradas

Módulo II.

Nociones, conceptos y significaciones

Módulo III.

Sexualidad, filogenia e historia

Módulo IV.

El plural dimorfismo sexual humano

Módulo V.

Aspectos psico-afectivos y sexualidad

Módulo VI.
Los vínculos

Módulo VII.
La diversidad sexo erótica

Módulo VIII.
Respuesta sexual humana y disfunciones

Módulo IX.
Sexualidad y ontogenia

Módulo X.
Sexualidad y sociedad

Módulo XI.
Política Sexual

Módulo XII.
Sexualidad y Derecho

Módulo XIII.
El arte y la sexualidad

Módulo XIV.
Sexualidad y publicidad

Módulo XV.
Sexualidad y salud

Sede:

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

Cupo limitado a 40 participantes

Costo:

El costo total del diplomado es de 7,500.00 pesos se otorgarán cinco medias becas para trabajadores, tesis de licenciatura y estudiantes de posgrado del INAH.

Cuota para investigadores de base del INAH: 3,500.00 pesos

Requisitos:

Acreditar como mínimo pasantía total de licenciatura en antropología, áreas sociales, médico biológicas o legales.

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

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

Informes e inscripciones:

Del 7 de marzo al 20 de mayo, de lunes a viernes, de 9:30 a 18:30 horas en la Subdirección de Capacitación y Actualización, de la Coordinación Nacional de Antropología; Puebla 95, Col. Roma, 06700, México, D.F.
Teléfonos: 5525-3376 directo ó 5207-4787 y 5511-1112 ext. 16 y 24 y 5208 33 68 tel. y fax.
e-mail: capacitacion2@yahoo.com

La Dirección de Estudios Históricos del INAH y el Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM invitan al

SEMINARIO PERMANENTE

Imagen, cultura y tecnología: La imagen técnica del siglo XIX al siglo XXI

El tercer viernes de cada mes de 9:00 a 12:00 horas,
en alguna de las dos sedes organizadoras.

Coordinadores:

Rebeca Monroy Nasr de la Dirección de Estudios Históricos,
Laura González Flores y Deborah Dorotinsky del Instituto
de Investigaciones Estéticas

El seminario tiene como objetivo generar un espacio permanente de estudio, investigación, discusión y difusión en relación con el tema de la imagen técnica, así como:

- Fomentar la reflexión y la investigación de un tema muy importante pero poco tratado en nuestro país.
- Reunir a especialistas que trabajan, enseñan y realizan investigación en torno a este tema en diversas instituciones.
- Apoyar y consolidar los trabajos de investigación a través de la organización de coloquios, conferencias y/o publicaciones.
- Constituirse en un foro de discusión permanente de las teorías y las publicaciones más recientes en torno al tema de la imagen técnica.

Programa reuniones regulares 2005

11 de marzo / DEH

El proyecto documental de la fotografía
Marco Antonio Cruz, Fotógrafo

15 de abril / DEH

Arte y filosofía: perspectiva y geometría de coordenadas
Alejandra Vázquez

20 de mayo / DEH

Acervos fotográficos: gestión pública / gestión privada
Rosa Casanova (SINAFO), Fernando Osorio (ENCRYM)

17 de junio / DEH

Discusión de los trabajos de investigación para publicación

19 de agosto / IIE

Fotografía y edición
Georgina Rodríguez (INAH), Patricia Gola (Luna Córnea)

9 de septiembre / DEH

La imagen técnica experimental
Gerardo Suter, fotógrafo (Facultad de Artes, UAEM)

7 de octubre / IIE

Walter Benjamín y el proyecto de los pasajes
Silvia Pappé (UAM-ATZ)

18 de noviembre / DEH

Fotografía, investigación e historia
Ariel Arnal (BUAP), Alberto del Castillo (Instituto Mora)

9 de diciembre / IIE

Discusión de los trabajos de investigación. Borrador de
publicación antológica.

Dirección de Estudios Históricos, Allende 172, esq. con Juárez,
Tlalpan. • Instituto de Investigaciones Estéticas, Circuito Mario
de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria.



Cuidado fraterno. Yúrahta, 2004. © Eugeni Porras.

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 DE ICONOGRAFÍA

Curso superior, marzo-noviembre de 2005

1 de marzo de 10:00 a 11:30 horas

Maestra Fabiola Monroy.

Caricaturas de la Ciudad de México de los 50

12:00 horas

Presentación del libro *Iconografía Mexicana V: vida y muerte y transfiguración*

12 de abril de 10:00 a 11:30 horas

Arquitecto Iker Larrauri.

El significado de los objetos

12:00 a 13:30 horas

Doctor Antonio Lot Elgueros.

Iconografía acuática

13:30 a 14:30 horas

Reunión de socios (ajuste de Comisiones)

17 de mayo de 10:00 a 11:30 horas

Licenciado José Juan Sánchez Ambrosio.

Iconografía de la Santa Muerte

12:00 a 13:30 horas

Maestra Cecilia Haupt Gómez.

La falda bajada hasta el huesito

13:30 a 14:30 horas

Reunión de socios

14 de junio de 10:00 a 11:30 horas
Doctora Ana Rita Valero de García Lascuráin.
Iconografía del desastre en el siglo XVIII

12:00 a 13:30 horas

Maestra Coral García Valencia.

San Agustín

13:30 a 14:30 horas

Reunión de socios

12 de julio de 10:00 a 11:30 horas

Doctor Jorge Angulo Villaseñor.

Breve visita de un mesoamericanista a Egipto

12:00 a 13:30 horas

Maestra Emma Pérez Rocha.

Paleografía

13:30 a 14:30 horas

Reunión de socios

9 de agosto de 10:00 a 11:30 horas

Doctora María del Carmen Anzures y Bolaños.

Iconografía de los alucinógenos

12:00 a 13:30 horas

Maestra Alejandrina Escudero.

El mural de Siqueiros del Palacio de las Bellas Artes

13:30 a 14:30 horas

Reunión de socios

Lunes 5 a Viernes 9 de septiembre de 10:00 a 14:00 horas
X Jornada Académica, con el tema: Iconografía de la Fauna

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

Doctor Hugo Arciniega Ávila.

El palacio de Poseidón en Tehuantepec

12:00 a 13:30 horas

Doctora María Antonieta Cervantes.

La comida y el arte

13:30 a 14:30 horas

Reunión de socios

8 de noviembre de 10:00 a 11:30 horas

Doctor Luis Alberto Martos.

Iconografía en Plan de Ayutla, Chiapas

11:00 a 12:00 horas

Maestro Carlos Córdova.

Fotografía y devoción

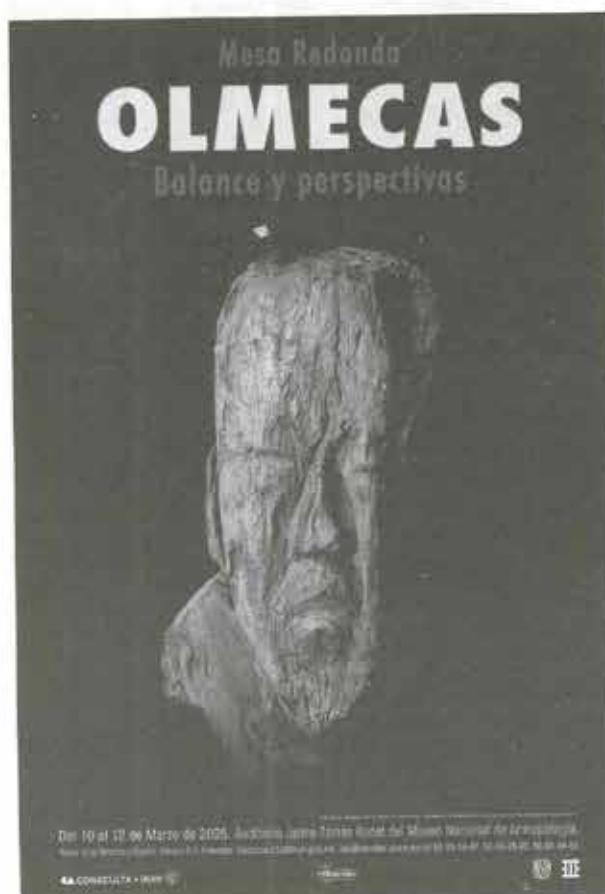
12:00 a 13:00 horas

Entrega de Documentos

Vino de Honor

Mayores informes:

Dirección de Etnología y Antropología Social
Av. Revolución número 4 y 6 Ex convento de El Carmen
Col. San Ángel, C.P. 01000, México, D.F.
Teléfonos: 5616-2058, 5616-0797, 5616-5179





Futuros sonrientes. Yürahta, 2004. © Eugeni Porras.

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

SEMINARIOS PERMANENTES

Lenguas Indígenas

Dirigido a tesistas e 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.

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

Mayores informes:

Rosa María Rojas Torres

Teléfono: 5553-0527 y 5553-6266 ext. 240

Correo electrónico: rrojas.dl.cnah@inah.gob.mx

Tipología de las Lenguas Indígenas Americanas

La noción de sujeto y su papel en la definición del orden básico

Doctor Rodrigo Gutiérrez Bravo. CIESAS.

Biblioteca de la Dirección de Lingüística

2 de marzo de 2005 a las 17:00 horas

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

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

Historia de las Ideas Lingüísticas en México

Coordinador: maestro Julio Alfonso Pérez Luna

Sesiona el último viernes de cada mes de 11:00 a 13:00 horas

Sala de Juntas de la Dirección de Lingüística

en el Museo Nacional de Antropología

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, invita a las sesiones del

SEMINARIO

Poblaciones y culturas de origen africano en México

Tres sesiones al año

Mayores informes:

María Elisa Velázquez y/o Ethel Correa

mavelaz@prodigy.net.mx / ethelcorrea@yahoo.com

Dirección de Etnología y Antropología Social-INAH

Av. Revolución 5 y 6, San Ángel, México, D.F.

Teléfonos: 5658-5063 y 5616-2058

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

CURSO SOBRE ICONOGRAFÍA

Impartido por Mariano Monterrosa todos los miércoles de 11:00 a 13:00 horas en el Auditorio Wigberto Jiménez Moreno.

La cuota de recuperación es de 300.00 pesos mensuales para el público en general y de 200.00 pesos para trabajadores del INAH.

CURSO SOBRE PALEOGRAFÍA

Impartido por Isabel González todos los viernes de 11:00 a 13:00 horas en el Auditorio Wigberto Jiménez Moreno.

La cuota de recuperación es de 300.00 pesos mensuales para el público en general, 50% de descuento para estudiantes y maestros.

SEMINARIO DE LA IMAGEN, CULTURA Y TECNOLOGÍA

Coordinado por Rebeca Monroy

SEMINARIO DE PATRIMONIO CULTURAL

Coordinado por Boly Cotton

Mayores informes:

Allende 172, esq. Juárez, Tlalpan

Teléfono 5487-0700 al 18, ext. 104, 107 y 126.

Correo electrónico. difusion.deh@inah.gov.mx

EXPOSICIONES

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

TRADICIONAL ALTAR DE DOLORES

Tradición colonial que se preserva en San Ángel desde el siglo XVII.

Inauguración viernes 18 de marzo a las 19:00.
Del 19 al 27 de marzo, Pórtico del Museo.

Mayores informes:

Difusión cultural: 5616-7477, exts. 104 y 105, 5616-2816

Servicios Educativos: 5616-6622 exts. 110 y 111

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través del Museo Nacional de las Culturas, y la Universidad Iberoamericana invitan a la exposición:

MARCAS DE IDENTIDAD

Modificaciones construcciones corporales

Hasta el 17 de marzo de 2005 de 9:00 a 18:00 horas

Edificio S, planta baja

Prolongación Paseo de la Reforma 880

Lomas de Santa Fe, Ciudad de México

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 de la doctora Maya Lorena Pérez Ruiz, que se imparte en el auditorio del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

Mayores informes:

Dirección de Etnología y Antropología Social

Teléfonos: 5616-2058 y 5616-0797

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

Antropología de la Muerte

Antropólogo físico José Erik Mendoza Luján

(Este seminario se lleva a cabo en el Restaurante Wings "El Museo", dentro de las instalaciones del Museo Nacional de Antropología; Reforma y Gandhi, S/N, Col. Polanco, C.P. 11560, México, D.F.)

Alteraciones Tafonómicas en Hueso

Doctora Carmen María Pijoan Aguadé

Mayores informes:

PAF Gabriela Trejo Rodríguez

Teléfono/Fax: 5553-6204 y 5286-1933

Correo electrónico: informatica.daf.cnah@inah.gov.mx

SERVICIOS EDUCATIVOS

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

VISITAS GUIADAS

En el corazón de San Ángel se ubica el principal monumento histórico colonial del sur de la Ciudad de México. Dicho recinto funcionó como colegio de los frailes carmelitas descalzos entre 1617 y 1861. El colegio de San Ángel o de Señora Santa Ana se convirtió en el polo de desarrollo urbano más significativo de la zona mientras conservó su función original. Y así perteneció a la Nación con las leyes de Reforma en 1861, y a partir de 1929 se convirtió en un museo insustituible para propios y extraños.

Actualmente el museo del Carmen busca ampliar la oferta museológica a sus visitantes con temas sobre la vida y las manifestaciones culturales de la sociedad mexicana durante el periodo virreinal.

Recorrido por el ex colegio Carmelita

Ofrece un acercamiento al origen y desarrollo de la orden de los Carmelitas descalzos en la Nueva España. Durante la visita se pueden apreciar importantes trabajos arquitectónicos, así como tesoros artísticos de algunos de los mejores exponentes del barroco.

Recorrido por el Museo del Carmen, Antiguo Colegio de Carmelitas Descalzos, así como por las salas de la Casa de Acueducto.

Escuelas de nivel preescolar a licenciaturas y público en general.

Con talleres por visita guiada.

Reservación con dos semanas de anticipación.

Horarios de 10:00 a 15:00 horas

Mayores informes:

Difusión cultural: 5616-7477. exts. 104 y 105. 5616-2816

Servicios Educativos: 5616-6622 exts. 110 y 111

PREMIOS Y OTRAS CONVOCATORIAS

La Escuela Nacional de Antropología e Historia, a través de su comité técnico de Becas de Apoyo a la titulación, convoca a los alumnos y pasantes de la ENAH a participar en el concurso de selección para obtener una

BECA DE APOYO A LA TITULACIÓN

Bases:

1. Tendrá derecho a participar quien cumpla con los siguientes requisitos:

- Ser o haber sido alumno regular de la ENAH.
- Contar con un promedio mínimo general de 9.
- Estar inscrito del séptimo semestre en adelante en cualquiera de las licenciaturas de la ENAH o ser pasante y no tener más de dos años de haber concluido la carrera.
- Estar incorporado en algún proyecto de investigación registrado en la ENAH o el INAH, y que su director de Trabajo de Titulación preferentemente forme parte de este proyecto.
- No contar con algún beneficio equivalente de tipo económico o especie otorgado para su educación por algún organismo público o privado, nacional o extranjero en el momento de solicitar la beca.
- No contar con estudios previos de licenciatura, ni con un grado académico previo de estudios superiores o estar inscrito en otra carrera de estudios superiores.
- No tener más de 30 años.

2. Para participar en el concurso de selección se deberá entregar:

- Registro de proyecto de Trabajo de Titulación, que no deba tener más de seis meses de haberse registrado ante la Subdirección de Investigación de la ENAH.
- Ejemplar de proyecto de tesis bajo los lineamientos establecidos por la ENAH.

c) Carta del aspirante que contenga: nombre completo del alumno y del director, título y presentación de la investigación, y nombre del proyecto en el que se inserta.

d) Carta del director de tesis donde se exponga claramente:

- La relevancia del Trabajo de Titulación.
- La pertinencia del Trabajo de Titulación dentro del proyecto de investigación con el cual se vincula.
- Factibilidad del cumplimiento del cronograma presentado.
- Hacer explícito su compromiso de asesorar y dar seguimiento al alumno hasta la conclusión y entrega del borrador final de su Trabajo de Titulación.

Entregar la documentación correspondiente en el Departamento de Becas y Servicio Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia antes del 25 de marzo de 2005.

Los resultados se darán a conocer a más tardar el 11 de abril de 2005, a través del mismo Departamento.

El Instituto de investigaciones Dr. José María Luis Mora convoca a los Posgrados 2005

MAESTRIA EN ESTUDIOS REGIONALES

Recepción de documentos: hasta el 15 de abril de 2005

Examen de conocimientos: 29 de abril de 2005

Entrevistas y examen de comprensión del idioma inglés: del 9 al 13 de mayo de 2005

Comunicación de resultados: 16 de mayo de 2005

Inicio de cursos: 1 de septiembre de 2005



Cortina de carne seca. Yúrahta. © Eugeni Ferras.

La Secretaría de Educación Pública y la Fundación Carolina del Reino de España convocan a los interesados (as) que deseen realizar estudios de postgrado en Universidades e Instituciones de Educación Superior del Reino de España, a registrarse en el proceso de selección de la promoción 2005-2006 que se sujetará a las siguientes:

Bases:

1. **Objetivo de la oferta:** Este programa es una oferta independiente a la que la Fundación Carolina ha dado a conocer en su sitio WEB. Este programa pone a concurso becas para realizar estudios de Maestría en España con énfasis en temas educativos, los interesados en participar deberán atender a las condiciones que continuación se describen.

2. **Proceso de registro de candidaturas:** para participar en esta oferta el aspirante deberá integrar su pre-candidatura obteniendo el formato de registro.

Solicitud de registro:

La solicitud de Registro podrá enviarla a la Dirección General de Relaciones Internacionales-SEP, situada en Donceles 100 P.B., oficina 1016, Centro Histórico, Del. Cuauhtémoc, C.P. 06010, acompañado de los siguientes documentos:

- Copia del Título de Licenciatura y Maestría (en caso de existir), en caso de no contar con el título, podrá presentar copia del acta de examen profesional, NO SE ACEPTARÁN constancias de pasante o 100% de créditos terminados para sustituir a estos requisitos.
- Historial Académico o Certificado Oficial con calificaciones de todas las materias cursadas.
- *Curriculum Vitae* con documentos probatorios.
- Copia del acta de nacimiento perfectamente legible.

En el caso de programas de Maestría no es necesario contar con la aceptación definitiva, pero sí se requiere que se compruebe que el aspirante ha solicitado su admisión a la Universidad o

Institución española de su interés, la SEP no realiza gestiones de admisión ante esas instituciones.

Los programas de estudio e instituciones españolas participantes serán las mismas que promueve la Fundación Carolina. Para mayor información podrá consultar la página www.fundacioncarolina.es

Los programas de Maestría que se deseen cursar por los aspirantes deberán dar comienzo entre los meses de septiembre a noviembre de 2005.

La fecha límite para el registro y entrega de expedientes será el 11 de abril de 2005, no habrá prorrogas. Si desea enviar su solicitud por correo electrónico deberá hacerlo en archivo PDF escaneando todos los documentos que se mencionan al correo becas@sep.gob.mx

3. De los requisitos necesarios para ser candidatos:

- Ser de nacionalidad mexicana y no ser residente en España.
- Ser graduado a nivel Licenciatura de carreras de no menos de cuatro (4) años de duración.
- Tener un promedio de calificaciones de ocho punto cinco (8.5) o superior, en sus estudios de grado o su equivalente.
- Los aspirantes que tengan relación laboral, académica o de investigación con instituciones Educativas, Universidades y áreas relacionadas con la educación serán preferentes ante la Fundación Carolina.
- No encontrarse realizando cualquier tipo de estudios en España.
- No haber recibido beca, crédito o financiamiento alguno para los estudios que solicita, ya que el programa ofrece un esquema de beca completa.
- Cumplir con todos los requisitos exigidos por la institución española a la cual desea ser admitido, así como aquellos



La música de la placa solar. Yúrahta, 2004. © Eugeni Porras.

que establezca el programa de posgrado correspondiente, al que aspire.

- Es requisito que al presentar su solicitud como candidato, usted registre en ella una dirección de correo electrónico.

4. Casos que no aplican a esta oferta:

- No serán considerados programas académicos compartidos que se impartan entre universidades mexicanas y españolas o que no se encuentren entre los ofertados por la Fundación Carolina.

- No se considerarán los casos en que la beca se solicite para un programa ya iniciado o trunco, tampoco serán consideradas solicitudes para la conclusión de tesis o estancias de investigación.

Una vez obtenida la beca, ésta se destinará a la realización del programa que se solicitó inicialmente y no será transferible o prorrogable a algún programa distinto.

5. De los beneficios y apoyos para los becarios:

- La Secretaría de Educación Pública otorgará un estipendio único para su manutención, por la cantidad de un mil doscientos dólares (1200 USD) mensuales; el cual será entregado por medio de la Fundación Carolina en España.

- La Fundación Carolina cubrirá la matrícula y colegiatura del programa de estudios, el pasaje aéreo de ida y vuelta, en clase económica, desde la ciudad de México hasta la ciudad de destino en España, así como el seguro médico para el becario; en el caso de cónyuge e hijos se otorgará seguro médico siempre y cuando éstos lo acompañen y fijen domicilio en España.

La beca será otorgada de acuerdo con lo establecido en los programas de estudio que se pretenda realizar y hasta por un máximo de dos años.

Nota: El becario solventará los gastos de desplazamiento y manutención necesarios para la realización de la lectura y defensa

de la tesis doctoral en España, así como aquellos relacionados con la permanencia de dependientes económicos en España y sus gastos de transportación.

6. Del procedimiento de selección:

La selección de los candidatos será realizada los días 20, 21 y 22 de abril de 2005, por un Comité de Selección que estará integrado por representantes de la Secretaría de Educación Pública y de la Fundación Carolina en México, quienes realizarán una selección de candidatos con base en las solicitudes recibidas que cumplan con los requisitos y enviarán a la Fundación Carolina en España, en Madrid la lista y expedientes de los candidatos.

- Las becas serán otorgadas sólo para la realización de programas de Maestría.

- La resolución final y asignación de las becas será dada a conocer el 30 de junio de 2005 por conducto de la Fundación en España directamente a los seleccionados.

- El fallo del comité es definitivo e inapelable, los aspirantes que no resulten seleccionados podrán presentarse en futuras convocatorias, reuniendo en todo momento los requisitos solicitados.

Mayores informes:

Escribir al correo becas@sep.gob.mx o comuníquese a los teléfonos: 5329-6959, 5329-6955 y al 5329-6956, de los estados marque el 01(52) antes de los números indicados, o acuda a la Dirección General de Relaciones Internacionales-SEP, situada en Donceles 100 PB, oficina 1016, Centro Histórico, Deleg. Cuauhtémoc, CP. 06010, en la Ciudad de México.

Licenciado Zark Vauhlosky Reyes

Jefe del Departamento de Becas de Postgrado/SEP

El Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, a través del Centro Nacional de las Artes y del Centro de la Imagen (CI), convoca a fotógrafos, artistas, galerías, museos y centros culturales a participar en el festival:

FOTOSEPTIEMBRE 2005

Bases:

1. Modalidades:

1.1 Por invitación: incluye aquellas exposiciones preparadas o coordinadas directamente por el CI, o bien aquellas otras surgidas de la programación de instituciones que han participado en la planeación del festival.

1.2 Por convocatoria: incluye el resultado de la convocatoria abierta que emite el CI.

2. Para la edición 2005, las muestras invitadas tendrán como temas la historia y la moda, presentadas bajo el título *Trama y Estilo*. Las exposiciones fotográficas inscritas por la presente convocatoria podrán aludir a estos aspectos o tener tema libre.

3. Las exposiciones fotográficas participantes deberán inaugurarse durante el mes de septiembre de 2005.

Requisitos:

Para inscribir alguna muestra en el festival, los interesados deberán entregar o enviar los siguientes documentos al CI:

1. Carta-compromiso del espacio participante en hoja membretada, que deba incluir los siguientes datos:

- Título de la exposición
- Autor o autores participantes
- Fecha de inauguración y fecha de clausura
- Dirección y teléfono del espacio (de existir, dirección electrónica y/o página electrónica)
- Horario y días de visita
- Nombre del encargado o responsable del espacio

2. Un disco compacto con los siguientes documentos y carpetas:

- Texto descriptivo de la exposición que deberá tener una cuartilla como máximo. Para efectos de difusión el CI podrá editar el texto.
- Ficha técnica de la exposición (número de piezas, metros lineales y técnicas empleadas).
- Curricula* que no deberá exceder una cuartilla por participante.
- Carpetas con 10 imágenes a 300 dpi de resolución, en formato TIFF, sin comprimir, CMYK (el lado mayor no deberá exceder los 30 cm). Incluir pie de foto: autor, título, lugar, año y técnica.

Los archivos electrónicos sólo se aceptarán con los textos en formato WORD, Las imágenes deberán entregarse como archivos independientes en formato TIFF. No se aceptan fotografías impresas, diapositivas, ni presentaciones en Power Point, Flash, Director, Páginas Web, Acrobat, etcétera.

3. Formato de registro debidamente llenado con todos los datos solicitados. Este formato está disponible en el CI o en la dirección electrónica www.conaculta.gob.mx/cimagen

4. En el caso de espacios alternativos interesados en participar que no puedan acreditarse como galería, museo o centro cultural, deberán demostrar mediante impresos (copia de invitaciones, catálogos, folletos, notas de prensa, etcétera) por lo menos un año de funcionamiento como espacio de exhibición.

*Todo el material entregado será conservado por el CI para su utilización en la difusión del festival. No se devolverá ningún material.

*No se registrará ningún proyecto que no presente todos los requisitos solicitados.

*Las circunstancias no previstas en esta convocatoria serán resueltas por el Consejo de Programación del CI.

*Fotoseptiembre se encuentra en trámite de registro por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes ante el Instituto Mexicano de la Propiedad Industrial. El CI no se hace responsable de materiales que sean enviados a cualquier otra institución u organismo en respuesta a una convocatoria emitida bajo el mismo nombre.

Fecha límite para la entrega de proyectos* 29 de abril de 2005 a las 15:00 horas.

El CI realizará la difusión y promoción de las exposiciones registradas, a través de la edición de una Guía impresa y en www.conaculta.gob.mx/cimagen

Durante el mes de agosto, el CI entregará las Guías. Sólo se entregarán dos ejemplares por exposición: uno para el espacio y otro para el autor. En el caso de colectivas, este ejemplar será para el curador o responsable de la muestra.

Los autores que residan en el Distrito Federal y zona conurbana, deberán recoger su Guía en el CI mostrando una identificación oficial. Para los participantes de los Estados de la República Mexicana y del extranjero, el CI enviará las Guías a los espacios para que sean entregadas a los autores o curadores.

Para los envíos por correo y mensajería, se considerará la misma fecha límite en el matasello.

Mayores informes:

Centro de la Imagen

Departamento de prensa y difusión

Plaza de la Ciudadela 2, Col. Centro Histórico,

C.P. 06040, México, D.F. / Teléfono: 9172-4724 al 29

Correo electrónico: prensa_ci@correo.conaculta.gob.mx

Página electrónica: <http://www.conaculta.gob.mx/cimagen>

La Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán, ofrece una

MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA ESQUELÉTICA

Objetivos

Formar profesionales de alto nivel en antropología biológica y bioarqueología, con un sólido conocimiento de la biología esquelética y disponiendo para su interpretación de elementos técnicos y teóricos.

Plan de estudios

Está dividido en seis cuatrimestres con una duración de dos años y dedicación de tiempo completo. Consiste en tres asignaturas básicas, cinco obligatorias y tres libres, además de seis talleres de investigación. Los créditos en este Programa sumarán a 200; en el total están comprendidos 56 créditos otorgados por la realización de la tesis.

Las asignaturas del Programa están agrupadas en tres áreas formativas, además de los cursos libres: área teórico-metodológica, área informativa y área de investigación.



Modesto peregrino. Yúrahta, 2004. © Eugeni Potras.

Mapa curricular

Las asignaturas básicas se impartirán en el primer cuatrimestre:
Anatomía y Fisiología Humana • Teoría en Bioarqueología • Osteología e Identificación Esquelética I

Las asignaturas obligatorias se ofrecen durante el segundo, tercero y cuarto cuatrimestre sin seriación alguna.

Osteología e Identificación Esquelética II • Antropología Física Biología Esquelética • Evolución y Variedad Humana • Arqueología Mortuoria y Tafonomía

Adicionalmente, el alumno debe cursar seis talleres de investigación seriados, y cuatro asignaturas libres a lo largo de todo el plan de estudios.

Infraestructura

Aparte de las instalaciones generales de la Facultad, las actividades se beneficiarán de dos espacios funcionales destinados a la restauración, el análisis y el almacenamiento de materiales esqueléticos y el procesamiento de datos. Las instalaciones están equipadas ampliamente para estudios esqueléticos convencionales e histomorfométricos.

Calendario para la selección de aspirantes

Inicio de cursos: septiembre de 2005

Recepción de solicitudes: marzo a de junio de 2005

Las solicitudes deberán presentarse personalmente o por correo en:

Coordinación de Posgrado

Facultad de Ciencias Antropológicas/ UADY, Calle 76 455, LL x 41 y 43, C.P. 97000, Mérida, Yucatán.

Las solicitudes deberán incluir:

- Carta de exposición de motivos por los cuales se desea ingresar al Programa (máximo 250 palabras).

- Título de licenciatura en cualquiera de las disciplinas antropológicas y/o ciencias sociales, biológicas y médicas, o en su defecto carta de compromiso de término de tesis.
- Certificado de estudios de licenciatura con un promedio mínimo de 80 puntos o su equivalente.
- Constancia de comprensión del inglés (lectura).
- Curriculum vitae con documentos comprobatorios.
- Dos cartas de recomendación.
- Propuesta de investigación sobre uno de los temas del Programa.

Publicación de la lista de aceptados: julio de 2005

Documentación requerida al momento de inscribirse

Para inscribirse al Programa, los aspirantes seleccionados deberán entregar copia de los siguientes documentos:

- Acta de nacimiento.
- Carta de compromiso a dedicarse tiempo completo a la maestría.
- Comprobante de pago de inscripción y del primer cuatrimestre (total de 5500 pesos para los mexicanos; 10 mil pesos para los extranjeros).

Los mexicanos deberán presentar también:

- CURP
- Cédula profesional.

Los extranjeros deberán presentar:

- Visa de estudiante o documento que acredite la autorización del gobierno mexicano para realizar estudios en el país.
- Traducción al español debidamente legalizada de los documentos cuyo original no esté escrito en este idioma.
- Constancia de dominio del español a nivel de lectura, escritura y expresión oral en el caso de personas cuya lengua materna no sea el español.

La Secretaría de Relaciones Exteriores a través de la Dirección General de Asuntos Culturales y de la Dirección de Intercambio Académico, convoca a estudiantes e investigadores a solicitar

BECAS DE CORTA DURACIÓN EN LA PROVINCIA DE QUÉBEC

ciclo escolar 2005-2006

Las estancias tendrán como objetivo el perfeccionamiento de investigación a nivel postgrado y posdoctoral

Dirigido a:

Profesores universitarios e investigadores, funcionarios de organismos gubernamentales o paraestatales y profesionales de alto nivel, para perfeccionar los conocimientos y desarrollar habilidades de los participantes en un campo de estudio o de investigación en el ámbito universitario; mediante la participación en clases magistrales, seminarios o actividades de investigación conducidas por especialistas.

Ubicación:

En instituciones universitarias quebequenses: por lo menos 80% de las becas otorgadas serán para realizar estudios en instituciones francófonas de Québec y como máximo, un 20 % de las becas podrán ser otorgadas para estudios en instituciones anglófonas.

Requisitos:

- Dominio del francés o inglés.
- Edad máxima: 35 años, preferentemente.
- Duración: hasta 4 meses.
- Periodos establecidas para llevar a cabo la estancia:
 - a) entre septiembre y diciembre de 2005.
 - b) entre enero y marzo de 2006.
- Fecha límite para la entrega de documentos en la DIA-SRE de acuerdo con el período elegido:
 - a) 29 de abril de 2005
 - b) 26 de agosto de 2005
- Fecha límite para la entrega de documentación en las delegaciones foráneas de la SER:
 - a) 15 de abril de 2005
 - b) 12 de agosto de 2005
- Beneficios de las becas:
 - a) Transporte aéreo México-Québec-México.
 - b) Transporte del aeropuerto al lugar de residencia y pagos de transportes locales vinculados a la pasantía.
 - c) Asignación mensual de 1,300 dólares canadienses para hospedaje y manutención.
 - d) Pago de inscripción al curso y de participación a un coloquio.
 - e) Seguro médico de Québec.

Documentos a presentar:

- a) Hoja de registro de la secretaria de relaciones exteriores, debidamente llenada (original y copia con fotografías originales en ambos ejemplares).
- b) **Carta de postulación de la institución en la que se labora, en la que se indique el cargo y funciones que ejerce el candidato, la naturaleza y funciones del organismo postulante, y el organigrama de la institución, si el postulante forma parte del personal administrativo, dirigida al C. director general de asuntos culturales de la secretaria de relaciones exteriores.
- c) **Carta de la institución en la que se labora autorizando el permiso para llevar a cabo la estancia y perspectivas de

aplicación de la experiencia adquirida a su regreso.

d) ***Curriculum vitae*.

e) **Título de maestría y/o doctorado (copia), con el sello de la institución que lo emitió.

f) **Carta de aceptación de la institución receptora, que demuestre que el proyecto de estancia ha sido establecido de común acuerdo entre el candidato y la institución receptora, conteniendo las fechas de inicio y finalización de la estancia prevista.

g) **Programa y objetivo de la pasantía propuesta por la institución quebequense que recibirá al candidato, y el nombre de la persona responsable de la estancia.

h) **Escrito en el que se especifique: nombre, lugar y fecha de nacimiento, dirección de residencia, teléfono, fax y correo electrónico.

i) **Constancia de conocimiento del idioma en el que se vaya a realizar los estudios. Para universidades francófonas se requiere presentar un certificado de la alianza francesa, del instituto francés de América latina (IFAL) o de un centro universitario de enseñanza de lenguas extranjeras, para universidades anglófonas se requiere, el *test of english as a foreign language* (TOEFL) acreditado con un puntaje mínimo de 560.

Notas:

- Los criterios de selección excluyen a priori a los candidatos que ya estén estudiando en Québec, o a aquéllos que deseen efectuar una pasantía durante o al final de sus estudios.

- Los candidatos deberán presentar los documentos marcados con asteriscos (**) acompañados con traducción simple al francés o al inglés, según sea el caso, las copias de los certificados o diplomas también deberán ser traducidas.

- Las candidaturas deberán entregarse en el orden mencionado anteriormente, en fólter con broche y con separadores. Todos los documentos marcados con asterisco se deberán entregar en original y una copia.

- La fecha límite para la recepción de candidaturas no podrá ser modificada en virtud de que los expedientes participantes deberán estar en la delegación de Québec en México en forma inmediata, de lo contrario las candidaturas no podrán participar en los procesos de selección de becarios.

- No se recibirán documentos originales de títulos académicos, certificados o diplomas obtenidos, acta de nacimiento y/o cualquier otro documento que pueda ser de importancia para el candidato, ya que esta dirección no asume ninguna responsabilidad por el eventual extravío de algún documento.

- Los expedientes de los candidatos que no satisfagan todos los requisitos de esta convocatoria no podrán ser recibidos por esta dirección, por lo que se recomienda presentar la documentación completa cubriendo todas las exigencias del caso.

Para obtener mayor información o para presentar su candidatura, acudir a la unidad de promoción y difusión de becas de la dirección de intercambio académico, localizada en paseo de la reforma 175, planta baja, esq. Río Tamesis, Col. Cuauhtémoc, 06500 México, D.F. Teléfonos 9159-3224 y 9159-3225, así como en todas las delegaciones foráneas de la Secretaría de Relaciones Exteriores.

MAESTRÍA EN HISTORIA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA VI GENERACIÓN

Recepción de documentos:
del 10 de enero al 15 de abril de 2005

Examen de conocimientos y de traducción del inglés:
28 de abril de 2005

Entrevistas: del 16 al 25 de mayo de 2005

Comunicación de resultados: 10 de junio de 2005

Inicio de cursos: 1 de septiembre de 2005

Informes sobre requisitos y programas:

Instituto de Investigaciones Dr. José Ma. Luis Mora
Plaza Valentín Gómez Farias 12, Col. San Juan Mixcoac,
atrás del Parque Hundido, sobre Augusto Rodin, CP 03730
Teléfonos: 5598-3777 ext. 1125 y 1127 / Fax 5563-7162
correo electrónico: scolares@insitutomora.edu.mx
www.mora.edu.mx / de 8:30 a 15:00 horas en días hábiles

BECAS DEL GOBIERNO DE LA REPUBLICA ESLOVENIA

Año académico 2005-2006

Nivel de estudios: Licenciatura e investigadores de posgrado.

Área de estudio: Todas las áreas

Idioma: Esloveno o el idioma acordado con el tutor.

Lugar: Universidades de la Republica de Eslovenia.
para mayor información de universidades ver la pagina
del ministerio de educación, ciencias y deportes de Eslovenia
<http://www.cmepius.si>

Fecha limite para la entrega de documentos en la Dirección
de Intercambio Académico de la Secretaría de Relaciones
Exteriores: 25 de marzo de 2005.

Fecha limite para la entrega de documentos en las delegaciones
foráneas de la SRE: 18 de marzo de 2005.

ANTROPOLOGÍA EN INTERNET

<http://wings.buffalo.edu/weda/index-sp.html>

Directorio mundial de correo electrónico de antropólogos

El repertorio mundial de correo electrónico de antropólogos (WEDA) es una base de datos que contiene información sobre la ubicación y proyectos de investigación de antropólogos alrededor del mundo. WEDA es un proyecto totalmente voluntario, establecido para ayudar y fomentar la comunicación dentro de la comunidad antropológica. Aquí, la antropología se toma en su sentido más amplio, e incluye las ciencias de la tierra y ciencias sociales, así como nuestros colegas en la humanidades. Los estudiantes y los académicos, los antropólogos aplicados y los profesionales.

<http://www.cec.uchile.cl/~fquezada/indigena2.html>

En esta página se podrán encontrar diversos artículos de la población indígena en los distintos países de América, además de enlaces a páginas relacionadas con este tema.

CINEMATECA MEXICANA

<http://www.inah.gob.mx/new/acer/cine/hme/acer003.html>

La Cinemateca ha reunido y proyectado ciclos de cine en video con temas antropológicos, etnográficos e históricos. Los creadores y productores han donado al acervo muchas de estas producciones videográficas, que junto con el acervo previo, permiten a la Cinemateca ofrecer a la sociedad, un valioso servicio de difusión de la producción audiovisual contemporánea.

<http://lanic.utexas.edu/la/region/indigenous/indexsp.html>

La misión de *Latin American Network Information Center* (LANIC) es facilitar el acceso a todo tipo de información basada en Internet, relacionada con Latinoamérica. Nuestros recursos están diseñados para facilitar la investigación a los académicos que deseen adquirir información sobre esta importante región.

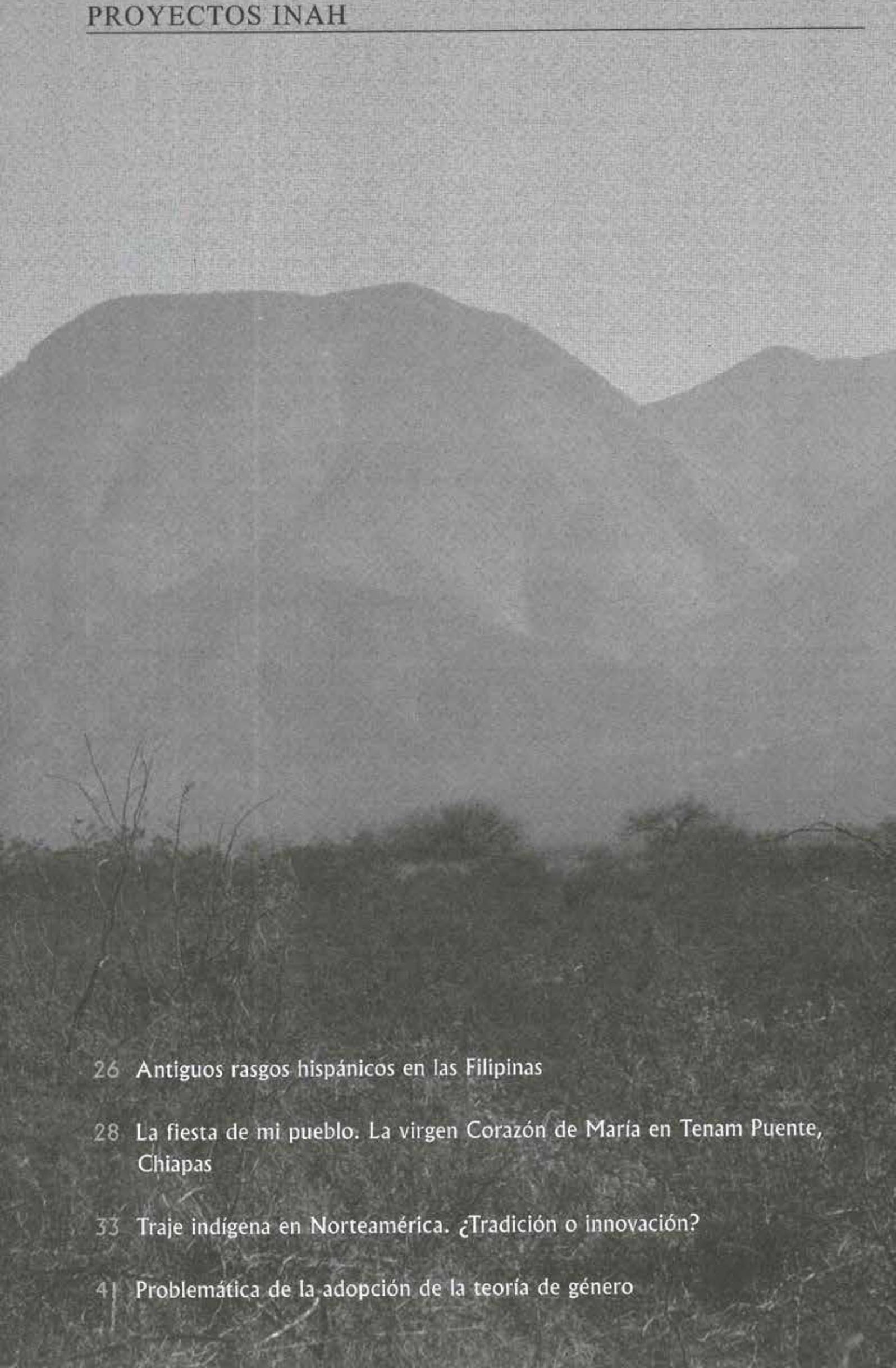
Además de nuestros servicios informativos básicos, LANIC patrocina diversos programas conexos, incluidas varias iniciativas de capacitación, *Training Initiatives*, relacionadas con Internet.

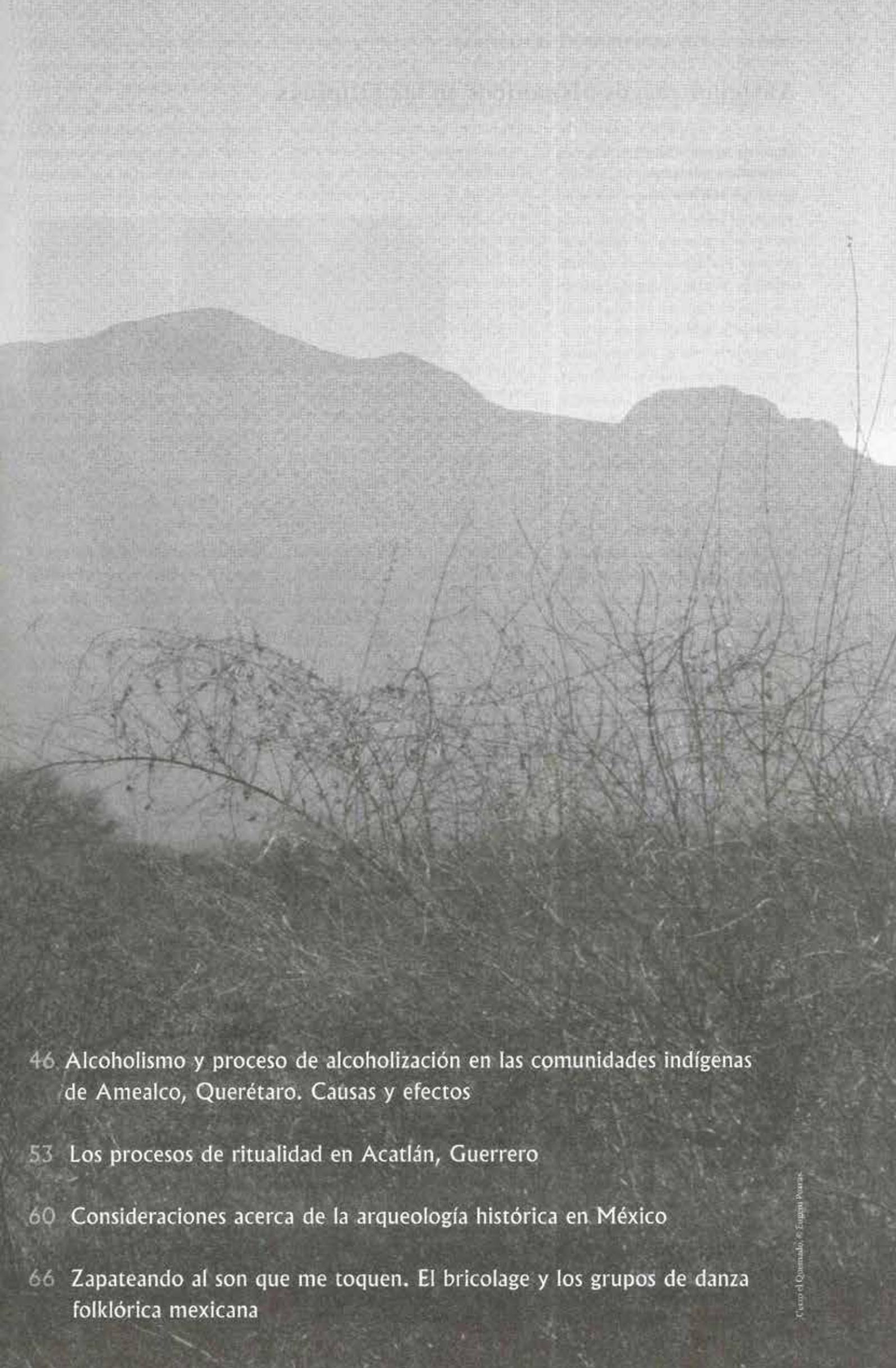
En los índices de LANIC, que se someten a revisiones editoriales, pueden encontrarse más de 12.000 URL únicos, lo cual hace de estos índices una de las guías más grandes de contenido latinoamericano en Internet.

SISTEMA NACIONAL DE FOTOTECAS

<http://www.sinafo.inah.gob.mx/sinafo/index.html>

En esta página encontraremos los servicios, horarios y adquisición de fotografías de la Fototeca Nacional, así como la historia de este lugar, las fototecas afiliadas, publicaciones y los eventos académicos que ofrece esta institución. Para los interesados se pueden consultar las ponencias del Tercer Encuentro Nacional de Fototecas.

- 
- A grayscale photograph of a landscape. In the foreground, there is a field of low-lying, scrubby vegetation. In the background, there are several rounded hills or mountains under a clear sky. The overall tone is muted and naturalistic.
- 26 Antiguos rasgos hispánicos en las Filipinas
- 28 La fiesta de mi pueblo. La virgen Corazón de María en Tenam Puente, Chiapas
- 33 Traje indígena en Norteamérica. ¿Tradición o innovación?
- 41 Problemática de la adopción de la teoría de género



- 46 Alcoholismo y proceso de alcoholización en las comunidades indígenas de Amealco, Querétaro. Causas y efectos
- 53 Los procesos de ritualidad en Acatlán, Guerrero
- 60 Consideraciones acerca de la arqueología histórica en México
- 66 Zapateando al son que me toquen. El bricolage y los grupos de danza folklórica mexicana

Antiguos rasgos hispánicos en las Filipinas

Maestro Arturo Guevara Sánchez

CENTRO INAH CHIHUAHUA

elguevara2002@yahoo.com



Los agustinos descalzos destacaron particularmente en la evangelización de las Filipinas, donde tuvieron una de sus provincias. Al principio, procedentes de España llegaban a México y se instalaban temporalmente en el edificio que todavía puede verse en la calle de Guatemala 90, donde funcionó el hospicio de San Nicolás de Tolentino, en el centro histórico de la capital. Posteriormente, cuando las condiciones eran propicias, los frailes continuaban su viaje hacia el archipiélago. Conviene mencionar que al paso del tiempo, la provincia de Filipinas construyó un hospicio para dar albergue a los frailes que realizaban aquel penoso viaje, aquel edificio todavía se conserva en lo que ahora es la calle Hidalgo, de la Ciudad de México, frente a la esquina NO de la Alameda central y que fue dedicado a Santo Tomás de Villanueva, un venerado santo agustino. Cabe señalar que en el hermoso edificio de aquella antigua hospedería funciona ahora un hotel que lleva el nombre de Cortés y en su fachada puede verse una estatua del santo protector al que fue dedicado el hospicio.

Normalmente, los agustinos que viajaban a las Filipinas permanecían en México algunos meses y a veces años, antes de realizar su navegación a tierras tan lejanas, ello permitió que algunos llegaran a realizar distintas

actividades en el país, y así entre otros, puede mencionarse a Fray Agustín María de Castro, quien permaneció dos años en el país e hizo estudios de Arte y Filosofía. Cuando realizó su viaje a las islas, este destacado fraile agustino efectuó distintos trabajos de historia, entre otros, la importante obra denominada *Misioneros Agustinos en el Extremo Oriente 1565-1780* (Rodríguez y Álvarez, 1996:229).

Un agustino muy destacado que también vivió en México fue Fray Martín de Rada, quien evangelizó entre los otomíes e incluso aprendió su lengua, posteriormente fue provincial en el archipiélago y llegó a ser quizás el más importante defensor de los derechos de los filipinos de la época colonial.

Conviene mencionar que muchos frailes de aquellos que estaban destinados a las islas, después de residir en México preferían quedarse en el país y truncaban su viaje, con el consabido disgusto de las autoridades.

Al igual que en todos los países que colonizó, España dejó sentir ampliamente su influencia y su cultura en las manifestaciones artísticas del archipiélago de las Filipinas. Aunque las tendencias en la imaginería de las construcciones y en el material mueble asociado se rigieron por las preferencias de la metrópoli, necesariamente la participación de los arte-

sanos se dejó sentir, generalmente de una manera discreta en la forma de realizar los detalles y las particularidades que marcaban la iconografía. Resulta ahora de gran interés detectar y estudiar algunas de las muchas creencias y rasgos asociados con el material cultural, lo que nos habla de los intereses de la gente de la época colonial, así como de la interpretación que se hizo de simbolismos semejantes en culturas distintas.

Como es sabido, en la evangelización de las Filipinas los agustinos llevaron consigo las ideas propias de su santo patrono y las devociones a diversos santos cuyos atributos aparecen repartidos a lo largo y ancho de las fachadas de innumerables templos y capillas en donde los agustinos se dejaron sentir, así ocurre por ejemplo en el templo de San Agustín de Manila, donde puede verse el corazón traspasado por las flechas, que es uno de los atributos de aquel santo, así como la maqueta que porta en la mano, que aparecen bellamente tallados en las puertas.

Los agustinos destinados a las islas del Poniente viajaban desde España llevando consigo fuertes raíces culturales y una gran preparación, debido a los azares de las comunicaciones de la época colonial, muchas veces tenían la necesidad de permanecer en

México, a veces durante años, tiempo que normalmente aprovechaban para enriquecer su propia formación. Esto explica que con el tiempo, en Filipinas fueran apareciendo distintos rasgos europeos y americanos que fueron aceptados por las culturas que se desarrollaban en las islas, algunos de los cuáles todavía se conservan. Entre los más notorios, podemos señalar por ejemplo que es posible e interesante escuchar entre quienes se comunican en *tagalog*, distintos vocablos provenientes de la lengua española, muchos de los cuáles casi han perdido su vigencia entre nosotros y en algunos casos, han desaparecido por completo, entre otros, podemos señalar la palabra *paléngke* para mercado y *kandilá* para vela. Además, en los escritos de la época colonial, se pueden leer algunas palabras que sin duda alguna son procedentes de México, tales como *petate* y *tianguis*, que marcan una influencia muy clara.

La república de las Filipinas es un país eminentemente católico y en ella se realiza un culto muy intenso, parte del cual se efectúa en instalaciones muy antiguas en las que pueden verse algunos rasgos semejantes a las de Nueva España. Los templos filipinos de la época colonial suelen ser fuertes y pesados, para resistir el embate de los terremotos, así es por ejemplo el santuario de la Virgen de Guadalupe, en las orillas de Manila, en cuya fachada pueden verse nichos enmarcados con bellos ornamentos de piedra con fuerte sabor plateresco.

En la región de Pampanga, se encuentra el templo de México, fundado en 1581 bajo la advocación de Santa Mónica que, por efectos de los terremotos, ha debido ser reconstruido en varias ocasiones. Al respecto, por el estudio de antiguas pinturas, se sabe que el templo antiguo tenía algunas características a las que se han llamado de "Estilo azteca" (Galende, 1996:132). El templo originalmente se denominaba Nuevo México y al parecer, fue fundado por gente procedente de la Nueva España.

En México, tradicionalmente se representó a San Cristóbal como a una persona gigantesca que transportaba al niño Jesús, muchas veces se le colocaba a las puertas de los templos o

de cualquier manera que pudiera verse desde lejos, ya que aun así a distancia confortaba a los creyentes (Monterrosa Prado, 1979:114), entre otros, aquellos que no podían interrumpir sus labores para irlo a visitar. De grandes dimensiones se le puede ver representado en la fachada del templo de Miagao, en medio de papayas, cocoteros y otras plantas de la región, cabe señalar que a su vez, los artesanos de México utilizaron un recurso semejante, cuando orgullosamente representaron vegetales americanos en algunos templos de Michoacán y Guanajuato.

Además del relieve de San Cristóbal, el edificio tiene otros valores por sí mismo, ya que se trata de un templo fortaleza en el que enormes contrafuertes flanquean la delicadeza de los adornos de la fachada, la cual se decoró con algunos relieves que recuerdan los diseños del plateresco de nuestro país, con aquellos se hizo la narración sin palabras del momento en que San Cristóbal cargó al niño Jesús para ayudarlo a cruzar un río. La pesadez de los muros de aquel templo dedicado a Santo Tomás de Villanueva se debe a que el sitio donde fue construido estaba asediado por grupos de piratas que ponían en peligro la integridad de las personas, y porque la región sufre el embate de terremotos con alguna frecuencia.

El contacto entre México y Filipinas hizo que la influencia se diera en ambas direcciones, y así se explica la presencia de cerámica de origen asiático en algunos edificios de la Ciudad de México, como ocurrió en los inmuebles de Guatemala 84 y 90, en el primero de ellos pudimos observar incluso la presencia de los restos de una fuente con el diseño de una *Ninphaea*, semejante a algunas figuras de esta planta acuática que aparecen representadas en la cerámica china (Guevara Sánchez, 1991), cabe señalar que dicha fuente estaba en un patio ampliamente decorada con elementos marinos entre los que destacaban mascarones del dios Neptuno, formando un conjunto que debió ser muy del gusto de gente de la costa y de los isleños. Por otra parte, también se sabe que numerosos fragmentos de porcelana oriental, con marca de fábrica pintada cuidadosamente en la

base, fueron localizados por Patricia Fournier García (1990:116). Estas piezas debieron llegar al país en los galeones procedentes del Celeste Imperio y de las islas Filipinas.

La receptividad de los artistas filipinos también quedó registrada en diversos objetos, además de rasgos como los que ya han sido mencionados, entre las piezas que se pueden admirar en el museo del convento de San Agustín en Manila, es posible observar otras tendencias, como es el caso de un extraordinario facistol en cuyos soportes puede verse una clara influencia china, resultado que se explica por la cercanía de aquel país, de donde proviene parte de la población del archipiélago. Éstas y otras características muy especiales pueden apreciarse a lo largo y ancho de las más de siete mil islas que componen el archipiélago filipino, y la posibilidad de reconocer las características aportadas por los grupos étnicos de aquel país, así como las persistencias y detalles aportados por otras culturas son uno de los muchos incentivos que se tienen para hacer el estudio de sus características más generales.

Cabe señalar que tuvimos la oportunidad de observar parte de aquel hermoso legado, gracias al gentil apoyo del INAH y de la hermana República de Filipinas, a través de su Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, que firmaron un acuerdo de colaboración académica, lo cual sin duda será beneficioso para todos los que nos interesamos en el estudio de manifestaciones como las que aquí se han mencionado.

Bibliografía:

- GALENDE, Pedro, O.S.A. *Angels in stone, San Agustin Museum*, Manila, 1996.
- GUEVARA Sánchez, Arturo, *Un rescate en la casa de Guatemala No. 84*, Informe mecanoscrito. Subdirección de Estudios Arqueológicos, INAH, México, 1991.
- MONTERROSA Prado, Mariano, "San Cristóbal en la Nueva España", Churubusco 1979, Dirección de Restauración del Patrimonio Cultural, INAH, México, 1980.
- RODRÍGUEZ, Rodríguez Isacio y Jesús Álvarez, *Al servicio del evangelio. Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas*, Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid, 1996.

La fiesta de mi pueblo. La virgen Corazón de María en Tenam Puente, Chiapas

Arqueólogo Gabriel Laló Jacinto
CENTRO INAH CHIAPAS
lalojacinto@hotmail.com

El texto que presento constituye el avance de una investigación mayor sobre los festejos en honor a la virgen Corazón de María, que se realiza en el ejido de Francisco Sarabia, en el municipio de Comitán, Chiapas. En el escrito sólo abordo lo referente a la festividad móvil que se efectúa en agosto y cuyo escenario constituye la zona arqueológica de Tenam Puente. Por tal motivo los resultados e interpretaciones sobre tal ceremonia son preliminares y susceptibles de modificaciones en el futuro.

Tenam Puente representó una de las entidades políticas más importantes en los Altos Orientales, y fue de gran importancia en el paisaje ritual de la meseta comiteca. Los diversos conjuntos arquitectónicos fueron adaptados a la topografía natural del terreno y los edificios principales se erigieron en un conjunto de colinas que delimitan a los Llanos de Comitán de la Depresión Central en el lado suroeste.

La Acrópolis fue concebida como un Espacio Sagrado con áreas muy bien definidas de circulación en su interior. Como la conocemos actualmente, fue el resultado de un continuo desarrollo constructivo al modificar y nivelar el cerro con largas y altas terrazas edificadas en diferentes niveles. Tres juegos de pelota denotan la importancia que tuvo este tipo de construcciones, no sólo al interior del sitio sino también en un ámbito regional; por ahora es el



En el vientre esperanza. Yórahta, 2004. © Eugeni Porras.

único asentamiento con un número considerable de canchas de juego de pelota en el valle de Comitán y áreas circunvecinas.

El asentamiento prehispánico corresponde a la cultura maya de Tierras Altas y con arquitectura de estilo muy regional. El mayor apogeo ocurre durante el clásico tardío (600-900 d.C.) e inicios del posclásico temprano (900-1200 d.C.).

El sitio arqueológico se localiza a 13 kilómetros al suroeste de la ciudad de Comitán. Saliendo de esta ciudad se toma la carretera federal 190 o Panamericana con dirección hacia la Trinitaria. Posteriormente se toma la desviación hacia el ejido Francisco

Sarabia; es necesario cruzar la comunidad para llegar finalmente al sitio.

El poblado de Francisco Saravia

Anteriormente los terrenos del ejido correspondieron a la finca El Puente, propiedad del alemán Adolfo Geiseman –dueño de Geiseman y Cía.¹ quien poseía además otras fincas en el Soconusco. Aunque los trámites para la dotación de tierras habían iniciado en el año de 1937, no fue sino hasta el 14 de agosto de 1945 cuando finalmente se publicó el decreto expropiatorio a favor del nuevo ejido.²

Es probable que existiera como rancho desde hacía varios siglos atrás, Lenkersdorf publica un plano de 1780 basado en títulos de 1599. En

dicho documento aparece el nombre de La Puente, ubicación que coincide con la finca por estar localizado cerca de Jatón y Pamalá. Por otra parte, los datos proporcionados por Mario Ruz³ lo ubican con la categoría de rancho en 1885.

Los habitantes del ejido son de filiación tojolabal aunque algunos “no muy les gusta” hablar en su idioma, por lo que paulatinamente lo han dejado y pocas personas reconocen que lo hablan. La mayoría de sus habitantes son católicos aunque se ha notado que en los últimos cinco años, otras religiones se han establecido en el ejido.⁴ Afortunadamente no ha habido problemas de expulsión pero se han presentado casos aislados de sanciones por la comunidad al no realizar las contribuciones para los festejos que se consideran tradicionales.

Las actividades agrícolas⁵ son las primordiales en la comunidad con sus cultivos tradicionales de frijol y maíz. Tienen dos temporadas de cultivo, la primera de ellas es la de *regadío* y los preparativos comienzan en febrero y terminan en septiembre. La segunda corresponde al de *temporal* y se realiza en los primeros días de junio para culminar en diciembre. Por ende, el culto a las cruces el día tres de mayo es muy significativa, se arreglan aquellas ubicadas en los puntos más importantes del ejido,⁶ así como en los ojos de agua que abastecen a la comunidad o los localizados en los predios particulares. Algunos ejidatarios realizan rezos este día en sus casas y ofrecen comida a los asistentes.

Corazón de María en Tenam Puente

A pesar de que la ocupación del sitio cesó en los inicios del posclásico temprano, la sacralidad del lugar aún se mantiene vigente. Los encargados de que todavía conserve éste rasgo son los pobladores del ejido Francisco Sarabia, quienes a través de una festividad móvil traen en procesión a la virgen Corazón de María a uno de los puntos más alto de la Acrópolis.

El domingo elegido⁷ (antes del día 22), los preparativos comienzan desde muy temprano; algunas veces desde un día antes se baja la imagen de la virgen y se coloca en un palanquín de madera adornada con flores y cubier-



Velas, caldo y tamales como ofrendas. Yúrahta, 2004. © Eugeni Porras.

ta en la parte superior con una manta, en otras ocasiones esto se realiza el mismo domingo. En la ermita del ejido –desde donde partirá el cortejo– se reúnen los mayordomos y los encargados del templo⁸ además de los abanderados,⁹ músicos con tambor y flauta de carrizo.

También algunas familias acuden con sus flores y velas y esperan en el interior del templo. Don Genaro¹⁰ se encargará de conducir la ceremonia e indicar el momento de la salida, normalmente es entre las 9 y las 10 de la mañana.

Al salir al atrio la procesión dará tres vueltas –en sentido contrario a las manecillas del reloj– a la cruz de madera¹¹ que se ubica aquí. Posteriormente abandona el atrio y se dirige hacia la zona arqueológica, en este trayecto se sumarán más familias que la acompañaran en su recorrido.

Al llegar al sitio arqueológico, la circulación se realiza por el camino interno que existe y ascienden por el lado sur bordeando las grandes plataformas de la acrópolis; el recorrido continúa cruzando la plaza D y llegan por el lado posterior de la gran plataforma que une a los edificios 40, 17 y 14.

Al llegar a este punto se encaminan hacia el árbol¹² que se ubica al norte del edificio 14. Aquí darán tres vueltas también en sentido contrario¹³ y posteriormente acomodarán a la virgen a un costado de la cruz de madera¹⁴ que

se encuentra sobre la plataforma del edificio. La imagen de la virgen deberá tener la misma orientación¹⁵ que la cruz y preferentemente “mirando” hacia el templo del ejido.¹⁶

Posteriormente se lleva a cabo un rezo y al pie del muro norte del edificio se esparce juncia, se prenden velas y se quema incienso. También en cuatro puntos¹⁷ importantes cercanos se prenden algunas velas acompañadas con *tzenan*. Dos de esos puntos corresponden a los árboles. Los tamboreros y el carricero por lo regular se quedan tocando junto al árbol, otro espacio está dedicado a la marimba y en la plaza C se ubican los mayordomos con los refrescos, el aguardiente y la comida. Para ese entonces ya es medido día y las familias se distribuyen en los espacios disponibles para compartir los alimentos.¹⁸ En ese lapso los marimbistas amenizan el ambiente y en ocasiones se organiza el baile.¹⁹

Alrededor de las cuatro de la tarde, el encargado de conducir la ceremonia anuncia que es hora de irse; así lo indican también los músicos tradicionales. En este momento don Genaro comienza a repartir las *reliquias*²⁰ que se llevaron a bendecir a distintas romerías. Después de esto la virgen es llevada por el mismo camino por el que subió.

No obstante, mucha gente aún recuerda que el ascenso de la virgen se hacía anteriormente por el costado norte del sitio y el descenso se rea-

lizaba por el lado sur. A simple vista parecería un movimiento también contrario a las manecillas del reloj. Esta circulación se modificó en parte al momento de asfaltar el camino lo que propició una mejoría en el tránsito abandonando la vereda hacia el sur del sitio. Tal vez la restauración de algunos edificios y plataformas pudo contribuir a este cambio.

Comentarios finales

En las primeras páginas apuntamos que el ejido fue creado en el año de 1945. De acuerdo con la tradición oral fue en ese año y un 22 de agosto, cuando el propietario regaló la virgen a los pobladores al constituirse en ejido; a partir de esa fecha se lleva acabo la procesión hacia Tenam. La resignificación del espacio sagrado por parte de los ejidatarios concuerda con un proceso que se da en un ámbito regional al acabar el baldío en esta región habitado por los tojolabales. Mario Humberto Ruz había ya mencionado la reivindicación de esos espacios geográficos al finalizar el baldío,²¹ como apoyo cito el testimonio de Nicasio Gómez -recuperado por Hernández y Ruz²² de la finca San Mateo:

-¿Y no iba la gente en romería a las cuevas antes?

Con tu patrón no pues. Cuando salimos [a vivir] en colonia fue ya cuando comenzamos a [ir] a las cuevas.

-¿Antes en la finca no?

No, cuando salimos [a vivir] en colonia fue cuando ya comenzamos a [ir]

nos íbamos a las cuevas. Nos íbamos mucho a Tewte Witz: Son tres las cuevas.

De este testimonio los autores hacen observaciones a pie de página al referirse sobre la importancia de la cueva como sitios de transición al inframundo, morada de los seres sobrenaturales relacionadas con los fenómenos atmosféricos y actividades agrícolas. Agregan a parte de Tewte witz (cerro puntiagudo) otras cuevas conocidas K'e7en B'ujlich²³ (cueva de golondrinas) K'e7en Chawuk (cueva del rayo).

Otros datos que apoyan estas ideas se encuentran en los registros fotográficos de los años 30 del edificio 14; en dichas tomas no se observa la existencia de alguna cruz de madera.²⁴ Tampoco los reportes de los diferentes investigadores que estuvieron en el sitio mencionan algo referente a la festividad. Los informes de los inspectores de monumentos prehispánicos en los años 30 mencionan sobre algunas cuevas con cruces, pero ninguno habla sobre procesión alguna en el sitio.²⁵

Sin embargo, los tojolabales no son los únicos en considerar al sitio arqueológico como un espacio sagrado, algunos grupos tzeltales también han venido a realizar sus ceremonias al pie de la cruz, acompañados con música tradicional. Estas comunidades pertenecen a los que se denomina teología indígena que pretende retomar los sitios arqueológicos como lugares sa-

grados combinando con algunas ideas que consideran prehispánicas.²⁶

Sin duda, la ceremonia de llevar a la virgen es un acto para pedir lluvias y buenas cosechas. No debemos perder de vista la fiesta que se realiza en el mes de mayo en el ejido y la de agosto -que hemos tratado aquí *grosso modo*- pues creo que ambas están muy relacionadas con el ciclo agrícola anual de la comunidad, veamos cuáles son estas consideraciones.

El ciclo agrícola, llamado de regadío, se inicia con los preparativos de la milpa que se realizan durante los primeros días de febrero²⁷ y se cosecha en septiembre. El área de siembra se sitúa en los terrenos más húmedos y bajos localizados en la margen izquierda del arroyo de temporal y cerca del asentamiento ejidal. En esta temporada -el 12 de mayo- se celebra el día de la virgen corazón de María. Los festejos duran más de una semana e incluyen actividades como la preparación del jocoatol,²⁸ que se reparte durante la entrada de flores.

El siguiente ciclo es el de temporal y comienza en junio²⁹ para culminar en diciembre. Las siembras se llevan a cabo en las laderas y parte alta de las colinas. Es precisamente en agosto cuando se lleva a la virgen en procesión a Tenam Puente, para pedir lluvias (indispensable para el presente ciclo agrícola) y solicitar buenas cosechas (el de regadío estará próximo a levantarse). No debemos olvidar que es en las montañas donde se originan la lluvia, la neblina, los rayos; además, los pobladores recuerdan que existe una gran puerta para acceder al interior del sitio, ahí encontraremos abundantes frutas y comida. También en la parte alta del sitio y en los alrededores crece una especie de frijol silvestre que llaman *b'otil*,³⁰ que se cosecha en diciembre; sin olvidar que en la parte baja de la acrópolis -recuerdan los ejidatarios- crecían las mejores mazorcas.

Sin duda, la concepción de la montaña y el árbol es preponderante en esta región. En la romería que se realiza a San Bartolo, patrono del poblado de Venustiano Carranza, los peregrinos suben al cerro donde se ubica una cruz.³¹ Cerca de ahí en la población de Laja Tendida, los feste-



Chala, la madre que todo cuida. Yúrahta, 2004. © Eugeni Porras.

jos de la Santa Cruz se realizan en la cima de un cerro.

Por otra parte, el festejo permite además –como sucede en mayo– reforzar los nexos familiares por medio de la convivencia, tiempo de reunión de los hermanos y compadres.³²

Aunque importante, dejo para otra ocasión la reflexión sobre la regularización –si es que podemos hablar en este sentido– de estas actividades enmarcadas dentro de la legislación vigente.³³ Por el momento no ha habido discrepancia alguna entre el INAH y la comunidad de Francisco Sarabia para la realización de esta ceremonia. El Centro INAH ha dado las facilidades para que se lleve a cabo con apego a la normatividad. Sin duda, es algo que aún tendremos oportunidad de comentar en otros foros.

Notas:

¹ En una entrevista realizada a Roberto Giesemann, él afirma que su bisabuelo –don Adolfo Giesemann– llegó procedente de Guatemala a Chiapas en el año de 1896 (Coello s/f pág. 34). El testimonio de un ex trabajador que laboró en diversas fincas en el Soconusco corroboran esta información (Ponce:1985). Los primeros datos del propietario y administrador fueron proporcionados por Mauro Quintero (inspector de monumentos prehispánicos en Comitán) en 1927 al recomendarles guardar las estelas que se encontraban en el patio de la finca.

² Diario Oficial de la Federación. Agosto de 1945. Un proceso de regularización de los terrenos que se originó bajo el régimen del presidente Lázaro Cárdenas.

³ Ruz 1992:365.

⁴ Conozco tres tamboreros que dejaron de tocar porque ya habían cambiado de religión y su participación en las romerías y demás festejos no era compatible con sus actividades religiosas. Dentro de estas religiones están la Renovación en Cristo y los Testigos de Jehová.

⁵ Muchas personas salen a laborar a Comitán como albañiles o ayudantes, otros más viajan a las ciudades de México, Villahermosa o Cancún en busca de empleos.

⁶ Las cruces están colocadas en diversos puntos de la comunidad: en los cerros principales, en cuevas (como la conocida como "piedra de rayo"), a la entrada del poblado o en los lugares que sirven como linderos del ejido. Normalmente son personas mayores quienes se encargan de prender velas y colocar hojas de laurel en las cruces, pues son los que conocen los puntos importantes.



Plumas peregrinas. Rambo al desierto, 2004. © Eugeni Porras.

Estos rituales se realizan el tres y el 12 de mayo, así como el domingo que se llevan a la virgen en procesión hasta Tenam Puente y en el año nuevo.

⁷ La fecha se determina en asamblea ejidal que realizan el último domingo del mes de julio.

⁸ Seis mayordomos con sus respectivas esposas. Entre uno de ellos se elige al que será el mayordomo principal. Los encargados del templo lo conforman el presidente, secretario y tesorero.

⁹ Son cuatro abanderados que la acompañaran en todo el trayecto.

¹⁰ Esta persona es la que organiza las diferentes romerías y se encarga de la conducción de las ceremonias, siempre ha sido así desde hace más de 15 años como él afirma. El papel que desempeña puede ser muy similar al de un sacerdote.

¹¹ Junto a la cruz (pintada de azul) se ubica un árbol por lo que las vueltas se realizan incluyendo a éste elemento.

¹² La zona arqueológica está cubierta en su mayoría por éstos árboles, los pobladores lo llaman shinil (*Quercus polymorpha* Benth), para diferenciarlo de otros tipos de encinos.

¹³ En la misma dirección que se realizó en la cruz de la ermita. La dirección de las vueltas en sentido contrario a las manecillas del reloj es un movimiento ritual, que también realizan los indígenas zotziles. Gossen (1989:68) menciona que el movimiento ritual contrario a las manecillas del reloj se asocia con los santos masculinos y el lado contrario a las santas. Situación que se repite en diferentes ámbitos de la vida cotidiana. En alguna ocasión de agosto del año 2002 llegó un grupo de indígenas que realizó este movimiento ritual alrededor de la gran estela, que se encuentra tirada

en el suelo de la plaza F. A este movimiento se refirieron como "el caracol".

¹⁴ La cruz de madera tiene inscrita la fecha de 1962 y fue colocada por don Juan Jiménez cuando era comisariado ejidal. Al revisar la fotografías existentes de los años 30 se nota la ausencia de alguna cruz en este sector del edificio, por lo que concuerda con los datos proporcionados por don Juan. Llama la atención que esta cruz no se encuentra pintada de azul como las otras existentes en varios lugares del ejido (pozos, entrada al ejido, la ubicada frente a la ermita). Desde muy temprano adornan la cruz con hojas de laurel y *tzenan*.

¹⁵ La orientación de algunas cruces es casi siempre con vista hacia la ermita del ejido. La de Tenam coincide con dirección al Norte.

¹⁶ Por lo regular Don Genaro pregunta a los demás si el rumbo es el correcto.

¹⁷ Relativamente cercanos a la cruz. En el año de 1993 observé que durante la celebración de la santa cruz habían prendido velas también en otros edificios – no restaurados en ese entonces– que se ubican en cuatro direcciones: 14 (norte) 21(sur) 43 (oriente) y 7 (poniente).

¹⁸ Se sirve molito con pollo o puerco, arroz, tortillas, refrescos, aguardiente o cervezas.

¹⁹ En el 2002 se volvió a llevar la marimba después de muchos años de no hacerlo. Cerca de las dos de la tarde cuando estaban tocando comenzó a llover pero no dejaron de tocar, al contrario se escuchó la exclamación "tóquenle más fuerte para que venga la lluvia". Algunos comentaron que la virgen estaba alegre y no se quería ir.

²⁰ Las reliquias son velas o cabitos de las mismas que se llevaron *ex profeso* a bendecir a las romerías, por ejemplo las que se reparten ese día son las que llevaron ante Padre Eterno (a finales del mes de mayo),

las reliquias también se reparten en la asamblea ejidal de fin de mes. Estas velas se prenden en la milpa cuando se levanta la cosecha, también se acostumbra prender en el granero "para que el maíz no se pudra", o bien cuando hace un viento muy fuerte que pueda causar daños en las casas y en las milpas.

²¹ Gómez y Ruz; 1992:18

²² *Ibid*:75

²³ Respeto las grafías en tojolabal del texto original. El 7 marca un cierre glotal. (Hernández y Ruz *op. cit.*)

²⁴ Fotografías existentes en el Archivo Técnico del INAH.

²⁵ Mario Ruz, quien pasó mucho tiempo en el área tojolabal, me comentó que desconocía la realización de esta ceremonia en Francisco Sarabia. Mauro Quintero, Rogelio Mandujano fueron los inspectores de monumentos prehispánicos.

²⁶ Como dato curioso los diferentes grupos que han acudido a realizar sus ceremonias lo han hecho después de 1994. Ningún ejidatario recuerda que antes de esa fecha se realizara procesión alguna por otras comunidades que no fueran las de Francisco Sarabia. Los grupos que las han visitado no conservan alguna fecha específica para realizar sus ceremonias y tampoco ha sido muy constante.

²⁷ La fecha coincide con el año ritual reportado por Guiteras (1996:36-37) en la parte central de las tierras altas de Chiapas; comienza con el mes Sisak (5 de febrero) y en dicho mes se realizan los preparativos agrícolas donde se visitan los montes y las fuentes.

²⁸ Atole agrio de maíz muy común en la región.

²⁹ Los preparativos comienzan una semana después de acabada la feria y la siembra es en los primeros días de junio.

³⁰ Nombre tojolabal. (*Phaseolus coccineus* L.)

³¹ En esta misma población destaca la importancia de la montaña y la ceiba como *axis mundi* (Díaz de Salas 1963)

³² Sobre la importancia de la territorialidad de estos festejos y que no se menciona aquí puede consultarse el estudio de Nolasco *et al* (2003) en la frontera sur de Chiapas.

³³ C.f. Pirámides, Cerros y Calvarios. Lugares sagrados y legislación mexicana de Yuri Escalante *et al*.

Bibliografía:

BÁEZ, Jorge Félix, *La parentela de María*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1994.
BARABAS M., Alicia (Coordinadora), *Etnografía de los pueblos indígenas de México*, INAH, pp 363-436, 2003.
BLOM, Franz y Oliver La Farge, *Tribus y Templos* (Trad. Berta Adalid), INI, 1985.



Crepuscular desértico. © Eugeni Porras.

COELLO Manuel, "Tradición Cafetalera" en: *Mundo del Café. La revista*. Año 4, núm Veinticinco, México, s/f
Diario Oficial de la Federación, Tomo CLI, núm. 38, 14 de agosto, México, pp. 9-11, 1945.

DÍAZ, de Salas Marcelo, "Notas sobre la visión del mundo entre los tzotziles de Venustiano Carranza, Chiapas", *La Palabra y el Hombre*, Revista de la Universidad Veracruzana, núm 26 Abril-junio, Xalapa, pp. 253-267, 1963.

ESCALANTE, Yuri, Sandra Chávez y Ari Rajsbaum, *Pirámides, Cerros y Calvarios. Lugares sagrados y legislación mexicana*, Col. Derecho Indígena, INI, 2001.

GÓMEZ, Hernández y Mario Humberto Ruz, *Memoria Baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*, UNAM-UNACH, 1992.

GOSSSEN, H. Gary, *Los chamulas en el mundo del sol*, Tiempo y espacio en una tradición oral maya, Col. Presencias, núm 17, CONACULTA-INI, 1ª reimp 1989.

GUITERAS, Holmes C., *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, FCE, 2a. reimp. 1996.

LALÓ, Jacinto Gabriel, "Tenam Puente", *Las culturas de Chiapas en el periodo prehispánico*, CONACULTA-CONECULTA, México, pp.303-321, 2000.

LENKERSDORF, Carlos, *Diccionario tojolabal-español*, Vol. 1, 2ª edición, 2001.

LENKERSDORF, Gudrun, "Contribuciones a la historia colonial de los tojolabales", en *Los Legítimos Hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, Mario Ruz (editor), Vol. IV, UNAM, pp13-102, 1986.

MEDINA, Andrés, "La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía", *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coordinadores), Col. Biblioteca Mexicana, CONACULTA-FCE, pp.67-163, 2001.

NOLASCO, Margarita, Marina Alonso, Miguel Hernández, Hadlynn Cuadriello, Rodrigo Megchun y Ana Laura Pacheco, "El territorio en la frontera sur; Espacio apropiado fáctica y simbólicamente", en *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Vol. 1.

PONCE, Jiménez Patricia, *Palabra viva del Soconusco*, Nuestra Frontera Sur, SEP-CIESAS, 1985.

RUZ, Mario Humberto, *Los legítimos Hombres*, Aproximación antropológica al grupo tojolabal, Vol. II, UNAM, 1a. reimp. 1990.

-----"La familia divina. Los santos en el área maya", en: *Chiapas en el mundo maya: Una antología*, Secretaría de Educación, Gobierno del Estado de Chiapas, pp. 161-183, 2000.

Traje indígena en Norteamérica. ¿Tradición o innovación?

Maestra Irene Jiménez
MUSEO NACIONAL DE LAS CULTURAS - INAH



El traje indígena en Norteamérica, ¿tradición o innovación? Dos términos que encierran conceptos contradictorios están paradójicamente presentes en la indumentaria actual de la mayoría de los indígenas de Norteamérica.

Sin duda, la oscilación entre esas dos tendencias siempre ha estado presente en el traje de todas las épocas y de todos los lugares, pero mientras que en los periodos históricos relativamente estables la tradición predomina, y el traje permanece inmutable, a veces por siglos, en las épocas de cambio la innovación sienta sus reales, y a menudo transforma el vestuario en forma dramática y caótica.

Los cambios en el modo de vestir que ocurren cuando se encuentran pueblos de tradiciones distintas, operan en ambos sentidos, aunque obviamente es la cultura dominante la que ocasiona, de manera espontánea o forzada, las mayores alteraciones en la indumentaria del otro. La conquista y colonización europea del Nuevo Mundo desató una serie de alteraciones que afectaron en todos los órdenes la vida de los habitantes de América, no pocos de estos cambios se reflejaron en la indumentaria indígena.

En América nos vamos a encontrar todas las variantes posibles del fenómeno que acabamos de enunciar, pero

antes de describirlas es necesario hacer un repaso sumario de los tipos de vestidos y materiales con los que se les confeccionaba, y también de los usos como adorno o complemento del traje.

En el reino de la piel. El ártico, los bosques boreales y las planicies

Nos desplazaremos de norte a sur, empezando por las regiones árticas, donde el traje constituye una necesidad vital, y el único material disponible para su confección lo proporcionaban las pieles de los animales que el propio inuit (esquimal) cazaba y cuya mujer aderezaba, para después, con un impecable y complicadísimo corte, elaborar la vestimenta del cazador, obligado a permanecer durante horas a la intemperie en las más adversas condiciones climáticas, pues no se trataba de hacer simplemente un traje, sino casi de crear una cápsula hermética en cuyo interior el indefenso cuerpo desnudo del animal humano pudiera subsistir.

Para lograr esto se necesitaba un traje lo más completo posible que incluía, además de la chaqueta: *parka* o *anorak*, los pantalones, las botas, los guantes y el capuchón. Para permitir la total libertad de movimientos requerida por el cazador era necesario tomar en cuenta los volúmenes del cuerpo y el sitio exacto de las articulaciones. Se usaban fuelles en el lugar de las axi-

las para no estorbar el amplio movimiento del brazo al lanzar el arpón y refuerzos en los lugares de mayor desgaste como los codos y las rodillas, así como pinzas, dondequiera que fuese necesario para lograr un mejor ajuste. El traje de la mujer estaba dotado de un enorme capuchón destinado a albergar al recién nacido, y mantenerlo por varios meses en continuo contacto con el cuerpo de la madre.

De más está decir que la habilidad de la mujer para curtir las pieles, cortar y coser los vestidos de toda la familia y mantenerlos en óptimas condiciones de uso debía ir aparejada con la habilidad de cazador de su marido. A fuerza de mascar las pieles por el revés para mantenerlas suaves y flexibles, la mujer llegaba a desgastar su dentadura hasta la raíz. Las pieles usadas eran, para el traje invernal, la cálida piel del caribú, con la cual se hacían (para ser usados por la misma persona al mismo tiempo) dos trajes, uno a manera de ropa interior, con el pelo hacia dentro, y otro exterior con el pelo hacia fuera. Entre los dos trajes se formaba una capa de aire que conservaba la temperatura corporal. Una prenda notable, usada durante la caza de mamíferos marinos, era el *anorak* hecho con tiras de intestinos de morosa, que lo hacían impermeable y cuyo

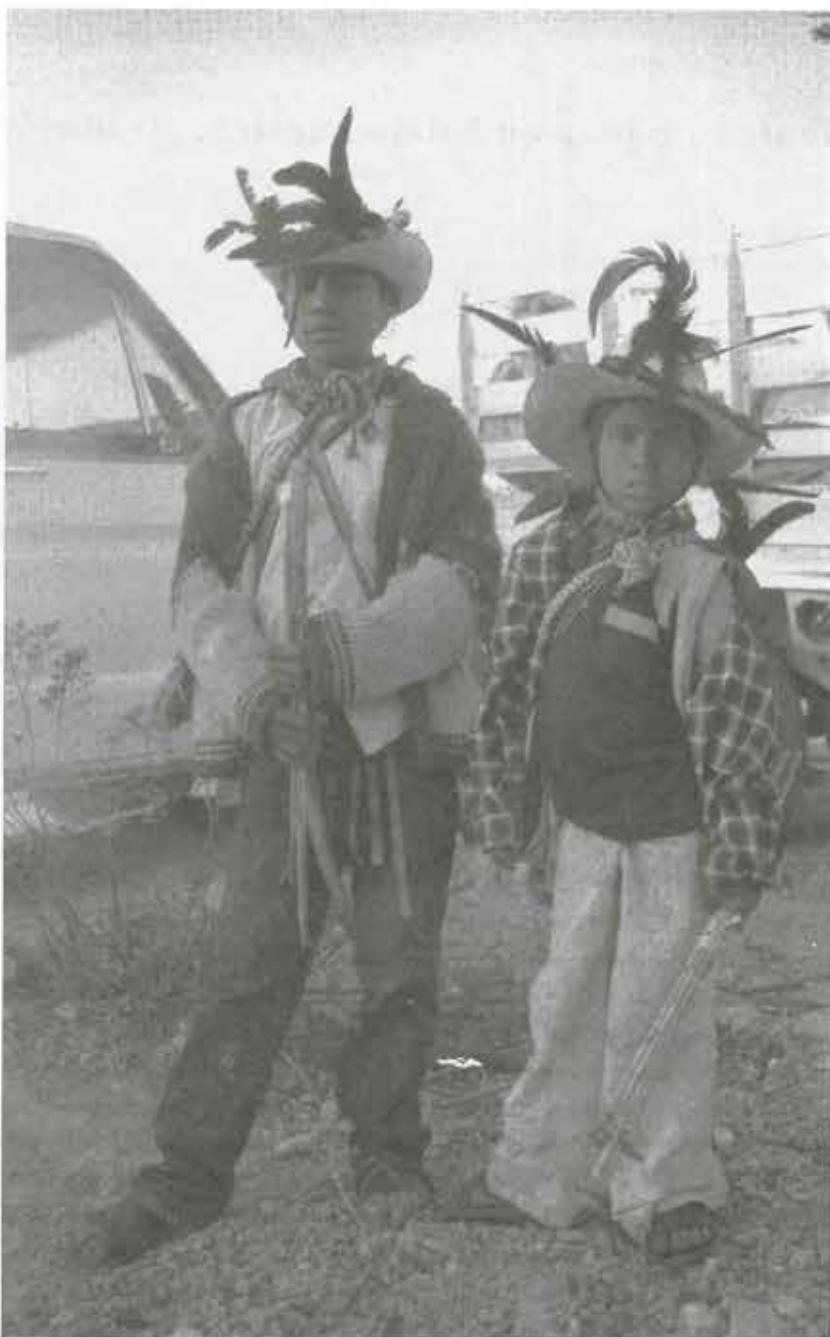
borde inferior se ajustaba a la apertura circular del *kayak*, de manera que si éste se volcaba el agua no penetraba en su interior y el esquimal, con un ágil movimiento del torso y los brazos lo podía enderezar de nuevo.

En el Ártico no podemos hablar de colonización, pero ni aún en esas inhóspitas regiones dejó de penetrar el hombre blanco: en expediciones comerciales en busca de valiosas pieles, o en viajes de exploración geográfica, como la búsqueda del Polo Norte emprendida por Peary. En estos casos fue el hombre blanco quien tuvo que adoptar la vestimenta indígena, la única adecuada a las condiciones reinantes, pues aún las pieles curtidas por otros métodos que no fueran los usados por los nativos se tornaban duras y quebradizas en el intenso frío polar y ningún hilo podía sustituir con ventaja a los tendones de caribú usados en la costura. No obstante, un objeto aportado por la cultura occidental influyó notablemente en la elaboración del traje a partir del contacto: las inapreciables agujas de acero, muy superiores a las agujas nativas de hueso o espina de pescado.

Los bosques boreales y las planicies

Al sur de la zona ártica, en los Bosques Boreales que ocupan buena parte del territorio de Canadá, aún estamos en zona de cazadores, el traje nativo sigue siendo de piel. Si bien el corte no exigía tanta complejidad como en el ártico, el curtido de la piel en cambio era una labor que requería el más cuidadoso tratamiento, se la debía rasurar, limpiar, adelgazar, golpear y tratar con sustancias que garantizaran su flexibilidad. En el área de los bosques se usaba ceniza o el tanino de la corteza del encino, en algunos casos se les daba otro tipo de tratamiento, como el ahumado o la inmersión en aceite de pescado para lograr impermeabilidad. En las Planicies se usaban los sesos del bisonte en el curtido de la piel.

En la región de los bosques, durante el verano, el traje masculino solía limitarse a una banda de piel curtida pasada entre las piernas y sujeta con un cinturón, con los dos extremos colgando por enfrente y por detrás del cuerpo. En el invierno se agregaba una camisa de manga larga y dos cubiertas



Jóvenes peregrinos. Tatei matlinieri, 2004. © Eugeni Porras.

para las piernas que iban desde el tobillo hasta la parte superior del muslo y se sujetaban con tirantes a un cinturón. Como vemos, no se trata precisamente de pantalones sino de perneras que se usaban en conjunción con el taparrabos. Se calzaban mocasines, de hecho la palabra mocasín es de origen algonquino, el idioma hablado por muchas tribus de los bosques. Este tipo de calzado se localiza en gran parte del territorio de Norteamérica, y cada tribu tiene su diseño particular.

En la región de los Bosques del Este, de la costa atlántica al sur de los grandes lagos, se insistió, después del contacto, en copiar en piel la vestimenta europea para el traje masculino. En la

decoración de estas prendas de corte europeo se usaron motivos pintados o bordados de tipo floral, bien adaptados a un motivo decorativo previo: la doble hoja, símbolo de la vida vegetal.

Son notables las bolsas en bandolera, al parecer copiadas de las cartucheras que portaban los soldados franceses, que los hombres usaban como parte del traje de gala, confeccionadas en lana o terciopelo con forro en tela de algodón, bellamente bordadas con motivos florales de innegable influencia europea, realizados con cuentas de vidrio. Se menciona que esta influencia penetró por medio de los conventos católicos de ursulinas francesas que desde fines del siglo XVII se instalaron en el Ca-

nadá y donde algunas jóvenes indias fueron educadas. Para el vestido femenino se usaron, después del contacto, telas de fábrica de lana y algodón para confeccionar variantes indígenas de las faldas y blusas usadas en el vestido de las europeas, muy frecuentemente se decoraban las faldas con motivos en técnica de *appliqué* hechos con coloridos listones de seda. El carácter indio de la vestimenta se subrayó con la permanencia de las polainas y de los mocasines en piel, y con el uso de una manta en tela comercial de lana profusamente decorada con motivos en *appliqué*.

En la extensísima zona de Planicies (de este a oeste desde el curso del río Mississippi hasta el pie de monte de las Rocallosas, y de norte a sur desde poco al norte de la frontera entre los Estados Unidos y Canadá hasta el Golfo de México), la indumentaria indígena original sigue siendo de piel: de alce, de venado, de gamo, de antílope americano o de la cabra montés, rasurada y finamente tratada para lograr la máxima flexibilidad. Las camisas masculinas, que se complementaban con unas perneras y un taparrabo, estaban hechas de dos piezas iguales, una para el frente y otra para la espalda, en las que se respetaba la forma natural de la piel del animal utilizado, con mínimas modificaciones. En el vestido femenino, largo hasta los tobillos, se usaban dos pieles, tan semejantes como fuera posible, una para el frente y otra para la espalda, más otra para el canesú y las mangas.

En días especialmente fríos se portaba en las Planicies, como prenda de abrigo, una manta de piel de bisonte a la cual se le dejaba el pelo que iría en contacto con el cuerpo del portador de la manta. La parte interior de la piel se decoraba con motivos geométricos si ésta pertenecía a una mujer. Si la manta era de un jefe o de un chamán la decoración aludía a las hazañas guerreras del uno o a las visiones (sueños de carácter sagrado) del otro. La influencia europea se hizo sentir sobre todo en la decoración. En las Planicies, el elegante decorado hecho a base de bordados de púas de puerco espín, fue sustituido, aunque conservando sus motivos geométricos, por las coloridas cuentas de vidrio intro-

ducidas como objeto de intercambio en el tráfico de las pieles. Las primeras que llegaron, de mayor tamaño, venían de Venecia, posteriormente llegaron las pequeñas cuentas que nosotros conocemos como chaquiras y que procedían de Bohemia.

En cuanto al simbolismo de los diseños hay que aclarar que éste es válido para ciertos objetos de uso ritual, usados por los chamanes, los jefes y los guerreros, pero que no entran precisamente en el rublo del vestuario: los adornos del *tipi* del jefe o chamán, la bolsa donde éste guarda objetos de la parafernalia, el forro del escudo de los guerreros, la cubierta del mango de la pipa de la paz. Asimismo, existe multitud de diseños cuya función es puramente decorativa. El simple y muy humano deseo de embellecer aquello que se porta, y el prestigio que obtenía una mujer por un bordado bien realizado, en una sociedad donde las oportunidades de reconocimiento para la mujer eran muy limitadas. La mayoría de los diseños que aparecen en la indumentaria de ambos sexos, en polainas, camisas, mocasines, etcétera, pertenecen a esta categoría. Por lo que respecta al uso del simbolismo en el vestuario tenemos la camisa guerrera, que constituía un elemento importante de las galas de un guerrero y era usada sólo por aquellos que habían sido probados en batalla. Se pensaba que poseía poder sagrado obtenido mediante el sueño y las visiones, y por tanto su simbolismo, aunque insertado en los patrones de la cultura: representaciones pintadas de motivos celestes y del mitológico Pájaro de Fuego, eran de carácter personal. Tales camisas eran tenidas en gran respeto, y un dato muy importante, no se usaban durante la batalla a la que los indios se presentaban con el torso desnudo protegido sólo por pintura sagrada, para lograr una mayor libertad de movimientos, sino en las paradas organizadas para celebrar una victoria.

Otro material que tuvo muy buena acogida entre los indios de las Planicies fue el paño de color rojo, que se incorporó a la vestimenta para la confección de taparrabos y perneras, o bien sólo como elemento decorativo en largas tiras cosidas a lo largo de éstas y de las mangas de las camisas de

piel, en conjunción con otros adornos tales como las ya mencionadas púas de puerco espín, las cuentas de vidrio, pequeños conos metálicos y mechones de cabello humano o de crin de caballo y las suntuosas colas de armiño. La fascinación por el paño rojo puede atribuirse a que los tintes locales rara vez daban la tonalidad encendida del paño comercial introducido por los traficantes en pieles.

En la elaboración del más connotado atavío ceremonial de los indios de las Planicies, el tocado de guerra usado por los jefes, donde cada pluma de águila atestigua un hecho heroico, también se usó el paño rojo, lado a lado con las sagradas plumas. En cuanto al corte la mayor innovación consistió en la introducción de prendas masculinas de vestir con abertura al frente. Destaca el chaleco, del que existen bellos ejemplares totalmente cubiertos con chaquiras.

Para apreciar la belleza del traje de las Planicies tenemos las piezas conservadas en los museos y las extraordinarias pinturas realizadas entre 1830 y 1836, por George Catlin.

Las mantas de la compañía de Hudson

Aquí es necesario explicar algo sobre El tráfico de las pieles, entendido éste como la actividad emprendida por el colonizador blanco para generar abundantes ganancias en zonas donde no existían recursos minerales ni era posible iniciar una actividad agrícola o ganadera redituable. El tráfico de las pieles, en cambio, ofrecía la oportunidad de obtener inmensas ganancias, incorporando además al indígena como cazador, trampero, guía y transportista a través de la intrincada red de ríos y canales con sus ligeras canoas de corteza de abedul. Esta participación, al contrario de la agricultura que despojaba al indígena de sus tierras más preciadas y de la minería donde se le obligaba a trabajar en una actividad para él sin sentido, le incluía en algo que le era propio.

Todavía en el contexto del tráfico de las pieles, que se extendió de costa a costa y amenazó la existencia de más de una especie animal, merecen mención especial las famosas mantas de fábrica realizadas en gruesa lana de



La ardilla que nos guía, Tsetri matiniéri, 2004. © Eugeni Perras.

color azul marino, que la compañía de la Bahía de Hudson introdujo como objeto de intercambio. No obstante, su importancia fue mucho más allá que la de servir de ocasional o sistemática prenda de abrigo.

En la Costa Noroeste, o sea en la región de la costa canadiense del Pacífico, donde florecieron los Pueblos del Cedro, el tráfico de las pieles fue especialmente importante debido a una especie local, la nutria marina, al punto que casi se llegó a exterminar la especie, cuya piel alcanzaba precios elevadísimos en China, donde era comercializada. Pues bien, las mantas, que en este tráfico jugaban el papel de bienes de intercambio, pasaron a ser atesoradas como si de bonos del tesoro se tratase. Sorprende ver fotografías que datan de fines del siglo XIX, en las que en la casa comunal de algún clan se ven alteros de centenas de mantas, que posteriormente, según la usanza nativa, eran repartidas en un Potlatch, fiesta que el jefe ofrecía a sus pares para validar su estatus.

Con las mantas de la *Hudson's Bay Company*, se elaboró un tipo de vestimenta ceremonial parecida a las casullas usadas durante la misa, ¿acaso copiadas de éstas? (al respecto debemos aclarar que tempranamente los rusos hicieron su entrada en Alaska, siempre en el contexto del tráfico de las pieles, llevando consigo la religión cristiana ortodoxa). En esta prenda,

usada por los jefes en circunstancias festivas, se puede apreciar la perfecta combinación de elementos nativos: los diseños decorativos alusivos al clan del propietario: águila, cuervo, oso, ballena, etcétera, con los introducidos por el hombre blanco: las mantas, el paño rojo de las aplicaciones y los botones con que éstas eran delineadas, todos ellos de manufactura fabril.

La Manta Chilkat de los tlingit de Alaska, en contraste con las mantas de botones, es una vestimenta ceremonial nativa. Es indígena tanto en la técnica y materiales de su manufactura, como en sus diseños, que reproducen los motivos decorativos típicos del arte de la Costa Noroeste, esto es la representación en doble perfil de los animales totémicos más representativos: oso, lobo, ballena, cuervo, tiburón, etcétera, iguales a los plasmados en las tablas de madera que separan los aposentos del jefe dentro de la vivienda común.

Elaborada en un armazón que prefigura al telar, en el cual la urdimbre (elemento vertical) de fibras extraídas de la corteza interior del cedro, pende de una barra horizontal y es tensada con piedras, mientras que la trama (elemento horizontal) de lana de cabra montés es laboriosamente introducida por sobre y por debajo de cada hilo de urdimbre. La manta es usada por jefes de alto rango en ocasiones ceremoniales. Al ritmo de la danza, colocada sobre los hombros del que la porta y

extendida a lo largo de los brazos hasta las manos que la sujetan, semeja las alas de un ave gigantesca a punto de alzar el vuelo.

Edward S. Curtis, otro artista gráfico, aunque su herramienta de trabajo sea la cámara fotográfica en lugar de los pinceles, desempeña en el occidente de Norteamérica, durante la última década del siglo XIX y las dos primeras del XX, el papel que Catlin desempeñó en las Planicies. En algunas de estas fotografías podemos apreciar unas vestimentas a base de fibras de cedro con apariencia de estera, de uso común en la Costa Noroeste. A este respecto hay que aclarar que en esta región no abundan las fibras textiles. El pelo de cabra montés era bastante escaso y por ende de uso suntuario. En cambio, se trata de una rica región boscosa donde el cedro rojo es utilizado con tal profusión que se ha llegado a mencionar a sus habitantes nativos como Los Pueblos del Cedro.

En cuanto al calzado era al parecer el gran ausente de la vestimenta. Si se tiene en cuenta que las actividades de estos indios se realizaban en medios acuáticos: la pesca del salmón, la recolección de mariscos en la playa, la caza de mamíferos marinos, esto no resulta muy sorprendente, aunque es casi seguro que en los viajes por tierra usaran mocasines.

Se tocaban la cabeza con sombreros campaniformes tejidos en labor de cestería con raíces de abeto y adornados con figuras de animales totémicos en negro y rojo. Sombreros de forma similar, tallados en madera de cedro con figuras totémicas integradas a la talla, eran usados por los jefes en ceremonias y danzas en conjunción con la Manta Chilkat. Como adorno, los estamentos superiores usaban orejeras y bezotes de piedra o concha labradas

Después del contacto intensivo con los blancos, en el último cuarto del siglo XIX, desaparecen las vestimentas indígenas cotidianas que son sustituidas por indumentaria variopinta de origen occidental, que se complementa con una manta simple de la compañía de Hudson como prenda de abrigo. Las mantas ceremoniales pasan a ser propiedad de los museos, o se quedan guardadas en arcones hasta que se deroga la arbitraria prohibición de las

ceremonias indígenas, a partir de la segunda mitad del siglo XX

Conchas, plumas, piel desnuda y trenzado de fibras

La parte sur de California fue territorio de Misiones y el aculturamiento de las etnias siguió los lineamientos comunes a los indios de la Nueva España: en esa región donde privaba una *cuasi* desnudez, se exigió vestido completo: para las mujeres blusa y falda de algodón. Para los hombres, zaragüelles (pantalones de perneras anchas al estilo morisco como los que usaban los campesinos de Andalucía) y camisa de manta.

La parte central y norte del actual estado, incluyendo la rica región de los cesteros, recolectores de bellotas, fue visitada muy tardíamente por el hombre blanco, alrededor de mediados del siglo XIX, a raíz del descubrimiento de oro en California, lo cual significó la pronta desaparición de las culturas nativas por lo desordenado y tumultuoso de la invasión de forasteros. El periodista y etnólogo pionero Stephen Powers, quien visitó entre 1871 y 1872 la parte norte y central del actual estado de California habla de grupos de montañeses, hombres y mujeres de todas las edades, que con perfecta libertad e inocencia se presentaban en un campo minero vestidos estrictamente a la moda del Edén: *in puris naturalibus*. No todos los nativos solían presentarse tan escasos de ropa, el mismo Powers nos describe y nos ilustra indumentarias como las faldas de piel o de flecos de fibras vegetales trenzadas, profusamente adornadas con conchas marinas y placas de abulón, de los grupos de cesteros, por su belleza también dignas del Paraíso, así como los espléndidos tocados ceremoniales de los hombres hechos en piel de venado albino y recubiertos con rojas plumas de pájaros carpinteros y otros muchos adornos, penachos de plumas diversas y colgantes de red adornados con cuentas y rematados con plumas. Otro elemento notable de la indumentaria indígena de California es el sombrero de cestería elaborado con raíces de abeto, usado por las mujeres, ceñido al cráneo, sin alas y decorado con diseños geométricos originados por el en-

trevero, al tiempo del tejido, de fibras vegetales de diferente color.

Entre la indumentaria indígena destaca la capa de piel de conejo. Se trata de una prenda de abrigo ingeniosa y práctica. En un área escasa en animales de pieles suntuosas, el humilde conejo siempre está disponible y al alcance de las redes y del palo conejero y la contundente puntería de los nativos. El procedimiento para elaborar la manta es el siguiente: las pieles aún frescas son cortadas en delgadas tiras que al secarse se retuercen cual la cáscara de una naranja mondada, formando una espiral con un núcleo de piel recia que, con el blando pelo que irradia en todas direcciones forma una especie de grueso cordel de superficie suave y acariciadora al tacto. A continuación, estas espirales de piel se van insertando en una malla rectangular hecha de fibras vegetales. El resultado es una manta ligera, flexible, resistente y sumamente abrigadora.

De la piel desnuda y tatuada a la más abigarrada de las vestimentas

El sureste es una amplia región comprendida en los actuales estados de Misisipi, Alabama, Georgia, ambas Carolinas y la Florida. Esta área había tenido, antes de la llegada de los blancos una cultura bastante más avanzada, por muchos de sus rasgos equiparable a un preclásico mesoamericano, con una fuerte influencia tanto de Mesoamérica como del Caribe. A la llegada de los blan-

cos, esa época de esplendor ya había pasado, pero las tribus que ahí vivían eran grupos agrícolas con una densidad demográfica y una organización social mucho más avanzada que la del resto de Norteamérica.

Pero ¿Cómo vestían esos indios del sureste? Para responder esta pregunta hay que recurrir a las descripciones y a los grabados de testigos presenciales y de artistas de la época. Unos y otros insisten en señalar la escasez de ropa, la casi desnudez: el taparrabo de los hombres y la corta falda de las mujeres. Eso sí, los bien formados cuerpos de los hombres estaban cubiertos en su totalidad de tatuajes, privilegio ganado en acciones de guerra y actos de valor. Así nos los muestran los grabados de Timucuas de Jacques le Moyne, quien visitó una colonia de hugonotes franceses en Florida, durante el último tercio del siglo XVI, y así nos los sigue mostrando Du Pratz cuando describe a los Natchez y Le Page en su *Histoire de la Louisiane*.

Antes de seguir adelante con el tema del vestido, es necesario recordar que esta área fue el escenario de las rivalidades entre España, Francia e Inglaterra, las potencias coloniales que se disputaban la posesión de las tierras y las riquezas de América, y que cada una de ellas procuró hacerse de aliados entre las tribus indias. Una de las maneras de captar la fidelidad de cierta tribu, era la de hacer regalos a sus jefes, escogiendo lo mejor y lo más vistoso entre la lista de mercancías



Confesiones a la luz, Tatei matiniere, 2004. © Eugeni Porras.



Música para dioses y adioses. Tatei malinieri, 2004. © Eugeni Porras.

que tenían dispuestas para comerciar con los indios.

Posteriormente, en el siglo XVIII empiezan a aparecer grabados de jefes indios. Sus atuendos no dejan de sorprendernos ¿A qué nos remiten o qué nos recuerdan esos bizarros atavíos? ¿Esos blusones de amplias mangas, esos mantos y casacas profusamente adornados con lo que parecen ser galones aplicados, esas calzas, esos turbantes? ¿Quién vistió así a los tres jefes cheroqui presentados en 1762 en Londres, como embajadores de las naciones indias, en un intento de promover la colonización, que los dejó parecidos a cabecillas de los Balcanes o de las tribus turcomanas? Es evidente que la influencia de los colonos había cambiado totalmente la indumentaria de estos jefes.

Pero el caso que nos interesa, por ser actual, es el de los Seminole, este término se puede traducir como los separatistas o los fugitivos y se trata de una tribu nueva, posterior al contacto con los europeos, formada por integrantes de diversas tribus del Sureste, que cansados de la violencia intertribal propiciada por los blancos, optaron por abandonar sus tierras y buscar refugio en los pantanos de la Florida. A esta área de refugio empezó a llegar la más variada índole de fugitivos: negros que huían del trabajo esclavo de las plantaciones, blancos de cualquier origen, desertores de la milicia o prófugos de la justicia.

Voluntariamente segregados y sin el deseo de llamar la atención, durante este periodo no dejaron de ser visitados por comerciantes que en busca de pieles de caimán proporcionaban a cambio mercancías varias. El atuendo de los seminole del siglo XX nada tiene que ver con lo que pudo haberse usado en esa área antes del contacto con los blancos. Por principio de cuentas, examinemos la vivienda seminole y su menaje. Aunque se trata de una construcción muy simple con techo de palma a menudo abierta (el clima no exige más) y un menaje escueto, ningún hogar seminole que se precie prescinde de una máquina de coser. Con ésta, telas de algodón comercial en colores contrastantes y mucha habilidad en la técnica del *appliqué*, las mujeres elaboran el vestuario de la familia.

Para ellas una falda larga y plegada, una blusa de manga larga también plegada (en muchos vestidos recientes, la fina labor de *appliqué* ha sido sustituida por el uso de espiquilla comercial) y una especie de quexquemilt con vuelo de encaje. Para los hombres una camisa de manga larga y una falda a media pierna, aunque ésta última ha sido sustituida por pantalones de tipo comercial. Las camisas, no obstante, aún las de los niños siguen elaborándose con la técnica tradicional, pero, ¿tradicional de quién? El mismo término *appliqué*, nos hace pensar en un origen francés, pero ¿quedan excluidas por ello otras influencias? ¿De cuál de

las muchas tradiciones que han contribuido a formar su bagaje cultural tomaron éste modelo? ¿Cómo ha obrado en este caso tan particular el proceso de selección de rasgos culturales?

En el territorio del verdadero telar. El suroeste

Hasta aquí hemos transitado por regiones donde, en épocas anteriores al contacto, imperaba el uso de la piel, el cuero, y el entrecruzado o trenzado (que no tejido) de diversas fibras vegetales en la elaboración de la vestimenta. Aunque la manufactura de tales prendas requería conocimientos y habilidades varias, ninguna tan compleja como la elaboración de una tela.

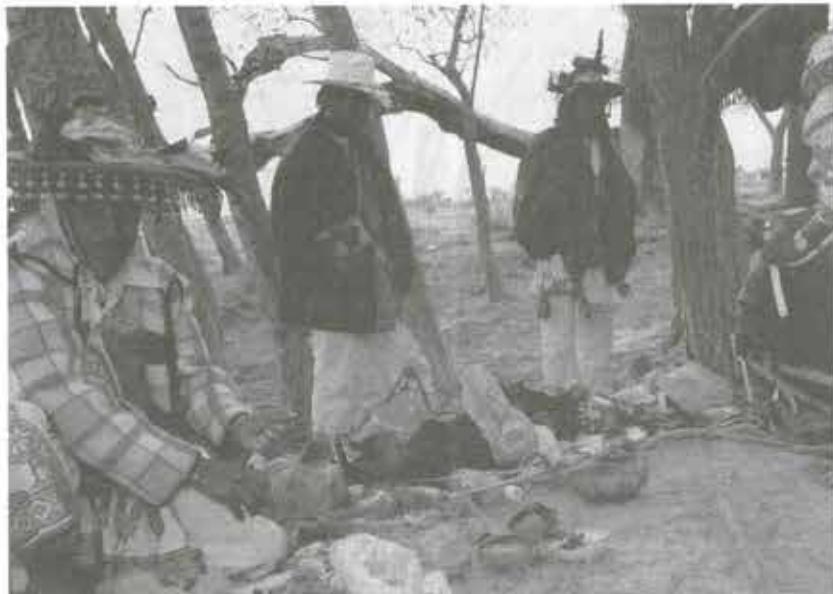
El telar, el verdadero telar, la primera maquinaria compleja surgida gracias al ingenio humano, con sus infinitas posibilidades para producir las más variadas telas surge en forma independiente, en varias partes del mundo. En el suroeste de Norteamérica aparece alrededor del año mil de nuestra era, como una influencia de Mesoamérica. Llega a terreno fértil, pues en el suroeste existía desde milenios atrás una gran tradición en el trabajo de las fibras vegetales, que había encontrado expresión en la elaboración de la más fina cestería. La disposición de la fibra de algodón, otro don de Mesoamérica, susceptible de un hilado fino, hizo el resto.

Los indios Pueblo, de Arizona y Nuevo México, así bautizados por los españoles que acompañaban a Coronado, en razón a lo compacto de su patrón de asentamiento, ya eran unos consumados tejedores en 1540, época del contacto, que dominaban todas las técnicas textiles. Su materia prima, como ya queda dicho era el algodón. Pronto adquirieron la lana. La columna colonizadora que en 1598, partiendo de Zacatecas y bajo el mando de Juan de Oñate, llegó a Nuevo México, llevaba consigo 3000 ovejas para lana. Los rebaños se reprodujeron, y el pastoreo trashumante, conforme al modelo practicado en la Meseta Castellana, se reprodujo también. Los indios Pueblo, ya conquistados, como parte del servicio personal que debían prestar a los conquistadores fueron los pastores. Pronto pudieron tener algunas ovejas de su propiedad.

La lana introducida por los colonos hispanos y el algodón nativo comparten algunas características, pese a ser fibras de origen animal la una y vegetal la otra, ambas requieren de las mismas técnicas para el hilado y son susceptibles de tejerse de la misma manera. Nada de extraño tiene que entre los Pueblo, ya poseedores de pequeños rebaños de ovejas, el uso de la lana haya sustituido en buena parte al del algodón para la confección del vestido, como lo muestran los ejemplos de que disponemos, quedando el algodón reservado para los textiles de uso ceremonial.

El vestido de la mujer Pueblo no varió en cuanto a la forma, pero sí se complementó, conforme a las exigencias de la moral cristiana de los frailes evangelizadores. En su versión nativa, el vestido femenino consistía en una sola pieza de tela que envolvía al cuerpo anudándose sobre el hombro izquierdo, dejando libre y desnudo el brazo derecho y ajustándose a la cintura por medio de una banda, este vestido llegaba hasta poco debajo de la rodilla y se complementaba con mocasines y polainas de piel blancos. En la época pos-contacto, se usó un vestido de algodón que cubría el brazo desnudo, y un delantal. A pesar de cuanto hemos dicho de la habilidad y el dominio de las técnicas textiles, en el traje de la mujer Pueblo, tejido por el hombre, el monocronismo (azul muy oscuro o negro) y la ausencia de diseños perceptibles a simple vista le da una apariencia de simplicidad. En realidad hay que ver la tela muy de cerca o inclusive palparla para darse cuenta de lo complejo de su tejido. Esta apreciación cercana nos muestra un universo de rombos concéntricos o de líneas en diagonal y otras formaciones geométricas, ejecutados con la absoluta precisión de quien domina su oficio.

El espacio que rodea los emplazamientos Pueblo es un inmenso territorio poblado por diversas tribus indígenas, los Pueblo con patrón de asentamiento compacto fueron conquistados, colonizados y en buena medida aculturados, pero existían otras etnias que se resistieron a que se les impusiera la Cultura Occidental, o más bien tomaron de ella, a menudo



Luces para ofrendas. Tatei matiniéri, 2004. © Eugeni Porras.

indirectamente, a través de los Pueblo, lo que les apetecía. También ellas se vieron profundamente transformadas, pero a su ritmo y a su modo. Entre estas etnias se cuentan los apaches y los navajo, grupos aguerridos de cazadores nómadas, vestidos de pieles, quienes al entrar en contacto con la cultura ecuestre la adoptan y se sirven de ella para llevar a cabo merodeos sobre las poblaciones sedentarias y sobre los ranchos de los colonos, robando caballos, productos de la cosecha, armas, objetos varios y a veces mujeres y niños.

La indumentaria de piel no desaparece de la región, pues los apaches siguen usándola para su vestimenta. Verdadero lujo, expresión auténtica del arte de este pueblo nómada y aguerrido, son los atuendos ceremoniales: ponchos y faldellines, realizados en piel de gamo magníficamente curtida y coloreada, adornados con finísimos flecos, y, después del contacto con los blancos, con diseños geométricos bordados en chaquira y con multitud de pequeños conos metálicos destinados a tintinear con los pasos de la danza. Estos atuendos se visten en la ceremonia de la pubertad de las doncellas y en los ritos que se celebran en ciertos lugares considerados sagrados, para propiciar a los Gahe, espíritus de la montaña.

Un evento histórico, la rebelión de los indios Pueblo contra los abusos de sus amos españoles y la rigidez de

los misioneros (esto sucedió en 1680) hizo, que a la hora de las represalias, numerosos indios Pueblo salieran huyendo de sus pueblos y se fueran a refugiar con los navajo. Ahí, según se infiere, debieron permanecer suficiente tiempo para formar uniones con mujeres de la tribu anfitriona, y para enseñarlas a tejer, pues entre los navajo es la mujer quien ejecuta las labores de hilado y tejido.

Los productos del telar navajo son siempre en lana, no se conocen tejidos navajo en algodón, lo cual demuestra que antes de la llegada de los españoles los navajo desconocían el tejido. Aunque el telar navajo es una copia exacta del telar de los Pueblo, y en un principio las mantas de aquellos semejaban las de éstos, pronto se hizo notar la diferencia de caracteres entre los conservadores Pueblo y los navajo, listos para cualquier innovación. En el vestido de lana de la mujer, tejido por ella misma, empleó no una (como era usanza entre los Pueblo) sino dos piezas de tela de la misma forma y tamaño, unidas por los hombros y cosidas lateralmente. En este vestido siguió predominando el color negro, pero con una ancha banda en la parte superior y otra en la inferior en la cual los diseños geométricos se realizan combinando lana negra con lana de color carmesí. Dado que con los tintes nativos no se podía obtener este color, para procurarse hilo rojo, las navajo destejían piezas de ba-



Ofrenda al agua que lloverá mañana. Tatei matiniere, 2004. © Eugeni Porras.

yeta, tela comercial de lana burda de tejido suelto, teñidas con grana cochinilla, y la volvían a hilar.

Pero es en la manta donde la tejedora navajo da rienda suelta a su inventiva separándose de lo que pudieron haberle enseñado sus mentores Pueblo y haciendo gala de una personalidad desbordante, que intenta deslumbrar con combinaciones cada vez más audaces, cosa que logra a medida que adquiere maestría en el tejido y tiene la oportunidad de acceder a tintes comerciales que le proporcionan los colores que desea mostrar en sus tejidos, ya que los tintes nativos obtenidos de la flora local: hojas, flores, frutos, raíces, cortezas y líquenes, le proporcionaban una amplia gama de bellas tonalidades, pero no los tonos vivos que tanto la atraían. Es entonces cuando surgen mantas donde la combinación de colores y de formas: triángulos, rombos, cruces, líneas escalonadas, líneas serradas, bandas en diagonal, etcétera, en vivo contraste de colores, producen ese efecto deslumbrante a la vista, tan diferente a la sobria belleza de un textil Pueblo. La manta de diseño atractivo pero menos audaz, era requerida por ricos rancheiros, criollos y mestizos y por jefes indios para su lucimiento. Otras mantas de uso eran muy solicitadas por los vaqueros y la tropa, pues las había de tejido tan apretado que resultan impermeables y tan mullidas que ayudaban a sortear los fríos.

Ya en la época americana, los navajo sometidos, no sin muchos traba-

jos, y obligados a vivir en reservas, la mujer navajo cambia otra vez de indumentaria ¿por qué?

Sencillamente porque la mentalidad comercial de los americanos había descubierto cómo hacer negocio con la habilidad de tejedoras de las mujeres y las había inducido a tejer alfombras para vender fuera de la reserva. También había llevado a ésta, telas comerciales de algodón con las que la mujer, copiando el vestido de las rancheras criollas, confeccionó su indumentaria: una blusa y una amplia falda de algodón. Posteriormente la blusa fue sustituida por una chaquetilla de terciopelo en colores oscuros: azul, morado, granate. Ruth Underhill, investigadora del área, atribuye el cambio a una coyuntura que hizo aterrizar en la reserva un cargamento de tales prendas procedentes del este del país, donde habían sido desechadas por haber pasado de moda. A la mujer navajo le gustaron y las adoptó como parte de su atavío.

La indumentaria de los navajo, hombres y mujeres, es impensable sin las joyas de plata de claro origen mexicano, tanto así, que artifices mexicanos fueron llamados para enseñar platería a los navajo en los primeros tiempos de la Reserva, para que pudiesen ellos mismos elaborar las joyas, que antes eran ofrecidas a los cabecillas como soborno por autoridades civiles y militares para evitar sus devastadores merodeos. Los navajo han sabido conjuntar en su joyería el uso de la plata y el de la turquesa,

gema por excelencia del Suroeste. Son notables los cinturones de conchas (placas ovaladas de plata labrada) usados por ambos sexos y el collar de las mujeres formado por cuentas de plata, que semejan capullos de flores de calabaza, rematado por un pendiente en forma de media luna.

Es importante mencionar que a pesar de la mucha variedad de atuendos usados por los indígenas, originados en parte por su propia tradición, en otra por las influencias que los conquistadores y colonos ejercieron directamente sobre ellos y en otras más por factores fortuitos, difíciles de cuantificar o aún de identificar, hay una prenda preferida por la mayoría: la manta, usada como prenda de abrigo o de lucimiento. Tanto así que en la época más rígida de la Reserva, cuando los jóvenes indios eran obligados a ir a internados donde se pretendía darles una educación de tipo occidental que excluía toda práctica indígena, de aquellos que, terminando el internado regresaban a sus comunidades y retomaban las costumbres indias, se decía que: habían retornado a la manta.

Esta preferencia, desde luego, no pasó inadvertida para los fabricantes de paños, como el Pendleton mill de Oregon, que fue de los primeros que incluyeron entre sus productos mantas para vender a la población indígena. El ejemplo fue seguido indudablemente por otros muchos fabricantes en todo el país y no sería de extrañar que las mantas indias fueran actualmente *Made in Taiwan* o en Indonesia.

Bibliografía:

- AMSDEN, Charles Avery, *Navaho weaving. Its Technic and History*, 1975.
 BOAS, Franz, *The central eskimo*, 1964.
 FERG, Alan, *Western apache material culture*, 1996.
 GERBER, Peter, *Indians of the northwest coast*, 1986.
 JOSEPHY, Alvin, *Indians. The American heritage Book of*, 1961.
 POWERS, Stephen, *Tribes of California*, 1976.
 UNDERHILL, Ruth, *Life in the pueblos*, 1991.
 UNDERHILL, Ruth, *The Navajos*, 1956.

Problemática de la adopción de la teoría de género¹

Doctora María J. Rodríguez-Shadow

DIRECCIÓN DE ETNOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL - INAH

davecita@hotmail.com



Regalos al agua. © Eugeni Porras.

Introducción

En este artículo mi propósito es plantear dos cuestiones partiendo de la premisa de que la arqueología de género representa un nuevo paradigma ¿Existe una resistencia a la adopción de la teoría de género en la arqueología? ¿La teoría de género ha producido una revolución en los paradigmas tradicionales en la práctica arqueológica? Analizo estas cuestiones en tres grupos: las especialistas en arqueología del género, los arqueólogos y los estudiantes de esta misma disciplina.

Kuhn (1962) afirma que la historia de la ciencia no ha constituido el relato del éxito progresivo de un método,

que ha generado el gran cuerpo de conocimientos que se tiene actualmente, sino una sucesión de paradigmas que se han desplazado los unos a los otros de manera continua.

Un paradigma representa un marco teórico compartido por la mayoría de los miembros de una comunidad científica para describir, interpretar o inferir fenómenos, pasados o presentes, con la meta de construir un cuerpo de conocimientos abierto a su comprobación, para su rechazo o aceptación (Shermer 2001:99), aunque también constituye un conjunto de convicciones sobre el funcionamiento del mundo, que establece el proce-

so cotidiano del quehacer científico (Johnson (2000:66).

Popper (1975:72-75) señala que diferentes paradigmas han impactado a las sociedades de manera diversa y con distintas intensidades, y que las revoluciones que producen los cambios de paradigma pueden ser científicas o ideológicas. Una revolución científica es descrita como el derrumbe racional de una teoría establecida y la adopción de una nueva, mientras que la revolución ideológica implica lo anterior e incluye un proceso de aceptación social de los planteamientos científicos formulados por el nuevo paradigma, con modificaciones con-

ceptuales del mundo y transformaciones en las prácticas sociales.

Todas las revoluciones (como el abandono de las ideas de Ptolomeo y la aceptación de las de Copérnico, la admisión de la Teoría de la Evolución sobre el creacionismo o la relatividad de Einstein) han experimentado una gran resistencia en su aceptación. En ocasiones, dicha admisión sólo se produjo en los círculos científicos y sólo después de un tiempo en esferas más amplias, obviamente las ideas que tienen un impacto en las prácticas sociales tardan más en ser aprobadas y asumidas.

Snelson (1993:4) observa que aún a los adultos educados e inteligentes les cuesta mucho trabajo modificar sus presupuestos fundamentales (como cambiar de religión, sus puntos de vista políticos o sus preferencias sexuales). De hecho, cuando un individuo o un grupo social ha acumulado más conocimientos, más confianza deposita en sus ideas y en sus prácticas. Consecuentemente, los grupos colegiados de una disciplina determinada, familiarizados con un paradigma específico, desarrollan una gran conformidad con sus planteamientos creando una "inmunidad" contra ideas novedosas que pongan en tela de juicio el quehacer tradicional de su profesión.

Snelson (*op. Cit.*) establece un paralelismo entre la biología y la cultura, al proponer que al igual que el sistema inmunológico protege al cuerpo de bacterias y virus que le dañarían, el "sistema inmunológico social" desarrolla en los sujetos socializados en su seno una aversión a la aceptación de ideas revolucionarias en el cuerpo de conocimientos y la visión del mundo a la que están habituados.

Planck (1936) propuso que quienes planteaban una innovación científica importante raramente lograban su aceptación con la presentación argumentada de su teoría consiguiendo la conversión de las personas escépticas; él señalaba que la aceptación ocurría cuando los opositores morían y la siguiente generación era socializada en un medio donde esas ideas les resultaban familiares.

Mayr (1982:835) reconoce que la resistencia a la aceptación de una nueva teoría generalmente posee más bases ideológicas que razones lógicas u obje-



Agua eres... Tati matineri, 2004. © Eugeni Porras.

ciones a la evidencia en la cual la teoría se fundamenta. Si una idea novedosa acomete el *status quo* de un grupo, las ideologías o las prácticas hegemónicas en una sociedad, más resistencia habrá a su aceptación, de esto se colige que las disciplinas científicas son de por sí conservadoras y esto no sólo es así, sino que tiene que ser así. Cada nueva teoría debe demostrar la fuerza argumentativa de sus planteamientos con evidencias irrefutables, aunque muchas veces esto no sea suficiente.

La resistencia a la adopción de la teoría de género en Arqueología

En esta ocasión deseo presentar un ejemplo de este proceso de resisten-

cia a la aceptación de esta teoría en arqueología en tres grupos: entre las mismas exponentes de la arqueología del género, los especialistas que ejercen la arqueología como práctica profesional y entre los estudiantes de posgrado.

En relación con el primer grupo, el problema que observo es que, en ocasiones, las mismas arqueólogas feministas, se desprecupan de insistir en este análisis si el asunto que traen entre manos no se vincula explícitamente con este tema. La cuestión de que sólo se haga referencia a la condición femenina o a las relaciones entre los géneros cuando en el título de la obra aparezca este término, me parece que desautori-

za o devalúa este esfuerzo cuando existe la voluntad de realizarlo.

El ejemplo concreto que puedo citar es el texto *Mesoamerican Archaeology*, obra dirigida a los estudiantes y los profesionales de esta disciplina, editada en el 2004 por Julia Hendon y Rosemary Joyce, arqueólogas feministas y nombres emblemáticos en la arqueología del género. Por una extraña razón en esta compilación las editoras eligieron dejar el género de lado y enfocarse en lo que se han ocupado tradicionalmente los estudios arqueológicos: los centros ceremoniales, los estilos artísticos, el gobierno y la política, las identidades sociales, los asentamientos y el paisaje, los espacios sagrados y la cerámica policroma. La existencia de las mujeres y/o las relaciones entre los géneros sólo se mencionaron en unas cuantas líneas en nueve de las 351 páginas del libro.

Desde mi punto de vista esto limita a la arqueología del género al ghetto. Las mujeres y otros géneros, sólo serán mencionados cuando los artículos estén integrados en una compilación que incluya en el título la palabra género. Claro que comprendo que situar a las mujeres en el contexto arqueológico significa un esfuerzo, del mismo modo que representar a los niños o a los estratos subordinados implica dificultades metodológicas que no son imposibles de superar.

Lo que parece claro es que, el género continuará siendo mencionado como relevante cuando se trate de una obra dedicada específicamente a este tema; si se trata de un volumen dedicado a "LA" arqueología, el género desaparecerá del horizonte. Pienso que este hecho se explica parcialmente debido a la inercia o a las imposiciones de las instituciones dominantes en este caso a las políticas editoriales.

En el caso particular de estas editoras lo que me parece lamentable es que no solicitaran a una especialista o ellas mismas elaboraran un artículo específico sobre este tópico de manera que este tema figurara en "la gran" obra sobre la arqueología mesoamericana. Puesto que ellas mismas son especialistas en arqueología del género en Mesoamérica, esta omisión me resulta más sorprendente.

Considero que se perdió una magnífica oportunidad para que las y los estudiantes se fueran familiarizando con una temática que podría haber generado algún interés posteriormente durante su práctica profesional. También para que los especialistas, hombres o mujeres, consideraran la posibilidad de añadir esta categoría o integrar estos ángulos de estudio en sus investigaciones.

En el segundo grupo se encuentran los especialistas que ejercen la arqueología como práctica profesional y se dedican a la difusión de estos conocimientos entre el público no especializado. Entre aquellos, desafortunadamente, prevalece un claro sesgo androcéntrico. Pongo el ejemplo de Fagan, aunque desgraciadamente no el único, en nuestro país esto es la norma. La obra de Brian Fagan (2004) es de reciente aparición, y está dirigida a amplio sector de lectores, denominada *New Treasures of the Past*, la cual es presentada como "Nuevos resultados que profundizan nuestra comprensión de la arqueología del hombre."

Y en su libro este autor nos cumple lo que promete: no nos dice nada de las mujeres, ni de otros géneros. Las temáticas que aborda en su libro se relacionan con "Los primeros humanos," "Cazadores y recolectores," "Los primeros agricultores," "Ciudades y civilizaciones," "Descifrando los signos mayas," "Nuevas Luces sobre mundo antiguos," "De la Edad del Hierro al Puente de Hierro," "La arqueología subacuática," "El mundo simbólico," "El misterio de los megalitos," y así.

¿Cómo es que un arqueólogo que se propone presentar un panorama general de los descubrimientos más recientes en la arqueología mundial ni siquiera menciona alguna de las temáticas que se citan en cualquiera de los libros que han aparecido en el mundo anglosajón sobre las mujeres y otros géneros en las civilizaciones antiguas, sus actividades, prácticas, relaciones, ritos y roles? ¿Es que la arqueología del género se encuentra ausente del mundo cognitivo de los especialistas que se preocupan por la divulgación? No creo. Me parece que no lo incluyen debido a que consideran que hablar de esto carece de importancia o interés, quizá creen que si incluyen estas

temáticas su obra se considerará poco seria o que serán objeto de burla entre sus colegas.

Posiblemente Fagan supone que la empresa civilizatoria ha sido una cuestión que ha recaído exclusivamente en manos masculinas y que las mujeres han desarrollado papeles tan marginales que resultan embarazoso o innecesario mencionarlas. Choca también, pese a que es muy común, el uso del término "hombre" para designar a la humanidad entera, como si el género masculino fuera el único; la especie humana, como bien se sabe, incluye al menos cuatro y quizá más géneros. Quizá el autor consciente o inconscientemente piensa que la supremacía masculina representa el orden natural y constituye un hecho universal en la especie humana y ello debe reflejarse en su libro.

Es que la arqueología del género ¿no ofrece nada nuevo? ¿Bueno? ¿Relevante? ¿Nada de interés? Creo que cuando la investigación arqueológica se plantee como tema central de análisis el género, esta disciplina podrá incrementar sustancialmente su objetividad y la integridad conceptual y empírica de su cuerpo de conocimientos. ¿Por qué los estudios arqueológicos que incluyan entre sus herramientas analíticas el género son mejores que las investigaciones arqueológicas sin ella? Porque el empleo de esta categoría ofrece la posibilidad de analizar los roles, las prácticas, las relaciones y las diferencias entre los sexos como una elaboración histórica que adscribe determinados papeles a mujeres y hombres con base en sus diferencias biológicas, e incluso da pie al reconocimiento de la existencia social de más de dos géneros, la crítica de la existencia de una esencia femenina reconociendo el carácter histórico de su subordinación, dándonos la oportunidad de analizar las formas históricas que han adoptado dichas asimetrías.

La ventaja al emplear esta categoría de carácter explicativo es el reconocimiento de la diversas formas de interpretación, simbolización y organización de las diferencias sociales entre los sexos en las civilizaciones que nos legaron sus restos materiales, sea esta la china, la egipcia, la mesopotámica o de la que existe un registro



Lluvia serás... Tazei matiniéri, 2004. © Eugeni Porras.

escrito, como la mesoamericana del posclásico o la griega.

De nuevo, se perdió una muy buena oportunidad para que entre los lectores, especialistas o no, se conocieran estos aspectos que son tomados en cuenta e investigados por un número reducido de expertas.

Los estudiantes (hombres y mujeres) que toman la clase de Arqueología del Género como parte de un curso de Teoría Arqueológica en la maestría de la ENAH y de los estudiantes que asisten a las conferencias que doy sobre esta temática, constituyen el tercer grupo que deseo analizar. En este caso es necesario mencionar que factores de edad y género parecen incidir en la aceptación de este cuerpo de conocimientos como algo valioso, posible o deseable. En términos generales, los más jóvenes suelen ser más receptivos y si a la juventud se une el hecho de que sean mujeres, el entusiasmo y la aceptación están garantizados. Los estudiantes, sobre todo los hombres, que rebasan los 40 años son los más renuentes.

Y aunque esta afirmación sólo se fundamenta en observaciones infor-

males, y no en un estudio profundo basado en encuestas y estudios probabilísticos, si me permite plantear de manera preliminar que, quizá al menos algunas estudiantes jóvenes, que han desarrollado un sentido crítico frente a la discriminación de que son objeto en nuestra sociedad, se sientan más inclinadas a adoptar estos enfoques novedosos que rechazan el androcentrismo; tengamos en cuenta que su aceptación produciría modificaciones a tanto a nivel ideológico como en las prácticas cotidianas: cuestionarían las asimetrías de género, estarían conscientes de la división sexual del trabajo arqueológico, el sistema discriminatorio de recompensas del trabajo académico, la historia sesgada de la arqueología misma, entre otras cuestiones. Si esto ocurre, se estará produciendo un tímido cambio de paradigma y de manera incipiente una revolución no sólo científica, sino también ideológica en un sector entre los especialistas y las estudiantes de arqueología.

Volviendo a la comparación con los cambios de paradigmas en las ciencias "duras" recordemos que Cohen

(1985:106) refuta el planteamiento de que las ideas copernicanas hubieran representado una revolución –científica o ideológica– ya que los escritos y la doctrina no produjeron un cambio inmediato y radical en el sistema básico de la teoría astronómica aceptada y sólo afectó ligeramente la práctica de los astrónomos practicantes. Al revisar la literatura astronómica desde 1543 al 1600 llega a la conclusión de que no hay signos obvios de una revolución y si hubo alguna se produjo hasta el siglo XVII ¿Tendremos que esperar un siglo para que la teoría de género sea ampliamente aceptada como una posibilidad viable de producir una mejor arqueología? Espero que no.

La causa de la demora en la aceptación de las ideas de Copérnico es que no era superior astronómicamente al modelo geocéntrico de Ptolomeo, que se proponía reemplazar (Shermer 2001:142). Era necesaria una nueva concepción física que fue proporcionada posteriormente por Galileo, al igual que una nueva heurística que fue creada por Kepler para que el modelo creado por Copérnico tomara un sentido. Si continuó con la comparación

creo que la respuesta a la aceptación de la arqueología del género no provendrá del cuerpo de conocimientos e ideas que proceden de la corriente de la arqueología postprocesual que encabeza Spector. La arqueología del género está a la espera de su Galileo y su Kepler.

Una de las cuestiones que identifico como "problema" para la aceptación de la Teoría del Género en arqueología entre los especialistas (hombres o mujeres) y entre los estudiantes (hombres o mujeres) es el hecho de que inicialmente y todavía en gran medida la arqueología de género se vincula ideológicamente al feminismo pues quienes la impulsaron originalmente fueron arqueólogas feministas. Sorprendentemente el feminismo, aún entre gente con instrucción universitaria, sigue siendo rechazado al imputársele ideas que nada tienen que ver con esta corriente ideológica o movimiento político: odio a los hombres, lesbianismo, promiscuidad por mencionar sólo las "culpas" más comunes. Entre los especialistas de la arqueología, de manera injustificada y por desconocimiento, existe cierta incomodidad ante el feminismo y un recelo general en relación con las modas y novedades intelectuales.

Desde mi punto de vista otro de los problemas con la arqueología del género no reside en la totalidad de esta corriente de pensamiento, que dicho sea de paso, no es monolítica, ni compacta, sino con algunas arqueólogas específicas que debido a que se identifican con un postprocesualismo extremo, ponen demasiado énfasis en las dimensiones subjetivas del género y descuidan el estudio de los aspectos objetivos, puesto que en sus análisis el contexto económico y político desaparece para enfocarse solamente en la elucubración y en especulaciones palmarias, siendo Spector la mejor representante de esta tendencia.

Johnson (2000:53) supone que la arqueología procesual significó una revolución y sufrió las mismas dificultades que acostumbran padecer todas las revoluciones. ¿La arqueología del género experimentará aprietos semejantes a los de aquella? Considere-

ro que más, porque la aceptación de esta corriente implica no sólo modificaciones en el enfoque, una profunda visión crítica, un espíritu cuestionador, reformulación de la historia de la disciplina, ampliación del panorama al que hay que estar atentas, así como transformaciones en la organización práctica del proceso de investigación y la superación del androcentrismo. Esto último es lo que considero el asunto más difícil puesto que tanto hombres como mujeres hemos sido socializados en su aceptación como natural.

Las arqueólogas del género usualmente emplearán de manera consciente la teoría del género en sus interpretaciones de los yacimientos arqueológicos, pero todos los científicos sociales parten de una teoría, lo quieran o no, lo sepan o no. La mayoría de las posiciones teóricas tienen que ver con la importancia otorgada a determinados contextos o problemáticas, lo positivo de la arqueología del género es que en ésta explícitamente deja claro los fundamentos intelectuales de su investigación, quedan de manera patente establecidas las teorías, los conceptos, las ideas y las presunciones de las que parten y las cuestiones y problemáticas que se consideran importantes y los aspectos que se privilegiaron y por qué.

En Arqueología un paradigma no desplaza completamente a otro, en ocasiones dos o más coexisten, es el caso de la arqueología procesual y la del género (que en ocasiones tiene un fuerte sello de postprocesual, aunque no es el único), pese a que existen poderosas fuerzas sociales y políticas que trabajan en contra de esta última. De todas maneras, creo que existen serias contradicciones en torno al funcionamiento del mundo entre las distintas posiciones teóricas.

Me parece que en México habrá un cambio de paradigma de la arqueología procesual e incluso la postprocesual hacia la arqueología del género en unos 25 años, pero este periodo puede ser acortado si se inician de manera seria y sistemática cursos con esta orientación en las escuelas de arqueología. Este cambio de paradigma

ocurrirá entre una minoría entre los especialistas en las etapas iniciales y será compartido por la gran mayoría posteriormente.

Comentarios finales

Pese a que existe un importante cuerpo teórico y de datos sobre la condición femenina y las relaciones entre los géneros, la arqueología del género sigue estando subrepresentada en los programas de estudio de licenciatura y posgrado, así como en los libros de texto arqueológicos, y en las obras de divulgación de los avances de esta disciplina.

El dilema epistemológico que enfrenta la arqueología no es exclusivo de esta disciplina, este problema lo comparte con todas las ciencias sociales, también a las ciencias "duras" este desafío las convulsiona, quien lo dude lea cualquier revista de divulgación científica: *Ciencia y Desarrollo*, *Ciencia*, *Scientific American*, *Discover*, *Astronomy*, o mejor, aún los libros en los que se trata específicamente esta cuestión.

Nota:

¹ Ponencia presentada en el Coloquio de la ENAH, enero, 2005.

Bibliografía:

- COHEN, I. B., *Revolution in Science*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.
- FAGAN, Brian, *New Treasures of the Past*, New York, Barnes and Noble Books, 2004.
- JOHNSON, Matthew, *Teoría arqueológica. Una Introducción*, Barcelona, Ariel, 2000.
- KUHN, T., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.
- MAYR, Ernest, *Growth of Biological Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.
- PLANK, M., *The Philosophy of Physics*, New York, Basic Books, 1936.
- POPER, Karl, "The Rationality of scientific Revolutions," en Rom Harre (ed.), *Problems of Scientific Revolutions: Progress and Obstacles to Progress in the Sciences*, Oxford, Clarendon Press, 1975.
- SHERMER, Michael, *The Borderlands of Science. Where Sense Meets Nonsense*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- SNELSON, Jay, "The Ideological Immune System: Resistance to New Ideas in Science," *Skeptic*, vol. 1, No. 4, 1993, pp. 44-55.

Alcoholismo y proceso de alcoholización en las comunidades indígenas de Amealco, Querétaro. Causas y efectos

Antropólogo Rubén Lugo Sánchez
CENTRO INAH QUERÉTARO
rubenlugos@hotmail.com



El primer baño... Tatei matinierei, 2004. © Eugeni Porrás.

Introducción

El alcoholismo es uno de los problemas de salud más graves en México, se encuentra entre las primeras 10

causas de morbilidad y mortalidad a nivel nacional, y nuestro país está entre los primeros 10 lugares de mortalidad por cirrosis hepática en el mundo

con una tasa de 22 por cada 100 mil habitantes.¹

La región con los índices más altos de consumo es la zona centro en donde se encuentran los estados de Aguascalientes, Guanajuato, Nayarit, Querétaro, Colima, Hidalgo, Zacatecas y Morelos. Más particularmente, para el estado de Querétaro la cirrosis hepática está dentro de las dos principales causas de muerte en los dos municipios con mayor población indígena: Amealco y Tolimán; asimismo, la incidencia de tuberculosis pulmonar, también relacionada con la ingesta alcohol es dos veces mayor que en la población general.²

De lo anterior la importancia de realizar investigaciones que contribuyan, desde diferentes perspectivas a analizar el problema, ya que el alcoholismo es un fenómeno multicausal, del que no hay un origen determinado, sino que son diversos factores los que inciden en su desarrollo; esta investigación pone énfasis en los aspectos culturales de la ingesta alcohol que se da entre los indígenas otomíes del municipio de Amealco, estado de Querétaro; se trata de demostrar que algunas de las causas de este fenómeno se remontan a un pasado lejano, al mismo tiempo que se combinan con factores actuales.

La investigación antropológica sobre el tema del alcoholismo es extensa, desgraciadamente hay poca que haga referencia explícita (hay algunas que tocan el tema de manera muy somera) a las consecuencias negativas que tiene

el exceso de consumo de alcohol en la sociedad, economía, cultura y la salud. Más bien, la antropología se enfocó a tratar el tema desde un punto de vista ritual y de cohesión social, sacralizando la ingestión y en muchos casos radicalizando posturas con el argumento de que entre los grupos indígenas no hay alcoholismo como enfermedad, sino que es un elemento cultural que no debe ser juzgado, lo cual considero peligroso ya que se cae en un relativismo en donde se niega la existencia de un grave problema social y de salud, que no sólo es visto por el investigador, sino también tiene el reconocimiento de las propias comunidades.

Esta investigación se realiza en el municipio de Amealco, Querétaro, y abarca las dos microregiones de San Ildefonso Tultepec y Santiago Mexquititlan, por causas prácticas no se trabajó en todas las comunidades de cada delegación, sino que se escogió a las dos en que, a decir de las autoridades delegacionales, había mayor cantidad de problemas relacionados con la ingesta alcohólica: de San Ildefonso, Barrio Centro y Xajay; de Santiago Mexquititlan, Barrio 1° y Barrio 5°.

Entre los conceptos más importantes que se manejan está el de "proceso de alcoholización", el cual se refiere a:

Las funciones y consecuencias negativas y positivas que cumple la ingesta de alcohol para los conjuntos sociales estratificados, y que implica sólo potencialmente el problema de la enfermedad mental. Desde esta perspectiva nuestro objeto de revisión no lo constituyen los alcohólicos dependientes, ni los excesivos, ni los moderados, ni los abstemios, sino un proceso que los incluye a todos y que evita de entrada considerar el problema en términos de salud y/o enfermedad mental y física.³

Asimismo, por alcoholismo se entiende lo siguiente:

Dependencia del alcohol, desarrollo de unas conductas desviadas características asociadas al consumo prolongado de cantidades excesivas de alcohol. El alcoholismo se considera una enfermedad crónica de etiología no determinada, de instauración insidiosa, que muestra síntomas y signos reconocibles proporcionales a su gravedad.⁴

Cuando hablamos de alcohol entenderemos que:

Es una sustancia química caracterizada por una serie de propiedades cuyas consecuencias y funciones operan básicamente a partir de las definiciones sociales que lo utilizan. Es decir el alcohol *per se* puede generar algunas consecuencias patológicas a nivel físico y/o psíquico en función de las características de su consumo. Pero la mayoría de las consecuencias negativas serían producto no del alcohol en sí, sino de las condiciones construidas socialmente.

En el mismo sentido, los antropólogos hacen una distinción importante entre alcoholismo y alcoholización, el primero, en palabras del Menéndez:

Un concepto que refiere explícita o implícitamente a las consecuencias patológicas generadas por el consumo de alcohol y el segundo, un término que coloca a la ingesta dentro de un proceso que la instituye y le da funcionalidades específicas dentro del juego de relaciones dominantes en una sociedad o cultura determinadas.⁵

El problema

En el estado de Querétaro hay alrededor de 37,499 hablantes de lengua indígena, 60% de ellos se encuentran en el municipio de Amealco de Bonfil, al sur del estado con 19,661, equivalente a 36.4% del total de la población municipal.⁶

El problema del alcoholismo en el municipio es de los más graves a nivel estatal, la tasa de morbilidad referente al Síndrome de Dependencia del Alcohol es de 14.4 por cada 100 mil habitantes, la mortalidad por cirrosis hepática es de 63.9 por cada 100 mil habitantes, la más alta a nivel estatal y de las más elevadas a nivel nacional, la mortalidad por sexos es de 77.22% para los hombres y 22.78% para las mujeres.⁷

Roberto Salazar escribe lo siguiente, al hablar sobre la problemática del alcoholismo entre los indígenas:

De la población otomí que habita en el estado de Querétaro el 80% se concentra en los municipios de Amealco y Tolimán, ahí se registran las tasas más altas de mortalidad por cirrosis hepá-

tica, sin considerar las defunciones por el síndrome de dependencia al alcohol. Además, ocupan el primer lugar entre el conjunto de las principales causas de mortalidad de toda la entidad. Ello demuestra que ya existe una relativa similitud con el alcoholismo registrado en el Valle del Mezquital, el cual se ha mantenido históricamente en los niveles más altos del país.⁸

Esto ha traído consigo muchas otras problemáticas inherentes al alcoholismo, las que más preocupan a los pobladores de las localidades estudiadas son las siguientes: la violencia intrafamiliar, desintegración familiar, pérdida de empleo y por supuesto problemas de salud.

Las causas

El alcoholismo es un fenómeno multicausal y de etiología indeterminada, por ello es necesario analizarlo desde una perspectiva integral que abarque un amplio espectro, de esta manera, encontramos varias causas que influyen en el excesivo consumo de alcohol entre los indígenas otomíes de Amealco, entre ellas resalta la histórica; ya que el alcohol es un elemento que se fue insertando profundamente en la estructura sociocultural de los otomíes a lo largo de su desarrollo histórico y, como la plantea Braudel, la historia debe verse desde el punto de vista de las estructuras que tardan siglos en cambiar, desde el punto de vista de la *Larga Duración*,⁹ esto es pertinente ya que podría decirse que la forma básica del modo de vida otomí continúa siendo, de cierta manera claro, la misma del inicio de la conquista, marginación, pobreza, aislamiento, discriminación, aculturación. De esta forma, para analizar alguna de las problemáticas de los otomíes, entre ellas el alcoholismo, y que evidentemente tienen sus orígenes hace ya más de cinco siglos es necesario hacer un análisis que nos permita estudiar las estructuras casi inmóviles, que a lo largo de ese tiempo han tenido pocas modificaciones.

Es así que se debe remontar a la ingesta de bebidas alcohólicas antes de los españoles y revisar las normas y valores que existían en ese momento, no es la intención del actual trabajo hacer

una extensiva remembranza histórica, sino más bien explicar las causas, efectos y las consecuencias actuales, por lo que sólo se tratará brevemente este aspecto.

Está bien documentado que en las sociedades prehispánicas el consumo de alcohol estaba estrictamente reglamentado y sólo se podía hacer uso de él con fines rituales o terapéuticos, los ancianos mayores de 65 años eran los únicos que podían beberlo libremente, quién contradijera estas normas tenía severos castigos, mencionaremos lo que escribe Fray Bernardino de Sahagún sobre los castigos en la sociedad mexicana, a la cual tributaban los otomíes, por mencionar alguno:

Si aparecía un mancebo borracho públicamente o si le topaban con el vino, o le veían caído en la calle o iba cantando, o estaba acompañado con los otros borrachos, a este tal, si era macegual, castigabanle dándole de palos hasta matarlo o le daban garrote delante de todos los mancebos juntados, por tomasen ejemplo y miedo de no emborracharse.¹⁰

Pero al llegar los españoles y abolir todos estos castigos, el consumo de alcohol creció rápidamente, en muchos de los casos fomentado por lo propios españoles, para el caso de los otomíes, éstos siempre fueron objeto de discriminación, inclusive por parte de los mexicas, a la llegada de los evangelizadores se vieron igualmente sometidos a un trato indigno, Galinier¹¹ escribe lo siguiente:

Los sacerdotes se quejaban unánimemente de la brutalidad de los otomíes, de sus prácticas inmorales, como el adulterio y sobre todo, la embriaguez (Gibson, 1964:116). Los misioneros reprobaban tanto como podían el uso immoderado del pulque y los excesivos gastos destinados a rituales indígenas. Pero es indudable que numerosos ministros retrocedían ante la condena pública de actos de brujería, que atribuían a una adoración del "Diablo", por temor a ser rechazados de las comunidades aisladas... La "Descripción del Pueblo de Yetecomac y sus Tierras" de Contreras, citado por Paso y Troncoso, resume de manera abrupta la forma en que los religiosos consideraban a los otomíes: Entiéndese, mueren



...No hace daño. Tatei matinieri, 2004. © Eugeni Porras.

por el vicio de la embriaguez que entre ellos usan muy ordinario (...) son de inclinaciones bárbaras, como son la embriaguez; flojos que si tuviesen que comer sin trabajar se estarían hechados toda su vida; mal mandados, acuden mal a las cosas tocantes a la doctrina, es gente umylde a sus mayores, hablan la lengua otomí sola (Del Paso y Troncoso, 1979:20).

En la época colonial, por medio de las bebidas embriagantes, los otomíes intentan probablemente evadirse de sus pésimas condiciones de vida, mostrando una especie de reacción afectiva ante la agresión cultural, la dominación política, económica y religiosa de que son objeto.

Lo que al parecer escapó a la mayoría de los misioneros es que la embria-

guez se inscribe, para los otomíes, en experiencias rituales particularmente intensas, que se mantuvieron hasta nuestros días, expresando con desesperada violencia los anhelos secretos de los hombres y su sentido de lo sagrado. Ahora bien parece evidente que gracias a esta huida trágica hacia el etilismo, se mantuvo el eidos otomí, la sensibilidad religiosa de todo un pueblo oprimido, dominado. Y sería necesario escrutar toda una filosofía de la existencia para dilucidar aquí esta cuestión de fondo.¹²

Y esta situación continuó aún después de las guerras de independencia y revolución, así como del proceso de modernización de México; el otomí, como el resto de los grupos indígenas, se vio sometido a un drástico proceso de aculturación en donde se intenta-

ba, y se sigue intentando, sin lograrlo afortunadamente, su integración a la sociedad nacional, se trataba de borrar su cultura, su cosmovisión y su lengua, se les consideraba un lastre para el país por lo que fueron marginados económica, política y socialmente, por ello se vieron obligados a encontrar formas de "escapar" por así decirlo a su realidad, una de ellas fue la alcoholización. Por ello, al hacerse cotidiano y necesario su consumo se fue integrando a las estructuras culturales del otomí y pasó a ser un elemento normal y de uso común.

Otra de las causas encontradas que contribuyen a los altos índices de consumo de alcohol, y que está intrínsecamente relacionada con lo anterior, es lo que llamaremos "tradición", ya que a lo largo de la historia las comunidades otomíes de Amealco no han creado reglas y normas claras en torno al consumo de alcohol, sobre todo en el ámbito familiar, el trabajo de campo realizado arrojó que la familia, los padres específicamente, son pieza clave en la alcoholización, ya que son los que reproducen las normas, valores y patrones que guarda la comunidad con respecto a la ingesta de alcohol, el análisis de la información demostró que los padres inculcan en sus hijos, particularmente en los varones, determinados caracteres sobre el alcohol, pues al incitarlos a beber intentan hacer de sus hijos unos "chingones", lo que contribuye a conservar los roles de género en donde el varón es dominante y la mujer sometida, así como las relaciones de poder en la familia de ambos padres a los hijos.

Asimismo, los hijos al carecer de un modelo de moderación ante el consumo de alcohol toman como completamente normal el abuso en la ingesta, por lo que crecen y se desarrollan reproduciendo esos patrones culturales e inculcándoselos a las nuevas generaciones, así se perpetúa un círculo vicioso difícil de romper.

El trabajo de campo señala que las comunidades otomíes a lo largo del tiempo han generado grandes tensiones internas, como agresividad contenida (ésta se hace evidente bajo los efectos del alcohol) y conflictos sociales, esto puede haber contribuido a que se eleven los índices de consumo

de alcohol. Lo anterior resulta sustentado con tesis como la de Bales (2000), quien propone tres formas en que la organización social influye en la incidencia del alcoholismo, las cuales resumiéndolas serían:

1. El grado en el cual una cultura genera en los individuos fuertes necesidades de adaptación a sus tensiones internas.
2. Actitudes de la comunidad frente al consumo de alcohol.
3. La medida en que provee sustitutos para la satisfacción de sus necesidades.

Debido a la pobreza y marginación económica, política, social y cultural a la que han sido sometidos, los otomíes han generado fuertes necesidades de adaptación a las tensiones que han desarrollado, tanto a nivel individual como grupal, para las cuales el alcohol es como una válvula de escape, que permite sacar en determinadas circunstancias esas tensiones sin causar conflictos mayores al interior de la comunidad, y si bien esta liberación de la tensión puede ocasionar fricciones entre los miembros, muchas veces ocasiona peleas y agresiones, que rápidamente son olvidadas, ya que fueron hechas bajo los efectos del alcohol.

Consecuencias

Para el caso de los otomíes, la información nos señala que el alcohol puede jugar un papel ambivalente en el ámbito socio-familiar, ya que si bien, utilizado para realizar la interacción social entre los habitantes de las distintas comunidades y la propia, así como para reforzar lazos de amistad, parentesco o compadrazgos, es por medio de su consumo que los otomíes socializan, gracias a él otomí puede expresarse con mayor soltura y hablar de cosas de las que en un estado "abstemio" no lo hablarían. Sin embargo, la alcoholización también es la principal causa de violencia entre las personas y al interior de la familia propicia la desintegración, ya que es el promotor de la violencia familiar y refuerza, y promueve determinadas identidades masculinas y femeninas, debido a la alcoholización, la posibilidad de violencia y abandono familiar siempre está

latente, como lo ha planteado Eduardo L. Menéndez (1991).

En este sentido, Rosa María Osorio, en su artículo "Usos, funciones y consecuencias del alcoholización. El alcohol como instrumento de las relaciones familiares" enumera una serie de acciones que suceden dentro de la familia como consecuencia de la ingesta alcohólica,¹¹ que tienen mucho paralelismo con lo encontrado en las comunidades otomíes, ya que la violencia intrafamiliar es una consecuencia constante que sufren las mujeres otomíes, para ejemplificar esto mencionaré un caso del que fue testigo el equipo Médico Itinerante del Programa Oportunidades, que trabaja en la región de Santiago Mexquititlan:

Mientras realizábamos nuestro recorrido por Barrio 5°, nos encontramos a un señor, Don "José", que nos pidió que fuéramos a ver a su mujer a su casa que se sentía muy mal, le dolián las piernas, a lo cual accedimos, al llegar a la choza que era de unos seis por cuatro metros, de madera y cartón y donde habitaban los padres y unos cuatro hijos, encontramos a la señora acostada en unos cartones cubiertos con un petate y tapada hasta el pecho, al preguntarle el médico sobre que le dolía contestó que las piernas, se procedió a descubrirle el área y cuando hicimos eso vimos que la señora tenía quemaduras de tercer y cuarto grado, en todas las piernas y parte de la espalda, al indicarle al esposo que debía ser trasladada a un centro hospitalario de inmediato este se opuso y dijo "solo déjenle una pomada pa' que se unte", se le insistió, pero no accedió, ante esto presentamos el caso a las autoridades municipales, al DIF y a la policía, ese mismo día las autoridades y nosotros regresamos a la casa y solo así pudieron llevarla al hospital, que por la gravedad de las heridas la traslado inmediatamente a Querétaro, solo después vecinos del lugar nos dijeron que había pasado, el marido llegó a su casa en estado de ebriedad, encontró a su mujer afuera platicando con alguien (el equipo de Oportunidades no supo decir si era hombre o mujer), por lo que el marido se la llevo a golpes y arrastrando hacia la choza, le roció el petróleo que usan para el fogón y le prendió fuego, esto había ocurrido hace ya casi una semana.

Y los casos se repiten y se diversifican en todas las comunidades y es debido a esta violencia de la que es víctima, que la mujer comienza a tomar una parte más activa en la alcoholización, ya que al ser agredida o prácticamente abandonada empieza a beber en exceso como una respuesta o represalia al alcoholismo del marido, lo que obviamente se traduce en violencia hacia los hijos o en su paulatino abandono.

En lo que toca a la mortalidad por causas relacionadas directamente con el consumo de alcohol, la situación es preocupante, uno de los entrevistados, don "Jorge" de 39 años de edad y de Barrio 1° Santiago Mexquititlan, nos comento que prácticamente toda su generación, todos los varones con los que creció y convivió están muertos por el alcoholismo, en este sentido, datos que fueron proporcionados por el delegado municipal de Santiago Mexquititlan, el ingeniero Antonio Rosales, nos dicen que las edades más comunes en los casos de mortalidad es de 35 a 55 años, pero se han dado casos alarmantes en donde los enfermos terminales de cirrosis tienen 17 años de edad. El Consejo Estatal contra las Adicciones realizó un análisis sobre las principales causas de muerte en Santiago Mexquititlan, Amealco, entre los años 1997 al 2000 y encontró lo siguiente:

1.- Numero de defunciones 79.

Lo que puede traducirse en 4 muertes por trimestre.

2.- 52 años es la edad promedio de defunción.

Traducido en años de vida potencialmente perdidos (que son los años que se perdieron a causa de la defunción en relación a la esperanza de vida en la zona en cuestión) encontramos 1817 años de vida potencialmente desperdiciados.

3.- Edades en las que se observan las defunciones más frecuentes: 47 y 51 años.

Edades en las que la familia promedio esta educando a sus hijos adolescentes. Con el siguiente impacto psicológico y social sobre los jóvenes hijos.

4.- Datos extremos de muerte: 17 años.

Se observan decesos a edades tan tempranas como los 17 años.

5.- Distribución porcentual de muertes por sexo, el 77.22% en varones y el 22.78% en mujeres.

6.- Relación de muertes por sexo: 3 hombres por cada mujer

Mediante análisis bioestadístico (pruebas de correlación y regresión lineal simple) pudimos observar que la tendencia es hacia la igualdad. Las mujeres tienden a morir tanto como los hombres por consumo excesivo de alcohol.

7.- Las cinco principales complicaciones que ocasionaron la muerte a causa del consumo excesivo de alcohol son:

- Cirrosis hepática
- Sangrado del tubo digestivo
- Broncoaspiración
- Intoxicación aguda
- Pancreatitis

8.- Las causas de muerte más frecuentes reportadas fueron cirrosis hepática (74.68%) y sangrado del tubo digestivo (15.18%).¹⁴

Debido a estos elevados índices se echó a andar en las zonas indígenas del municipio en noviembre del año 2002 el "Programa nacional piloto para la prevención del abuso en consumo de bebidas alcohólicas y alcoholismo en la población indígena", que vino a inaugurar Martha Sahagún de Fox; Xóchitl Gálvez, encargada en ese momento de la oficina para el desarrollo de los pueblos indígenas de la Presidencia de la Republica, ahora jefa de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (antes INI); Julio Frenk, Secretario de Salud; así como el Gobernador del Estado, Ignacio Loyola Vera (1996-2002), y el Presidente Municipal de Amealco, Felipe Valdez Licea. En palabras de la Primera Dama de la nación, este programa abarcaría (en teoría, o mejor dicho, en el papel) una perspectiva integral tomando en cuenta los aspectos sociales, culturales y antropológicos, se hizo el compromiso de construir un centro de rehabilitación para alcohólicos en San Ildefonso Tultepec, entre otras cosas.

Los resultados del programa: cero, nulos, hasta el momento no se ha llevado a cabo ninguna de las acciones

del programa, los mismos habitantes desconocen totalmente en que consistirían, disgusto entre los subdelegados, ya que una vez más "sólo vinieron a alzarse el cuello y se les olvido lo que prometieron", del famoso centro de rehabilitación sólo existe el terreno que donó la comunidad, y hace pocos meses se colocó un letrero de lamina, de la misma comunidad, anunciando que ahí se construirá el centro de rehabilitación para alcohólicos, ese letrero es el único testimonio de lo que se prometió, hasta los propios indígenas ya olvidaron el asunto. Según personal del Consejo Estatal Contra las Adicciones, esto sucedió por que nunca llegaron los recursos que estaban destinados a esto, debido a cambios presupuestales que se dieron en los primeros niveles de gobierno, ese dinero fue destinado a otros programas.

Y hasta la fecha no hay ninguna acción o plan que atienda esta problemática, ni por parte del gobierno federal, estatal y municipal, lo mismo en las instituciones encargadas de atender las adicciones o a la población indígena.

¿Qué hacer?

Sería imposible hacer que a corto plazo se disminuyeran los índices de consumo y alcoholismo, en la zona, lo que se debe hacer es implementar proyectos con miras a mediano y largo plazo, a decir de la población algo importante que se debe realizar son pláticas informativas en los jóvenes sobre las consecuencias sociales, económicas y de salud que trae consigo la ingesta alcohólica, así como reforzar los factores de protección, la educación aparece como la herramienta principal para tratar de disminuir las consecuencias negativas de la ingesta alcohólica.

Asimismo, la población pide que se dé más apoyo a programas como Alcohólicos Anónimos, hay que decir que ya funcionan algunos grupos de AA en la zona, aunque tienen poca respuesta, ya que cuando inician no son muchos los que asisten y con el tiempo son cada vez menos, esto puede deberse a que la organización y estructura de los Alcohólicos Anónimos está diseñada para ser implementada en el medio urbano, y no tiene una respuesta favorable en el medio rural por la diferencias cultura-

les, económicas y sociales. Por lo que sería conveniente tratar de modificar estas estructuras y la organización tomando en cuenta las características específicas de cada grupo.

Otra situación que tiene que ver con los altos índices del consumo es la disponibilidad, prácticamente en todas las tiendas de las comunidades venden cerveza, aguardiente o pulque, no hay ningún control sobre ello y cuando se multa o se clausura algún local por este motivo son las propias empresas cerveceras las que pagan la multa para que el negocio emprenda la venta lo más rápidamente posible, en cuanto al aguardiente, a decir de la población éste es el que causa más problemas ya que es de calidad muy baja, un litro de aguardiente cuesta alrededor de 9 o 12 pesos, y gran cantidad es traída de comunidades vecinas del Estado de México. Por ello, si las autoridades e instituciones correspondientes se preocuparan realmente por el problema, deberían establecer marcos más estrictos, sanciones más duras y vigilancia permanente en los establecimientos.

Pero no todas las acciones deben venir del ámbito institucional, ya vimos que esto no se va a dar, sino que son las propias comunidades las que deben tomar parte activa en el proceso y empezar a tomar medidas contra la venta indiscriminada de alcohol, así como contra el abuso de sus habitantes, formar reglas más estrictas en torno al consumo e inicio del mismo. Se podrían tomar algunos ejemplos de otras comunidades indígenas que han emprendido acciones contra el alcoholismo de muy diversas maneras, ya sea prohibiendo su venta en las comunidades o restringiéndola, de no hacer nada a corto y mediano plazo el problema se agravará considerablemente y los casos de jóvenes que mueren de cirrosis a los 17 años se incrementarán.

Notas:

¹Programa de Prevención del Abuso en el Consumo de Bebidas Alcohólicas y Alcoholismo en Población Indígena del Estado de Querétaro, SSA, CONADIC, 2001.

²*Ibidem*.

³Eduardo L. Menéndez (Editor), "Aportes metodológicos y bibliográficos para la in-



Las plumas que indican el rumbo. Virikuta, 2004. © Eugeni Porras.

vestigación del proceso de alcoholización en América Latina", CIESAS, 1988.

⁴www.alcoholinformate.com.mx

⁵Eduardo L. Menéndez, "Antropología del alcoholismo en México, Los límites culturales de la economía política 1930-1979", pp. 13-14, 1991, CIESAS.

⁶Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México, 2002, INI, UNDP, CONAPO.

⁷Revista "Anudando", año 3, edición 20, enero - febrero, 2003.

⁸Roberto Salazar, "El Problema del Alcoholismo en la Población Indígena", en CONADIC Informa, SSA, Junio 2002, pp. 11.

⁹Fernand Braudel (entre otros) propone que la historia sea vista desde una perspectiva de "tiempo largo" dejando de lado los tiempos "cortos" (hechos políticos, guerras, acciones de determinados personajes) y "medianos" (como las situaciones

económicas, por ejemplo), para darle más peso al tiempo largo, a las estructuras de las sociedades que tardan siglos en cambiar, ya que los dos primeros tiempos no dan una visión completa de determinada sociedad, sino hechos sesgados de algunos políticos o militares sin conocer a fondo la verdadera situación de todo un conjunto social. Diccionario de Historia, FCE, 1999.

¹⁰"Historia de las Cosas de la Nueva España", Fray Bernardino de Sahagún, Ed. Porrúa, 1988.

¹¹Jaques Galinier, "La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomies", UNAM, 1990.

¹²Jaques Galinier, *Ibidem*.

¹³Rosa María Osorio, "Usos, funciones y consecuencias de la alcoholización. El alcohol como instrumento de las relaciones familiares", en Eduardo L. Menéndez (Ed), "Prácticas científicas y populares respec-



Flechas para cazar hikuri, Virikuta, 2004. © Eugeni Porras.

to del alcoholismo en México", CIESAS, 1992.

1. La violencia física hacia la mujer, que se expresa en frecuentes golpizas y/o maltrato verbal, cuando el esposo se halla alcoholizado.
2. El hostigamiento sexual o incluso violación, que la mujer sufre, son más violentas cuando se da la alcoholización.
3. Proceso de disolución de la pareja, con divorcios, separaciones o simplemente abandonos por parte de la mujer, que no encuentra otra salida a la problemática.
4. Las mujeres reportan padecer de ciertos estados psicológicos de tensión, estrés y angustias motivados por la alcoholización del cónyuge.
5. Otra de las repercusiones aparentes de este maltrato a la mujer resultaría ser, paradójicamente en algunos casos, la alcoholización femenina, ya que en ocasiones, cuando él la golpea, una posible respuesta femenina "de protesta" es la de beber cuando él se halla ausente, asumiendo el estado de alcoholización como "natural", en el que ella se puede evadir de la situación conflictiva. Esta respuesta puede favorecer eventualmente la alcoholización del marido, con lo que complementaría un círculo vicioso que se retroalimenta.
6. Otra causa de la alcoholización femenina, que se mencionó frecuentemente, se refiere a estados represivos diversos, como

decepciones amorosas, la muerte de algún familiar cercano, o los conflictos con sus padres. Aquí cabe señalar que, sin descartar la posibilidad de que el problema de mayor ingesta de alcohol en la pareja se dé en la mujer, detectamos siempre un consumo mayor de alcohol en los hombres que en sus esposas, aun en los matrimonios en que ambos cónyuges bebían frecuentemente y/o lo hacían proporcionalmente en mayores cantidades.

¹Revista "Anudando", año 3, edición 20, enero-febrero, 2003.

Bibliografía:

- Diccionario de Historia. FCE, 1999.
- ECHEBURÚA, Enrique, "Abuso de alcohol", Editorial SINTESIS, España, 2001.
- GALINIER, Jaques, "La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes", UNAM, 1990.
- Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México, INI, UNDP, CONAPO, 2002.
- MENÉNDEZ L., Eduardo (Ed.), "Prácticas e ideologías "científicas" y "populares" respecto de alcoholismo en México", CIESAS, México, 1992.
- "Antropología del alcoholismo en México. Los límites culturales de la economía política 1930-1979", CIESAS, México, 1991.

- (Ed.), "Aportes metodológicos y bibliográficos para la investigación del proceso de alcoholización en América Latina", CIESAS, México, 1988.
- Programa de Prevención del Abuso en el Consumo de Bebidas Alcohólicas y Alcoholismo en Población Indígena del Estado de Querétaro, SSA, CONADIC, 2001.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de, "Historia de las Cosas de la Nueva España", Ed. Porrúa, 1988
- SALAZAR, Roberto, "El Problema del Alcoholismo en la Población Indígena", en CONADIC Informa, SSA (Junio), p. 11, 2002.
- VELASCO Fernández, Rafael. "Alcoholismo, visión integral", Trillas, México, 2000.



Los procesos de ritualidad en Acatlán, Guerrero

Maestra Minerva A. Padilla Cano

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA - INAH

minervapc@hotmail.com



Fruto del desierto. Tatei matineiri, 2004. © Eugeni Porras.

Introducción

En este ensayo trataré de explicar brevemente la vida ritual de la comunidad de Acatlán de Álvarez, Guerrero, como parte de la investigación que llevo a cabo desde hace varios años en el lugar, consecuencia del interés por el fenómeno de la migración. Es producto de mis propios estudios históricos y etnográficos, en los cuales planteo una serie de interpretaciones preliminares sustentadas en trabajos de varios investigadores dedicados al tema.

La comunidad de Acatlán ha sido estudiada en el aspecto ritual de las celebraciones. Mucho se ha escrito sobre la pelea de tigres, las danzas, los ritos de petición de lluvia. Sin embargo, las nuevas adaptaciones y cambios culturales no han sido analizadas por los antropólogos que han estudiado la comunidad.

Esta investigación no es la excepción. De alguna manera, creo necesario precisar que el estudio etnográfico e histórico era requerido, para percibir los procesos históricos sobre la migración de la población acateca y poder entender la condición de estos grupos con el medio urbano. Cabe destacar

que este hecho no ha permitido que los migrantes pierdan su identidad indígena, pero sí ha logrado en cada momento reivindicarla.

Este trabajo aborda el estudio de la comunidad de Acatlán de Álvarez, Guerrero, desde una óptica que revela sus actuales prácticas rituales, su relación con el pasado y con las futuras generaciones, se encontró que a través de los años se actualizan y se modifican los patrones culturales estudiados.

Perfil del pueblo de Acatlán, Guerrero

Acatlán es la comunidad más grande después de la cabecera municipal. Se encuentra a cinco kilómetros de Zitlala y a siete kilómetros por la carretera asfáltica de Chilapa. Tiene un total de dos mil 841 habitantes, de los cuales mil 350 son hombres y mil 491 son mujeres.

Acatlán significa en lengua náhuatl "carrizal o lugar de carrizos", *acatl-* carrizo y *tlan-* lugar. Sin embargo, en el vocabulario náhuatl-español de Marcos Matías y Constantino Medina acatlán significa "en el carrizal". La mayoría de los pobladores habla español, o como ellos lo llaman "cas-

tellano", pero tienen como lengua materna el náhuatl.

El poblado ha crecido en los últimos años, actualmente existen cuatro colonias recién formadas, no hay barrios propiamente dichos, aunque hay una división tradicional que permite determinar la actividad de los habitantes: los estudiantes, los profesionistas y los comerciantes. Todos ellos habitan en la parte que se extiende desde la entrada de Chilapa hasta la calle que da vuelta para ir a Zitlala (Morelos, Hidalgo y Guerrero).

Se pueden observar los avances y las diferencias existentes dentro de esta comunidad. Por mencionar sólo algunas: "las viviendas habitadas en total son 610, de las cuales 175 cuentan con agua entubada, 38 con drenaje, 593 con energía eléctrica" y las familias que no cuentan con agua dentro de su casa tienen que acarrear el agua de la pila que se localiza frente a la Comisaría, el Centro de Salud, la iglesia y el quiosco. De no ser así, se compra el agua a una pipa que cobra 200 pesos por viaje. En el año 2004 los integrantes del Comité Pro-mejoramiento del pueblo de Acatlán de Ciudad Nezahualcóyotl



Peyote compartido, Virikuta, 2004. © Georges Otis.

y las autoridades de la comunidad instalaron el drenaje de la mayor parte de las calles.

Por otro lado, dentro del pueblo se encuentran dos barrios llamados el Calvario y *Colozapan*, éstos se caracterizan porque están muy bien organizados, tienen una mesa directiva, han realizado trabajos para mejorar la localidad como el canal alto que en los crecientes del río sirve como puente. La actividad económica es la agricultura; tienen sus parcelas camino al río. Sus cosechas son de maíz, cebolla, jitomate, camote, carrizo, flores, entre otros.

Otros se dedican al comercio, a la elaboración de velas y cirios. Estas personas han invadido los mercados de todo el estado, y Chilapa es el centro comercial más importante.

Algunos más trabajan las artesanías como el bordado de rebozos y trajes tradicionales que se componen de un huipil de artisela bordado con hilos de colores con motivos de flores, pájaros, venados y tigres; la tela de la enagua es sostenida con una faja roja y se adornan con un rebozo de hilo de algodón color azul (tejido en Chilapa), collares de cuentas de ámbar que indi-

can que la mujer está casada; de coral o de coralines, que según la tradición significa que la mujer está sola.

En lo referente a la educación, el estado de Guerrero es el que presenta el mayor rezago en alfabetismo en el país; el municipio de Chilapa cuenta con 27,502 analfabetas, entre hombres y mujeres, sus edades oscilan entre los 15 y los 65 años.

Paradójicamente, dentro de la comunidad de Acatlán se impulsa a niños (as) y jóvenes a continuar con sus estudios no sólo a nivel primario, sino a realizar una carrera profesional.

Acatlán cuenta en la actualidad con tres escuelas a nivel preescolar, dos de ellas son bilingües (náhuatl-español), dos escuelas primarias, una de ellas bilingüe -náhuatl-español-. Además cuenta con una telesecundaria con programas de estudio oficiales. Para continuar con sus estudios los jóvenes deberán cursar la preparatoria en Chilapa, para después realizar su educación superior en Chilpancingo, Ayutla (Costa Chica), Iguala o la Ciudad de México.

En el aspecto de la organización social y política se puede observar que

la religión y las fiestas de los nahuas de Acatlán ocupan un lugar relevante, éstas aún conservan muchos aspectos de su legado histórico. La petición de lluvias se inicia el 2 de mayo (la víspera de la Santa Cruz) con la subida al cerro el *Cruzco*. Más adelante daré una breve explicación de las celebraciones y de la organización social en donde participan los migrantes física, económica y moralmente. Así como también, los procesos de identidad, reproducción y pertenencia que los mantiene vinculados aunque se encuentren fuera del lugar de origen.

Etnografía de la vida ritual en Acatlán

La importancia del estudio del ritual de petición de lluvias en Acatlán es, sin duda, su vínculo con la organización social. En ésta la participación de las mujeres, los ancianos y los niños son clave, aunque muchas veces la etnografía no los incluye, tanto mujeres como niños merecen un reconocimiento especial, porque en cada actividad de las fiestas de mayo en el pueblo están presentes. Además de la participación de todos los habitantes de la comunidad, existe una intervención directa de

las personas que no viven en el pueblo desde hace varios años, los migrantes. Por otra parte, vemos importantes continuidades en la cosmovisión mesoamericana, expresada en los ritos para la lluvia.

El principio del ciclo ritual en Acatlán comienza cada 29 de enero, día en que inicia el jubileo, algunos productores ofrendan su cosecha en el atrio de la iglesia del pueblo. Esta ofrenda es para el Santo Patrón de la comunidad San Juan. Se le ofrece maíz, frijol, camote, calabaza y, en algunos casos, dinero. Esto queda bajo el resguardo del tesorero de la iglesia y son enviados al Seminario Conciliar de Chilapa. La semilla se retira el último día del jubileo, el *xinaxtli*² es seleccionada para la otra siembra y se devuelve en costales donde guardan el resto del maíz, el frijol, etcétera.

En este último día se construyen casas de petate, adornadas con plantas de maíz, carrizo, plátano, flores de *cempoalxochitl* (flor de muerto) y *cacaloxochitl* (flor de cuervo). Los jóvenes salen a buscar un animal al campo para ofrendarlo siete días antes. En esta ofrenda sobresalen los cultivos de mejor calidad. Al atardecer, se hace una procesión en compañía del sacerdote. Se llevan dos imágenes cristianas y los sacerdotes bendicen las ofrendas. Estas ofrendas se levantan dos veces al año, en el jubileo y en la Semana Santa.

El ritual comienza en forma el 25 de abril que coincide con la celebración de un santo cristiano, San Marcos; desde temprano el comisario (autoridad civil del pueblo elegida cada año) y sus ayudantes salen para limpiar los caminos que conducen al cerro el *Cruzco*³, se arreglan las tres cruces y, por la tarde, el cerro queda en buenas condiciones para recibir a la gente el 2 de mayo. En el *Cruzco* había un adoratorio del que quedan restos, es ahí en donde se hacen las ofrendas. Este día, se llevan a cabo misas para la bendición de semillas *quichochihualo xinaxtli*⁴ de maíz, frijol, calabaza y garbanzo, para después dirigirse al *Cruzco*, en donde se lleva a cabo una ceremonia y rezos dirigidos a la Santa Cruz, a la que colocan todas las semillas. Samuel Villela lo describe así:

"San Marcos aparece como la entidad sagrada que irrumpe en la comunidad para iniciar las labores agrícolas. El llega al carro con la semilla nueva el 24 de abril y baja al pueblo acompañado de las cruces, sus colaboradores. Estas son como pastores que se encargan de proteger las milpas de los malos vientos, las plagas y los animales depredadores. San Marcos es el jefe que se encarga de juntar a las cruces porque ellas también trabajan para traer el agua y resguardar todos los caminos. Las cruces son el ejército de San Marcos que van a proteger las parcelas del pueblo. Por eso todo el mes de mayo es de fiesta para San Marcos y las cruces" (Villela, 1996).

En total, aproximadamente son 300 ó 400 las cruces que rodean todo el poblado. Estas cruces se visten con flores, telas blancas y velas. Es necesario señalar que la gente al ser entrevistada no proporciona un nombre especial el vestir las. Explican que lo hacen sólo para adornarlas porque todo el año se dejan las telas, las flores y las velas. Sin embargo, Broda encuentra en Ameyaltepec, Guerrero, que el nombre de los mandiles rituales es *tlaquenti* (Broda: 2001:173). El ritual lo llevan a cabo las personas que escoge el comisario como ayudantes y algunos danzantes, que recorren el pueblo para prender las ceras de las cruces.

Dos componentes claves del ritual: las danzas y la comida

Hay que destacar el papel de los danzantes en esta fiesta, porque en Acatlán a diferencia de otros municipios, las danzas abren y cierran el ciclo agrícola anual. Al observar las celebraciones me di cuenta de la importancia que se les da a las danzas, ya que todas comienzan con un ritual, primero destinado a la indumentaria que lucen y, en segundo lugar, a las bendiciones que reciben.

Los primeros en prepararse son los *cotlatlastin*⁵ (*ehcame* o vientos). Estos danzantes tienen la responsabilidad de invocar a los vientos propiciatorios para que la lluvia riegue los campos. En esta fase previa a la presentación de la danza, los *cotlatlastin* realizan diversas actividades como recorrer todas las cruces a lo largo del pueblo para puri-

ficarlas. Danièle Dehouve nos remite a la historia de estos danzantes:

"En 1529, Hernán Cortés se presentó ante la Corte del rey de España con unos indios que había llevado de Tenochtitlan, un fabricante de medallas alemán presenció la festividad y realizó varios dibujos en los cuales aparecía un hombre, acostado de espaldas en un cuero, e impulsando con los pies, hacia arriba, un tajo de madera <tan largo y tan pesado como un hombre>" (Dehouve, 2002).

En el siglo XIX, el escritor Ignacio Manuel Altamirano describió:

"Son unos danzantes que bailan al son del *teponaxtle* (tambor de madera) y luciendo grandes cabelleras de *ixtle*, como los antiguos sacerdotes de Tenochtitlan. Los indios contemplan esta danza con respeto religioso, admiran la destreza singular con que uno de los juglares que acompañan a los sacerdotes juega con los pies y tendido boca arriba sobre una manta, un trozo de madera, de una forma cilíndrica, lleno de jeroglíficos y que se llama *quautatlaxqui*" (Dehouve, 2002).

Otro grupo de danzantes y que aparece también por la mañana del mismo día son los *Tlacololeros*.⁶ Ellos cosen su vestimenta en casa de su líder, compran los costales en Chilapa, preparan sus sombreros y algunos compran sus máscaras de luchador sobre las que se pondrán sus máscaras de madera.

Entre las cinco y seis de la tarde del mismo día, los *tlacololeros*, los *cotlatlastin* y los tigres hacen su presentación en la iglesia o el *teopancalquiliztli*, es decir, la entrada a los rituales; se oyen cohetes, la música de los *tlacololeros* y el *teponaxtle* suenan a la vez. Las campanas de la iglesia anuncian el inicio de la fiesta de petición de lluvias. Los danzantes y los tigres entran a la iglesia y depositan flores y velas a la cruz, hacen lo mismo en el atrio. Los *tlacololeros* y *cotlatlastin* comienzan a danzar y en el centro del pueblo se llevan a cabo las primeras peleas de tigres.

Con respecto a los tigres, Dehouve describe que en la cultura Olmeca, presente en Guerrero, existió relación entre la lluvia y el jaguar. Describe

que en el *Códice Azoyú I*, aparece un hombre con una máscara de jaguar comiendo a otro hombre (Dehouve: 2002). Actualmente, los tigres o *tecuanes* se representan con una máscara y con traje amarillo en Acatlán, pero su función no es danzar, sino pelear contra otros tigres como un ritual para pedir agua. Sin embargo, en otros lugares de la Montaña se llevan a cabo danzas en las que participa un tigre. O en el caso de Coatetelco, Morelos, en donde Druzo Maldonado describe en las fiestas de la Candelaria, San Juan Bautista y San Pedro, la participación de la danza de los tigres o *tecuanes* (2001).

Matías Alonso describe al hombre-jaguar de Acatlán como el *tlacatl-ocelotl*, el *miztli* o el *tecuaní*. Comenta que el hombre se prepara con las duras faenas del campo, corriendo en las barrancas, subiendo y bajando por lo menos tres veces a la semana las áreas cercanas al cerro el *Cruzco*. Cuando considera que está listo para ser un *tecuaní* debe iniciar un ayuno, por lo menos, con 90 días de anticipación, esto es, abstinencia sexual y no beber mezcal. Se dirigen los tigres más viejos a ofrendar la máscara ante la tierra en la Cueva de *Oztotitlán*, donde la confeccionan y al mismo tiempo ofrendan el traje amarillo con manchas negras. En la cintura llevan una reata, *mecáyotl*, que se conoce como el cordón de la vida, su cordón umbilical (Matías Alonso, 1997).

Los ritos de petición de lluvia están muy vinculados con la comida. Explicaré brevemente algunos aspectos de ésta.

Se tiene por costumbre que el comisario municipal y sus diputados, con la ayuda de algunos ancianos del pueblo, reúnan la cooperación en la comunidad. Visitan casa por casa en donde les obsequian maíz, frijol, calabaza, gallinas, guajolotes, mezcal o dinero en efectivo. Esta cooperación se guarda en la casa del comisario, en donde también están al pendiente de que no falten platos, cazuelas, cucharas y los utensilios necesarios para la preparación y consumo de los alimentos. La segunda colecta es el primero de mayo, lo que caracteriza esta colecta es que deben ser productos frescos de la cosecha, el comisario y sus ayu-

dantes se adentran en las parcelas para tomar lo que consideren necesario. Estas colectas demuestran el trabajo en conjunto para realizar la fiesta, independientemente si el comisario puede sufragar los gastos o no, lo que ellos tratan es de seguir con esta tradición.

Catharine Good comenta al respecto, que la reciprocidad en los pueblos es imprescindible, "la -ayuda- consiste en prestar bienes, el uso de animales y trabajo humano, con la seguridad de poder contar con la misma -ayuda- en el futuro. Puesto que el pueblo está organizado por grupos domésticos compuestos de familias extendidas, esta -ayuda- se presta y se devuelve a nivel de unidades domésticas, no de individuos; cualquier miembro del grupo puede actuar dentro del arreglo recíproco por parte de los hombres y mujeres mayores de la casa" (Good, 1988).

Las actividades del primero de mayo, después de la recolección a la que se incluyen hojas de maíz para envolver los tamales que se preparan en la casa del Comisario Municipal, se manda a moler el nixtamal para la masa y se empiezan a hacer los tamales. La esposa del Comisario, los familiares cercanos, sus compadres y algunos vecinos comienzan a organizar la preparación de la comida (tamales y caldo de pollo) que se comerá en el *Cruzco* el 2 de mayo.

El *teopanquializtli* y el *teopanquializtli*, según Matías Alonso, son como el inicio y la culminación del ciclo de religión agrícola, de veneración a los dioses de la lluvia, de la fertilidad y de la buena cosecha de los cultivos. El primero es cuando se presentan en la iglesia a ofrecer flores y velas a las imágenes cristianas, como solicitando permiso, para ir a ver a los otros dioses, los que están en las montañas. Al terminar el ritual en el *Cruzco*, se hace el *teopanquializtli*, como una especie de permiso de salida y el retorno a la veneración de las imágenes cristianas (Matías Alonso, 1997).

La ceremonia de petición de lluvias en el cerro del Hueyetépetl o Cruzco
Desde las cuatro de la madrugada del 2 de mayo, la gente toma uno de los caminos rumbo al cerro de *Cruzco*. Hay dos caminos para llegar, ambos son

pesados porque el trayecto es pedregoso y empinado. El tiempo de duración del recorrido es de dos a dos horas y media para llegar a la cima del *hueyetépetl*, que tiene una elevación de más de 2 000 msnm. El clima a esta altura es caluroso extremo. Hay poca vegetación, en especial en esta época, aunque cuenta con pinos y encinos.

En el ascenso al cerro se encuentran varias cruces adornadas con servilletas bordadas a mano por las mujeres, en las cuales los hombres-tigre ofrecen collares de flores amarillas y blancas, velas que se producen en el mismo pueblo y los gallos que serán sacrificados.

Al llegar, los pobladores hacen reverencia a cada una de las tres cruces, en esta ceremonia de ofrendas, se acostumbra poner velas y cadenas de flores de *cempoalxóchitl*, copal y animales vivos (aves de corral por lo general), sin olvidar, las semillas. Los ayudantes del comisario ofrendan las vísceras de los pollos que se llevan al cerro en pencas de maguey. Las mujeres y hombres adultos inician la petición a través de rezos en su lengua materna.

En la piedra sagrada que está dispuesta en los vértices de un triángulo imaginario (piedra que se utiliza para matar a los gallos que llevan los tigres o los que se recolectaron) se colocan los pollos que serán utilizados para el caldo. Allí el encargado de esta tarea, un comunero que al igual que su padre le transmitió esta responsabilidad -quien a su vez la debe transmitir a su hijo-, degüella con las manos uno por uno los pollos que con su sangre bañan la piedra.⁷ Los bidones ya deben estar listos para hervir los pollos. En otros se cuecen los tamales, las calabazas, los elotes, los ejotes, etcétera, que complementarán la comida de ese día.

Al terminar los rosarios y los cantos se comienza a repartir la comida. Primero se da a probar a los niños, que son considerados como "angelitos", para luego empezar la distribución al resto de la concurrencia guardando cierto orden: *tlacoleros*, *cotlatlastin* y tigres, después a las mujeres y finalmente, a los demás.

Broda nos dice que en la época prehispánica el papel de los niños era sagrado, pues se sabe por el cronista fray Juan de Torquemada, que los niños sa-

crificados vivían durante la estación de lluvias con los *tlaloques* en suma gloria y celestial alegría. Actualmente se cree que los niños que mueren se van al cielo "como son muy ligeros, ellos suben muy alto. Ellos traen la lluvia para *xopantla* (el tiempo de verdor, es decir, la estación húmeda)" (Broda, 2002).

Los *cotlatlastin* o *ehecame* se dispersan tomando distintos rumbos para llegar a *Cruzco*, esto tiene por objetivo llevar flores y velas a las cruces más alejadas que están en el camino al cerro. Al llegar al *Cruzco* se reúnen con el golpeteo de su *teponaxtli*, danzan ante cada una de las cruces y, ante la piedra sagrada, depositan velas y flores. Después de danzar en el centro del cerro, al lado de los *tlacololeros*, preparan su regreso.

Se le llama ceremonia de preparación de la tierra (*tlacolol*) cuando se escuchan las flautas de carrizo y el tambor que acompaña a los *tlacololeros*, que ejecutan su danza hasta que se sirve la comida. Durante la ceremonia danzan para evitar que las plagas y los roedores perjudiquen los cultivos. No toman descansos, por lo que deben consumir mucho mezcal para resistir el regreso.

Los jóvenes se visten de hombres-tigre, con máscaras y trajes de manta color amarillo pintado con pequeños círculos negros o los anaranjados con puntos o rayas negras, en la cintura se amarran una reata que se eslabona y que en términos nahuas es conocida como *mecáyotl* o "cordel de la vida". Llevan una máscara de piel de vaca, pintada de la misma manera que el traje amarillo. En el frente se colocan pequeñas orejas y dos espejos que simulan los ojos del tigre. Cabe aclarar que los trajes color naranja pertenecen a los hombres migrantes que radican en la Ciudad de México y trabajan ellos o algún familiar en el Servicio de Limpia del Departamento del Distrito Federal.

Los *tecuanes* se enredan sus reatas a la cintura y se pasean por un lado de las cruces, se ponen en cucullas, gimen pidiendo con esto un contrincante. Los viejos tigreros concretan la pelea y les amarran las máscaras, la gente se congrega para ver las peleas. Los *tecuanes*⁸ pelean sólo con los puños usando guantes de piel (como los



Brocheta de venado cazado en el desierto. Yúrahta, 2004. © Eugeni Porras.

que utilizan los barrenderos), al mismo tiempo pelean cinco, seis o más parejas de jaguares.

La procesión empieza alrededor de las 14:30. Se bajan las tres grandes cruces de sus pedestales y se hace un recorrido circular a la cima del *Cruzco*, para luego colocar nuevamente las cruces en su lugar. Quienes cargan las cruces son voluntarios, que toman esta actividad como una penitencia en la que depositan toda su fe. Casi al inicio de la procesión, los *tecuanes* toman su ramo de *tomoxóchitl* que colocaron previamente ante las cruces y las entregan a sus novias, indicando con esto que pronto se casarán. El ramo es en realidad una rama sin hojas con

muchas ramificaciones, en cada una de las cuales el *tecuanes* o tigre inserta una flor roja de *tomoxóchitl*, que busca cuidadosamente en el cerro con mucha anticipación. Las jóvenes se incorporan a la procesión con su ramo y al terminar ésta, deben prepararse para el regreso. Se acostumbra que las jóvenes quiten las flores de las ramas para que al bajar no se caigan. Los novios deben ayudar a colocarlas nuevamente al llegar al río. Las jóvenes ofrendarán este ramo ante el altar familiar al llegar a casa.

A las 15:30 aproximadamente, se prepara el regreso, y la gente comienza a dispersarse para bajar del cerro. Todos bajan corriendo y se concentran

en el lugar llamado *Apatlaco*, cerca del río. La banda de música, contratada por el Comisario, ya está lista para entrar al pueblo. Mucha gente espera en el panteón para ver a los que bajan del cerro, en especial a las jóvenes con su *tomoxóchitl*, a los tigres, *cotlatlastin* y a los *tlacololeros*. Al llegar al atrio de la iglesia las campanas repican insistentemente y los cohetes no cesan de tronar. Lo anterior se conoce como *tlanamaquilo* (el encuentro). El comisario previamente prepara pozole para todos. Las danzas, la gente y los que prepararon la comida llegan bailando, la música de diferentes bandas se oye en eco por diferentes lados de la iglesia.

Los *cotlatlastin* entran a la iglesia, también las jóvenes mujeres que traen consigo sus flores de *tomoxóchitl* como si las ofrecieran recorren la iglesia y salen. En cambio, los vientos se dirigen al campanario, subiendo uno por uno, cargando en bolsas de *ixtle*, cadenas de flores de *cempoalxohitl* y velas, las colocan en la cruz más alta y comienzan a bailar.

Los *tlacololeros* siguen bailando en el atrio de la iglesia junto con toda la gente que sigue comiendo, es una verdadera fiesta. Pasada una hora y media, después de haber comido y de la fuerte lluvia, comienzan a retirarse a descansar. Al caer la noche, se realizan algunas peleas de tigres, mucha gente se empuja para verlas y apostar al ganador, mujeres y niños principalmente. Otros comen en los puestos de comida ya listos en la plaza, los hombres beben cerveza y mezcal en las tiendas cercanas a la plaza, los dueños de estos comercios colocan sillas y mesas de plástico casi a mitad de la calle para que disfruten su bebida. Termina el festejo de ese día.

Conclusiones

Esta celebración marca la pauta de las celebraciones relacionadas con el ciclo agrícola. La ceremonia de petición de lluvias es, por lo tanto, la festividad más esperada para los acatecos, registra el número más alto de participantes y visitantes, pues así como en rituales de otras comunidades como Oztotempan y la pelea de tigres en Zitlala, la gente que llega a participar en la fiesta es mucha. También se puede observar a los mi-

grantes que radican en otras regiones del estado y, sobre todo, los que viven en el Distrito Federal son relevantes en la fiesta. Son tomados en cuenta y se involucran directamente en todas las actividades. En algunos momentos existe competencia entre éstos y los habitantes del pueblo como lo observamos en la pelea de tigres.

Podemos encontrar que las festividades realizadas, en primer lugar, mantienen los vínculos de los habitantes y los que ya no lo son pero siguen participando en ellas. En segundo lugar, comprobamos con el trabajo etnográfico que, como en investigaciones realizadas hace varias décadas, los rituales se siguen reproduciendo, a lo mejor, no de la misma manera, pero sí conservan la idea principal que es, respetar y venerar a los "otros" dioses que los españoles prohibieron en la época colonial. Además pudimos confirmar que en varias regiones del Estado se siguen reproduciendo estos rituales, como lo explica Johanna Broda, desde la época prehispánica. Aunque cabe destacar que no hay registros exactos para comprobar que las fiestas se celebraban de la misma manera como actualmente las observamos, no podemos asegurar que sean las mismas pero a través de la historia oral y de los documentos nos damos cuenta de que estos rituales han cambiado en ciertos aspectos por los procesos de modernización, por ejemplo, los sacrificios, la sangre y las danzas mantienen la idea en los habitantes de la importancia de la reciprocidad: regresar lo que la tierra ofrece para el bienestar de la comunidad. Ésta podría ser una de las razones que hacen que se reproduzcan las fiestas.

No es casual reconocer que, a través de la historia, se puede acceder a la explicación de aspectos religiosos como los que acabo de exponer sin olvidar que el trabajo de campo o etnográfico nos apoya para dar una visión más actual de dichos rituales agrícolas.

Notas:

¹Guerrero, Resultados Definitivos, Censos de Población y Vivienda, INEGI, 1995, Tomo II.

²*Xinachtl*. Vocablo náhuatl que significa semilla de hortaliza (fray Alonso de Molina, 1977).

³Vocablo náhuatl que quiere decir, "en el lugar de las cruces" (Matías Alonso, 1995).

⁴Vocablo náhuatl que significa "bendición de semillas" (Matías Alonso, 1995).

⁵*Acotlatlastin*, danzantes que arrojan el palo arriba (Matías Alonso, 1995).

⁶*Tlacololpantequitqueh*, tlacololeros, danzantes (Matías Alonso, 1995).

⁷Actualmente "la piedra de sacrificio" recibe únicamente la sangre de pollos como sacrificio de vida. Es la ofrenda de una vida.

⁸En los combates de tigres, la sangre derramada se ofrece como prueba de fertilidad, puesto que se piensa que tiene el poder de regular las fuerzas de la naturaleza.

Bibliografía:

BARRERA Hernández, Abel y Samuel Villela, "La batalla de los santos: relecturas del discurso católico entre los nahuas de la montaña de Guerrero", en *The Journal of Intercultural Studies*, Extra Series, núm. 3. Edited by Y. Milhara & T. Kato. The Intercultural Research Institute Kansas, Gaidai University Japan. pp. 115-121. 1996.

BARRERA Hernández, Abel, "Ritualidad y poder entre los nahuas de la Montaña de Guerrero", en Rosa Isabel Estrada y Gisela González Guerra (coord.), *Tradiciones y costumbres jurídicas en comunidades indígenas de México*, Comisión Nacional de Derechos Humanos, México, 1997.

BRODA, Johanna y Báez Jorge (Coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica, CONACULTA, México, 2001.

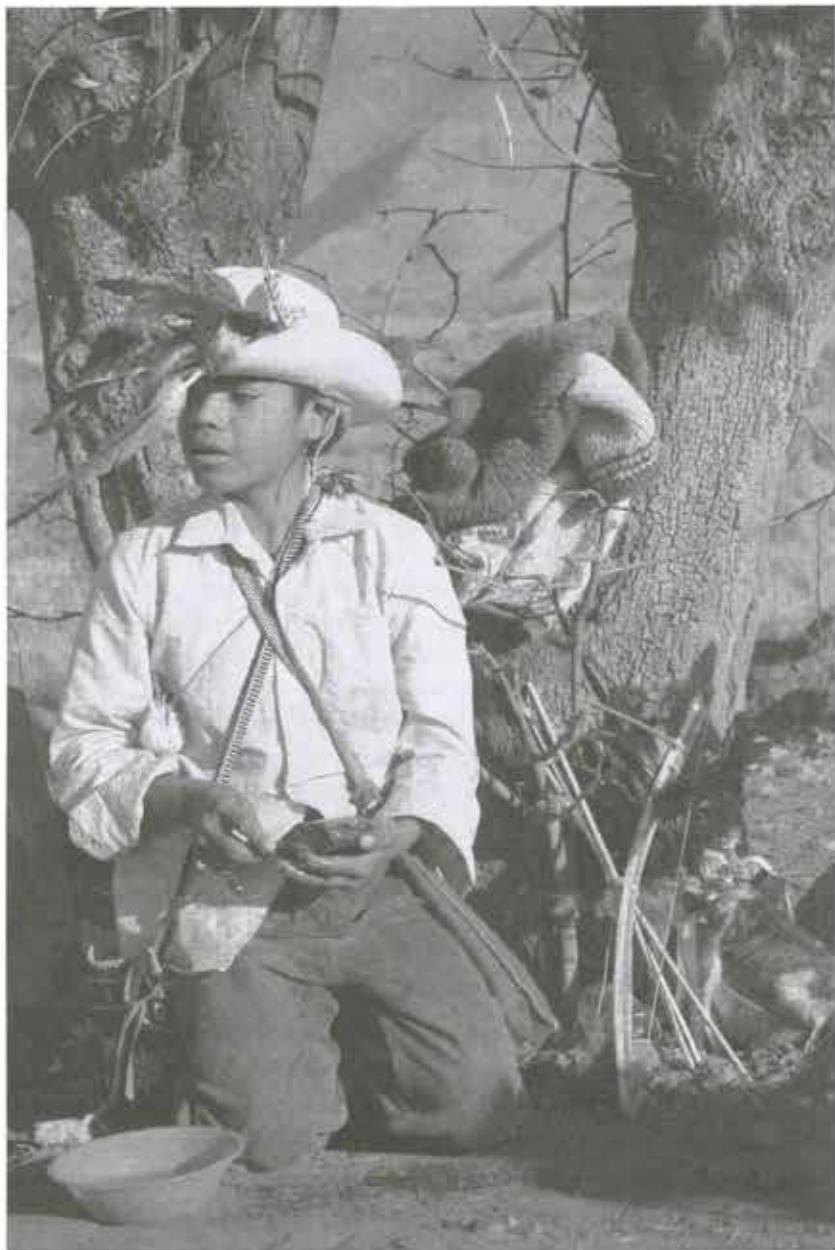
BRODA, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (Coord), *La Montaña en el Paisaje Ritual*. CONACULTA, INAH, UNAM, UAP, México, 2001.

-----"La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica, CONACULTA, México, pp. 165-238, 2001.

-----"El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", en Alborez, Beatriz y Johanna Broda, (eds.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense, A. C. / Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, pp. 49-90, 1997.

CALLES Travieso, Ramón, "Atltatziliztli. Las ceremonias de petición de agua en Acatlán de Álvarez, Guerrero", en Marcos Matías Alonso, *Rituales Agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos XVI-XX)*, CIESAS, México, pp. 99-107, 1994.

CELESTINO Solís, Eustaquió, *Gotas de*



Raíz y piedra para obtener color. Yórahta, 2004. © Eugeni Porras.

maíz: sistema de cargos y ritual agrícola en San Juan Tetelcingo, Guerrero, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1997.

DEHOUE, Daniel, *Entre el Caimán y el Jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, México, 2002.

Cuando los banqueros eran santos. Historia económica y social de la provincia de Tlapa, Guerrero, Universidad Autónoma de Guerrero, México, 2001.

GOOD Eshelman, Catharine, "Ozotempan; ombligo del mundo", en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coord.), *La montaña en el paisaje ritual*, CONACULTA, INAH, UNAM, UAP, México, 2001.

----- "La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los na-

huas", en Broda, J. y Good, C. (coord.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Estudios etnográficos e históricos*, Serie: Etnografía de los pueblos indígenas de México, INAH, UNAM, México, 2004.

----- *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

GUTIÉRREZ Gutiérrez, Donaciano, "Petición de lluvia entre los nahuas de Guerrero", en Marcos Matías Alonso, *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos XVI-XX)*, CIESAS, México, pp. 109-111, 1994.

MALDONADO Jiménez, Druzo, "Cerros y volcanes que se invocan en el culto a los aires, Coatetelco, Morelos", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (Coord.), *La montaña en*

el paisaje ritual, CONACULTA, INAH, UNAM, UAP, México, 2001.

MATÍAS Alonso, Marcos, Constantino Medina Lima, *Vocabulario Nahuatl-español de Acatlán, Guerrero*, Plaza y Valdés, CIESAS, México, 2000.

MATÍAS Alonso, Marcos, *La agricultura Indígena en la Montaña de Guerrero*, Al-tépetl, DGLP, Guerrero, Plaza y Valdés, México, 1997.

----- *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos XVI-XX)*, CIESAS, México, 1994.

----- "Cangrejos y renacuajos en Acatlán, Guerrero", en *Papeles de la Casa Chata*, núm. 114, CIESAS, México, 1984.

MOLINA, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Porrúa, México, 1977.

PADILLA Cano, Minerva, *La Salud reproductiva y las parteras nahuas de Acatlán*, Tesis de Licenciatura, UAM-Xochimilco, México, 2001.

VILLELA F., Samuel, "Simbolismo y ritual de la Montaña de Guerrero", en *Trace (Guerrero en movimiento)*, núm. 33, pp. 30-38, 1998.

----- "De vientos, nubes, lluvias, arcoiris. Simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de la Montaña de Guerrero", en Goloubinoff, Marina, Esther Katz, Aline M. Lammel (editores), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, Editorial ABYA-YALA, Quito, Tomo 1, pp. 226-235, 1997.

----- "Ritual Agrícola en la Montaña de Guerrero", en *Antropología*, Nueva Época, núm. 30, INAH, México, pp.2-9, 1990.



Consideraciones acerca de la arqueología histórica en México

Arqueólogo V. Joel Santos Ramírez
CENTRO INAH SINALOA
ream@servidos.unam.mx

El tiempo es como un inventor, o al menos un buen cooperador. Ciertamente no porque él mismo haga alguna cosa, sino porque afecta el contenido de nuestros descubrimientos. En efecto, si alguien se entrega, siguiendo el paso del tiempo, a la búsqueda de la verdad, está apoyado temporalmente en el esfuerzo de su intelecto, sea en el sentido de que cada hombre descubre lo que antes él no captaba, sea colectivamente, porque, fortalecido por los inventos de sus predecesores, él avanza más. De esta manera se acrecientan los progresos de las ciencias: de un modesto descubrimiento inicial se progresa poco a poco hasta llegar a grandes conjuntos; a cada hombre le compete desarrollar lo que en las consideraciones de sus predecesores resultaba deficiente. Pues si el saber de siglos no es mantenido por el estudio, el tiempo arruina el capital, tanto para el individuo en su negligencia como para el género humano. Así pereclitaron algunas ciencias antaño florecientes entre los Antiguos.

Tomás de Aquino

(Comentarios a la Ética, libro I, lección 2)

La arqueología histórica es una disciplina relativamente reciente en nuestro país; a pesar de que su campo de estudio es muy amplio y de los innumerables casos en que se ha demostrado su importancia. Su origen se remonta a los años setenta del siglo XX,¹ con la incursión accidental de algunos arqueólogos en la realización de excavaciones en sitios históricos; lo cual dio lugar a la aparición de esta nueva especialidad, cuyo desarrollo esporádico, emergente, casi siempre improvisado, supeditado al hallazgo de vestigios prehispánicos y restringido por la intervención arquitectónica de inmuebles puso al descubierto el valioso potencial, y los alcances insospechados que la arqueología puede brindar al conocimiento de periodos que, en apariencia, no eran materia de estudio arqueológico.

La arqueología colonial² (que por un reajuste en su definición adoptaría más tarde el término "histórica"), puso de manifiesto que la arqueología mexicana al abocarse por completo al estudio de las culturas prehispánicas, había excluido con esto, alrededor de cinco siglos de historia. Esta omisión que, hasta cierto punto podemos considerar

normal, puesto que no es cuestionable la vocación prehispánica de la arqueología mexicana; no ha sido favorable para reconsiderar el estudio de periodos históricos y el desarrollo de la, hasta hoy itinerante, "arqueología histórica".

Para la mayoría de arqueólogos, cuya formación es eminentemente mesoamericana, la cultura novohispana no suele ser de su interés, ya sea, por su comprensible identificación con las culturas prehispánicas, el sentido nacionalista que ha tenido la antropología mexicana y porque, sencillamente, consideran que su estudio no es de su competencia. Ésta es una idea general que predomina en el pensamiento arqueológico hoy en día y que, no tendría la menor importancia considerarlo, si no es porque cotidianamente son destruidos, a veces con la participación y anuencia de los mismos arqueólogos, vestigios de enorme importancia histórica.

Pocos son los casos en los que la investigación arqueológica ha tenido objetivos históricos, y muy escaso el número de arqueólogos con vocación histórica, pero quienes han incurrido en su estudio han sido atrapados

por el interés que despierta explorar etapas de la historia del país que, aunque documentadas, no se encuentran por completo escritas y prácticamente son desconocidas. Por fortuna, en la actualidad esta disciplina está dejando de ser meramente casual, el número de investigaciones cada vez es mayor y su práctica se ha extendido en varios estados del país. Por esta razón, consideramos importante precisar su origen, el contexto en el que surgió, los objetivos, resultados y logros que se han obtenido; pero sin dejar de señalar que también se han cometido errores, decisiones incorrectas, imprecisiones y deficiencias en su estudio. No es nuestra intención ser críticos, pero tampoco podemos ser parciales, cuando lo que deseamos es generar una visión amplia y precisa de nuestra propuesta de arqueología histórica.

Dadas las características del desarrollo que tuvo la arqueología en México, la situación legal que demarca su competencia en materia de estudio y protección; los "periodos históricos" no tendrían porque ser tema de interés arqueológico considerando, sobre todo, que ésta es tarea de los historiadores,



Tallando la uxá. Yürahta, 2004. © Eugeni Porras.

arquitectos y restauradores. Sin embargo, esta "demarcación de funciones", además de intentar limitar a una disciplina que se caracteriza por su amplitud temporal y espacial en cuanto al estudio del pasado cultural del hombre se refiere, es totalmente rebasada en la práctica, donde la arqueología ha demostrado los resultados que puede brindar no sólo al conocimiento del pasado histórico, sino también a la recuperación de bienes patrimoniales. Sin embargo, esto parece no tener ninguna relevancia para quienes no admiten que la historia puede ser estudiada desde una perspectiva arqueológica y que el problema del patrimonio histórico atañe a otras especialidades. En efecto, la conservación del patrimonio histórico no es un problema propiamente arqueológico, pero sí el subsuelo donde se encuentra asentado.

Es un hecho que casi todos los sitios y asentamientos que tienen un origen histórico (en ocasiones también prehispánico), conservan en el subsuelo restos de asentamientos más antiguos, por lo que, la realización de cualquier excavación -no arqueológica- pone en riesgo la destrucción de contextos y

vestigios. Éste es en realidad el principal problema que involucra a los sitios históricos con la arqueología y es también lo que dio origen a la especialidad que estamos tratando. Es en las grandes ciudades donde el problema se ha extendido y ha sido grave, puesto que el crecimiento urbano, la realización de obras públicas, la intervención de inmuebles, son los principales factores que han afectado y ponen en peligro al patrimonio arqueológico-histórico. El caso que mejor ejemplifica este problema, por su geografía, contextos culturales y complejidad, es el de la Ciudad de México. La realización de diversas obras urbanas en el centro histórico, no sólo ha revelado el hallazgo de restos de la antigua ciudad prehispánica, sino también la conservación de vestigios históricos de los siglos XVI al XX. Las características geológicas del subsuelo han permitido la conservación de secuencias estratigráficas, etapas completas y restos arqueológicos que la convierten en un caso único en todo el mundo. No es coincidencia que la arqueología histórica se haya desarrollado con la problemática de la Ciudad de México.

La arqueología mexicana nunca ha desconocido que en el subsuelo de la Ciudad de México existen innumerables vestigios prehispánicos; la intervención de arqueólogos en trabajos de reestructuración urbana, instalaciones de cableados, drenajes, cimentaciones, construcciones de cualquier índole, obras subterráneas de grandes dimensiones como el metro y todo lo que atañe a la realización de excavaciones justifica y hace imprescindible su participación. Sin embargo, los arqueólogos comenzaron a advertir que con el afán de llegar a las capas de ocupación prehispánica, se estaban destruyendo vestigios significativos de épocas históricas, sobre todo "coloniales" o novohispanas. Esta advertencia no fue tomada en cuenta de forma inmediata, pero, aún conociéndola, hubo quienes no hicieron caso de ella, con lo cual, no se llevó a cabo el registro de evidencias y vestigios que fueron destruidos durante las excavaciones.

Cabe señalar, sin que esto sea una justificación, que éste no ha sido un problema exclusivo de México, puesto que en la arqueología mundial son innumerables los casos en que, ar-

queólogos bien intencionados, con el propósito de explorar los periodos más antiguos de un asentamiento, destruyeron evidencias de etapas más tardías; llámense romanas, islámicas o medievales, etcétera. No obstante, esta forma de proceder es cada vez menos frecuente en países de Europa, África y Medio Oriente, por que los investigadores han dado cuenta de la importancia de estudiar, sino por igual, con interés, respeto y responsabilidad, los procesos históricos de un asentamiento urbano o con cierto grado de urbanidad. De hecho, esta revaloración fue lo que dio origen —particularmente en Inglaterra— al estudio de periodos modernos como el industrial, así como al surgimiento de la “arqueología histórica”, denominación con la cual, los arqueólogos británicos comenzaron a designar el estudio de los periodos posteriores a la Edad Media hasta el comienzo de la Revolución industrial.

Si bien fue en Inglaterra donde la arqueología histórica adoptó la forma de una especialidad, su origen comenzó a gestarse en toda Europa durante la posguerra, debido a la destrucción del patrimonio que sufrieron las naciones involucradas en el conflicto bélico; lo cual trajo consigo la legislación de normas, leyes de restauración, tratados internacionales, que tuvieron un efecto práctico en la recuperación de bienes patrimoniales y donde la arqueología tuvo un papel determinante, puesto que algunos edificios destruidos fueron recuperados, reconstruidos, gracias a las excavaciones arqueológicas.

En México, la arqueología histórica tuvo un origen distinto y ajeno al de otros países, surgió con la realización de excavaciones al interior de edificios históricos y en asentamientos urbanos. Sin embargo, como lo hemos indicado, el hallazgo de restos históricos y su estudio conducente se realizaron de forma —accidental—, sin llegar a ser el objetivo que originó su investigación. Las excavaciones en contextos urbanos con objetivos particularmente de rescate y protección de vestigios prehispánicos dieron origen a una nueva problemática, que involucró al patrimonio histórico con la arqueología. De estas implicaciones surgieron las consideraciones y planteamientos que dieron origen a esta disciplina, pero su comienzo fue a tra-

vés de intervenciones de rescate y salvamento; con resultados importantes, pero sin definir con claridad las características de la disciplina que se estaba generando.

El cambio del término “colonial” por el de “histórica” podría considerarse como una “adecuación” para identificarla en el contexto mundial en el que se están desarrollando estas investigaciones en la actualidad. Es importante señalar que, aunque no podemos negar cierta correspondencia, la arqueología histórica mexicana no recibió, por lo menos en su origen, influencias de la arqueología histórica británica o norteamericana.

El término “colonial”, que durante mucho tiempo definió a la práctica de esta especialidad en México, no prosperó, porque tiene una connotación definida y limitada históricamente. “La Colonia” de donde deriva el término “colonial”, corresponde a la etapa que sucede a la conquista española, la cual concluyó con la consolidación del Virreinato de la Nueva España. Si aceptamos la designación “colonial”, nos referiríamos exclusivamente a la época novohispana, dejando fuera los periodos ulteriores. Precisamente, la distinción de “histórica” la adquiere al incluir, además de los periodos novohispanos, el estudio de los siglos XIX y XX. También proviene de la demarcación que establece la legislación de patrimonio vigente en nuestro país, donde lo “arqueológico” corresponde a la etapa prehispánica y lo “histórico” es posterior a la Conquista, corresponde a los siglos XVI al XIX. Desde otro punto de vista más acertado; la designación “histórica”, tiene su origen propiamente, en la relación que guarda la arqueología con la historia, particularmente con las fuentes documentales, cuyo estudio, comprensión y discernimiento, es elemental en cualquier investigación de arqueología histórica.⁴

Una connotación más amplia, que nosotros aplicamos, es la de extender su campo de estudio; donde lo “histórico”, no se refiere al estudio de determinados periodos, sino a los procesos históricos de un sitio, un asentamiento o una ciudad. De tal forma que, la designación “histórica”, tenga también una correspondencia arqueológica. Por otra parte, hay que mencionar que existen otras de-

nominationes con las que se identifica a esta especialidad, como la “arqueología en sitios históricos” y la de “arqueohistoria”. Esta última, por su significado etimológico: “historia antigua”, tiene un sentido genérico que resulta impreciso aplicar a los periodos que estamos tratando. En cuanto a la “arqueología en sitios históricos”, contrario al de “arqueohistoria”, es correcto al referirse al objetivo de estudio y a su práctica, pero ha sido empleado sobre todo para casos específicos en los que se realizan excavaciones como parte de la intervención arquitectónica de inmuebles.

Ha sido a través de las problemáticas que se presentan y de sus soluciones en la práctica, como la arqueología histórica ha definido sus propias características y objetivos. Precisamente, fue durante las excavaciones realizadas en el centro de la Ciudad de México en los años setenta y ochenta,⁵ cuando esta disciplina tuvo un importante desarrollo; pero no por la cantidad de trabajos efectuados, sino por la importancia de los descubrimientos y la calidad que imprimieron algunos autores a sus investigaciones. Fue en el proyecto del ex-monasterio de San Jerónimo donde la arqueología histórica llevó a cabo uno de sus estudios más sobresalientes,⁶ puesto que se conjugaron varios factores que dieron cuenta de los aportes que esta disciplina podía brindar; no sólo a la investigación, sino también en el rescate y conservación de un inmueble histórico.⁷ El proyecto de San Jerónimo es uno de los mejores ejemplos de este género de estudios, pero hay que señalar, también, que fue el primer ensayo (con los aciertos y errores que ello implica) de una prueba que pocas veces ha podido repetirse.

La experiencia y los resultados obtenidos en el proyecto de San Jerónimo fueron sin lugar a duda muy importantes, pero no fueron suficientes para consolidar el estudio de la arqueología histórica. La mayoría de arqueólogos formados en este proyecto se reincorporó a la temática mesoamericana, la investigación histórica fue retomada ocasionalmente. Fueron pocos quienes se enfrentaron a la tarea de continuar su desarrollo, puesto que ello implicaba dedicarse por completo a la ardua labor de trabajar en rescates y salvamentos, no por temporadas, sino continuamente,



Dibujando en el rostro. © Eugeni Porras.

con la inmensa problemática que representa el centro de la Ciudad de México, donde la arqueología ha enfrentado una lucha constante en contra de intereses ajenos a la investigación; pues precisamente ésta es lo que menos ha importado en un entorno en el que predominan las inversiones y los grandes capitales, donde las carencias, presiones, el asedio de contratistas y compañías constructoras, es cosa de todos los días. Éstas y otras circunstancias propiciaron la interrupción, el abandono gradual de proyectos y, finalmente, la partida de los investigadores hacia otras áreas de estudio. Pero, no era para menos, pues no es sólo capacidad y valor lo que se ha requerido para enfrentarse a la inercia de un proceso que, desde entonces, ya era irreversible.

Sin embargo, en el mar de adversidades y vicisitudes que acabamos de mencionar, la arqueología histórica no solamente pudo sobrevivir, sino que desarrolló algunos de sus mejores trabajos.⁸ En el corazón de la ciudad, lejos de los escenarios académicos, se encontraba desarrollando una propuesta de investigación que, por más de 10 años, llevó a la práctica importantes

estudios a través del desaparecido departamento de Arqueología Histórica.⁹ Esta propuesta consistió en estudiar los procesos históricos de la Ciudad y sus edificios, a través del análisis de restos arquitectónicos (etapas, técnicas, sistemas constructivos, soluciones tecnológicas y espaciales), el estudio de materiales arqueológicos, las fuentes documentales, investigaciones sobre pictografía, iconografía y simbolismo; la realización de reconstrucciones hipotéticas de los edificios y las antiguas trazas de la Ciudad. Los estudios anteriores permitirían desentrañar diversos aspectos sobre los periodos y etapas de la vida social, económica, política y religiosa que son poco conocidas, porque no se encuentran documentadas (como sucede con toda la historia en general), pero que a través de los recursos metodológicos que posee la arqueología, son posibles de redescubrir, —de forma tangible—, corrigiendo, analizando y ampliando, los conocimientos existentes con la información arqueológica.

Esta propuesta se basa fundamentalmente en la excavación, en las estrategias y el conocimiento anticipado de lo que se pretende hallar; deposita sus

mayores logros en la arquitectura y en su contenido; es decir, en el estudio, el discernimiento de los elementos y espacios que definieron las características de vida que se desarrolló en los edificios y en la Ciudad en su conjunto. El estudio, la comprensión de la historia, religión, filosofía, la ciencia, el desarrollo de la tecnología son aspectos fundamentales en los análisis que lleva a cabo, puesto que las contribuciones que pretende brindar no son completamente materiales al recuperar antiguos vestigios o dictar las normas a seguir para su conservación, como tampoco al elaborar volúmenes de información descriptiva o cuantitativa. Pues, desde su perspectiva, esto no tendría sentido si no se descubre en ellos su carácter intelectual. La arqueología histórica, de esta manera, daría respuesta a preguntas que, por sí solas, no pueden ser contestadas de forma aislada, sin encontrar en ellas sus razones más profundas.

Para concluir nuestra revisión, sólo nos queda señalar que, salvo algunas excepciones,¹⁰ los trabajos de arqueología histórica se han mantenido hasta nuestros días en el esquema de rescates y salvamentos, no han existido cambios



Nierika espejorostro. Yúrahta, 2004. © Eugeni Pozras.

considerables en la forma de proceder en las investigaciones, que avanzan en cuanto a descubrimientos importantes sin lugar a duda, pero en la práctica predominan los ensayos, las improvisaciones y el desconocimiento de la arqueología que se está practicando. No existen planteamientos como tampoco una formación para permita solventar este problema.

Estas expectativas parecen cambiar con el nuevo panorama que comenzó a abrirse en la última década del siglo XX y en los primeros años del siglo XXI, con las investigaciones de arqueología histórica que se han venido realizando al interior del país.¹¹ Esta disciplina se ha extendido a la provincia, donde su desarrollo no sufrirá problemáticas tan graves como en el centro de la Ciudad de México (pero, sería erróneo y muy pretensioso ver en esto un proceso de expansión). De esta manera, la continuidad de la arqueología histórica de alguna manera está garantizada, pero tampoco es la solución al problema que tan insistentemente hemos venido planteando. Esta disciplina se ha desarrollado sin una revisión de sus planteamientos, sin consolidar sus objetivos

con principios teóricos y metodológicos. La experiencia existe, pero no se ha traducido en textos, discusiones académicas y formación escolar. Sin esto, la arqueología histórica mexicana va a perder, como ya ha sucedido, lo ganado durante más de tres décadas de investigaciones.

Éstas son algunas apreciaciones que consideramos oportuno mencionar, porque hemos visto con preocupación que recientemente esta especialidad está cobrando cierto auge entre las nuevas generaciones de arqueólogos, lo cual debería alegrarnos, pero no es así, porque hemos visto con desconfianza el éxito que está teniendo la tendencia que insiste en particularizar y estrechar los objetivos de estudio con el supuesto de que se están ampliando. En efecto, una especialidad integral e interdisciplinaria, que requiere de diversos conocimientos para comprender la profundidad del pasado, se está convirtiendo en particularista, técnica y descriptiva. No dejaremos de llamar la atención sobre esto y la influencia nociva que representan las llamadas "teorías arqueológicas", que insisten en convertir en experimental y especulativa una disciplina que ob-

tiene sus demostraciones en la práctica arqueológica y el análisis documental; con lo cual, no deja de ser ciencia ni se convierte en empírica.

Notas:

¹Es común, cuando se revisa el desarrollo de una disciplina, comenzar con los trabajos y nombres de los precursores, pero éste no es el caso. En primer lugar, porque nuestro propósito no es analizar los antecedentes, sino las razones, las condiciones en que se originó y las características que fue adquiriendo esta disciplina en el transcurso de las investigaciones. En segundo lugar, porque los trabajos previos a la época que estudiamos son aislados; podríamos remontar su origen a los años veinte con las excavaciones que realizó Ignacio Marquina en el convento de Acolman o en los años cincuenta con las consideraciones que sobre cerámica hizo Eduardo Noguera, pero en realidad no tuvieron una continuación, como tampoco una influencia considerable. Nos referimos al periodo en que cobraron auge las excavaciones en sitios históricos en el contexto de una problemática muy particular, la cual, finalmente, fue lo que dio origen a lo que en la actualidad entendemos como: arqueología histórica.

²Anteriores a los años setenta y aún en las décadas subsiguientes, estos estudios eran

catalogados como "coloniales", en sentido genérico, para señalar que le correspondían los periodos posteriores a la conquista española.

³El cambio de arqueología "histórica" por "colonial" comenzó a realizarse en los años setenta con las excavaciones realizadas en el centro de la Ciudad de México. Fue propuesto formalmente por Humberto Besso-Oberto, en su tesis de maestría: "Arqueología Histórica, un programa de investigación" (1977).

⁴Uno de los errores comunes, suscitados por el desconocimiento del periodo novohispano es pensar que el territorio mexicano fue siempre una colonia de España, cuando la mayor parte del tiempo no fue así, por lo menos política y jurídicamente.

⁵Tales como las realizadas por: Humberto Besso-Oberto en el Patio de Honor de Palacio Nacional (1975); Elsa Hernández Pons en: Santa Teresa la Antigua, como parte del proyecto del Templo Mayor (1978), en la Acequia Real (1982), el Palacio del Apartado (1984); los trabajos de Daniel Valencia y Carlos Salas en el ex-convento de San Juan de Dios (1982), el convento de San Francisco (1982), entre otros. Cabe mencionar, que anterior a estos trabajos se encuentra el realizado por Jorge Ángulo en el Palacio de Cortés, en Morelos (1974).

⁶Los trabajos arqueológicos realizados en el ex-monasterio de San Jerónimo (1976-1981), dirigidos por Roberto García Moll, tienen una importancia singular en el desarrollo de la arqueología histórica; fue el primer proyecto a largo plazo con excavaciones extensivas en conjunto monacal del periodo virreinal, en el cual la investigación se abocó al estudio de todos los periodos de ocupación, inclusive el prehispánico, cuyos resultados fueron elementales para la reintegración de la arquitectura, los espacios, los elementos decorativos que tuvo este conjunto en su etapa más representativa, con ejemplos museográficos de sus transformaciones y sobre la vida religiosa que ahí se desarrolló. Fue un proyecto que se caracterizó por haber sido interdisciplinario. Pero además, fue una escuela donde se formaron varios arqueólogos, arquitectos y restauradores que más tarde continuaron desarrollando proyectos con características similares.

⁷El estudio profundo de la evolución del monasterio de San Jerónimo ha proporcionado elementos de juicio insospechados y así podrían de alguna manera efectuarse comparaciones, si se quiere provisionales, con futuros monasterios que se exploren en esta ciudad y en el interior del país. Numerosas son las experiencias adquiridas abarcando ángulos totalmente reveladores, que repercutirán de manera trascendental con

la labor de un arqueólogo en este complejo campo del periodo virreinal y que de modo indirecta normará la actuación de éste, en futuras exploraciones y trabajos referentes a tal momento de nuestra historia". Pérez Castro, Guillermo 1981 p. 347 en: *Arqueología Monacal. Un caso de la ciudad de México: ex convento de San Jerónimo de los siglos XVI al XIX*. Tesis de licenciatura, ENAH

⁸Nos referimos a las excavaciones realizadas entre los años ochenta y noventa del siglo XX, la mayoría en el centro de la Ciudad de México, en sitios como: el anexo de la Casa de los Condes de Heras y Soto, el Colegio Carmelita de San Joaquín, el ex-convento de la Asunción (San Mateo Ixtacalco), el ex colegio Jesuita de San Francisco Javier y San Martín (Tepotztlán), la Casa de Leona Vicario, el ex-monasterio de Santa Inés, el edificio del Estanco de Tabaco Real (la Ciudadela), el ex-monasterio de la Encarnación, el antiguo Colegio de Minas, el Palacio Arzobispal, la Casa de la Primer Imprenta en América, la Alhóndiga de la Ciudad de México (posteriormente casa del Diezmatario de Catedral), el claustro del convento grande de Santo Domingo, El edificio del ex-colegio de Niñas (posteriormente teatro Colón). Estos proyectos fueron coordinados por Guillermo Pérez Castro Lira (la mayoría desde el Departamento de Arqueología Histórica de Salvamento Arqueológico del INAH). Lamentablemente, la mayor parte de los resultados no fueron publicados.

⁹Este departamento, conformado por investigadores, restauradores, dibujantes y estudiantes, fue creado en 1983 como la sección de Arqueología Histórica dependiente del entonces departamento de Salvamento Ar-

queológico del INAH; cuando esta dependencia se convirtió en subdirección en 1988, la sección se convirtió en departamento, pero desapareció poco tiempo después. Es importante mencionar los trabajos que se hicieron mientras funcionó el departamento de Arqueología Histórica y los años siguientes (ya que no desapareció por completo); no sólo porque son poco conocidos, sino porque a través de ellos se desarrolló una propuesta que, desde nuestro punto de vista y por haber formado parte de ella, consideramos oportuno mencionar.

¹⁰El proyecto del ex convento hospitalario de Betlemitas, dirigido por Elsa Hernández Pons; comenzado a mediados de los años noventa, es el último de carácter integral realizado en el siglo XX, en el centro de la Ciudad de México.

¹¹Estudios como: el análisis arqueológico de la estructura urbana del Puerto de San Blas, Nayarit, siglos XVII al XX, (1995) por Hugo A. Arciniega Ávila; el proyecto del ex convento de Santo Domingo en Oaxaca (que culminaría sus trabajos con la realización en 1996 del primer congreso de arqueología histórica celebrado en la ciudad de Oaxaca); la reconstrucción histórico arqueológica de la fortaleza del Cerro Colorado, en Tehuacán, Puebla, (2000), por Mauricio Gálvez Rosales; los recientes proyectos de las misiones jesuitas del noroeste del país, en los cuales se han implementado investigaciones de arqueología histórica como la misión de Cocospera, Sonora, por César Quijada y Júpiter Martínez; las misiones de Baja California Norte por John Joseph Temple y El Colegio de la Compañía de Jesús de Sinaloa por quien esto escribe.



Con el sol en las mejillas. Yürähta, 2004. © Eugeni Porras.

Zapateando al son que me toquen. El bricolage y los grupos de danza folklórica mexicana

Maestro Andrés Oseguera

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA - UNIDAD CHIHUAHUA
aandresoseguera@hotmail.com



La danza folklórica ya no es algo que sólo se practique por unos cuantos y se circunscriba a algunas escuelas rurales del país. Es tan generalizada su práctica en la sociedad mexicana que hasta los niños en las escuelas primarias, en vez de deportes, ensayan todos los días del año los zapateados al ritmo de los sones de toda la República Mexicana para celebrar el día de la madre, el día de la Independencia y el día de la Revolución. Esta expansión de la danza folklórica desde la década de los treinta del siglo pasado a partir de la fundación de la *Escuela Nacional de Danza* en la Ciudad de México (1932), la podemos constatar, incluso, en los medios de comunicación masiva; es muy común, por ejemplo, que los programas domingueros de la televisión mexicana estén amenizados con las intrincadas coreografías, las vueltas de las bailarinas con faldones floridos y los zapateados al unísono de los bailarines. Ante este fenómeno inusitado que ha trascendido las fronteras nacionales -no es raro encontrar cursos y talleres de esta "danza mexicana" en el extranjero- surgen varias interrogantes sobre el sentido de lo que estas compañías folklóricas intentan expresar.

Es evidente que la danza folklórica en México se ha ido abriendo camino

a lo largo de varias décadas en el ámbito artístico mexicano. La meta ha sido el reconocimiento como una manifestación más del arte generado por el movimiento corporal. Sin embargo, se trata de una lucha constante donde precisamente la expansión (popularización) de la danza folklórica no ayuda mucho. Efectivamente, de acuerdo con la tesis de la distinción del gusto (Bourdieu, 2002), no podemos desligar este desprestigio a la propia generalización y expansión popular de la danza folklórica (aunque suene a pleonazgo), en prácticamente todos los rincones de la República Mexicana. El sentido estético expresamente establece una distinción para separar y remarcar una posición privilegiada asociada con un sector dominante. Lo popular en oposición al arte se vuelve objeto de menosprecio y tiene serias consecuencias tanto en aspectos infraestructurales, como en la asignación de recursos materiales.

Pero más allá de esta distinción entre lo popular y el arte, el aspecto medular que ha generado esta "desvalorización" con respecto a la danza clásica y la danza moderna o contemporánea está relacionada con la dificultad de encontrar un sentido claro de la misma actividad dancística destinada al folklore. Nadie sabe a ciencia cierta

qué es lo que realmente hacen los bailarines del *Ballet folklórico de México* o de cualquier compañía folklórica por pírrica que sea. Nos sabemos de sobra toda la jerigonza sobre la identidad, la magia y el alma de los mexicanos expresada a través baile tradicional. Pero realmente ¿cuál es el objetivo de presentar un programa que incluya las vaquerías yucatecas, la danza de concheros y los bailes de música norteña en el primer tiempo de una función llena de luces y escenografías que sólo reflejan la parte turística de México? ¿Tiene algún sentido que comiencen con las solemnes danzas de Oaxaca y terminen sus presentaciones con el alegre jarabe tapatío? ¿Qué hace al bailarín de la danza folklórica un artista consumado?

Para llegar a entender la lógica oculta de esta actividad dancística, debemos aterrizar dos ideas que han estado sobrevolando dentro del mismo gremio de bailarines y profesores.

1.- De acuerdo con una parte de este heterogéneo gremio, la danza folklórica se asume como la encargada de "rescatar" y llevar al escenario el extenso surtido de danzas y bailes "folklóricos" realizados por grupos tanto mestizos como indígenas de toda la república mexicana. De hecho, el supuesto sentido original de la danza



Mirada interior. Yúrahta, 2004. © Eugeni Porras.

folklórica armada por los profesores rurales apoyados por Vasconcelos, quienes se aventuraban al "campo" para realizar investigaciones sobre las costumbres populares de México, era precisamente consolidar la identidad nacional a través de la exposición de la riqueza cultural de la nación (Baud, 1992:46). Esto explicaría un poco el por qué en las funciones los números saltan de Jalisco a Tamaulipas y de Veracruz a Sonora.

Sin embargo, para entender este impulso que mueve a los actuales grupos folklóricos de rescatar y dar a conocer nuestras raíces, debemos tomar en cuenta otro aspecto relacionado con lo anterior: el sentido que se le ha otorgado al concepto de "folklore" en el ámbito académico.

No es éste el lugar para hacer una detallada revisión sobre las distintas concepciones sobre el concepto de folklore durante la historia de la antropología mexicana, como disciplina científica desde principios del siglo XX. Podemos señalar, simplemente, que a este concepto le pasó algo muy similar a lo que ha pasado con varios conceptos propios de la antropología:

en vez de aclarar realidades y fenómenos sociales nos complican más y nos llenan la cabeza de confusión (Cfr. Geertz, 1995:20).

Fue tan variado y extenso el alcance explicativo del concepto folklore (de *folk*-pueblo y *lore*-saber), que se refería a todo y al mismo tiempo a nada en específico. Por ejemplo, desempolvando algunos de los múltiples significados que le fueron incluidos, se creía que lo folklórico constituía todas las manifestaciones culturales de una sociedad (mitos, ritos, comida, indumentaria, artesanías, organizaciones políticas, sistemas de producción, etcétera); también se pensaba que el folklore era en realidad una serie de manifestaciones antiguas y anónimas que se iban transmitiendo de manera no institucionalizada (Warman, 1972:9-10). De este conjunto de significados sobre lo folklórico, existía otro que desde mi punto de vista fue decisivo para darle un fundamento ideológico a los grupos de danza. Para una gran cantidad de investigadores (folkloristas) de la cultura mexicana, el folklore constituía aquellas expresiones "artísticas" propias de un pue-

blo (Ortiz, 1990:42). Estas expresiones colectivas que generalmente estaban vinculadas con los cultos católicos, permitían identificar la singularidad cultural de una sociedad. Es decir, el folklore es esencialmente un arte popular, caracterizado por su anonimato, su libertad de creación y por ser lo realmente representativo del pueblo. A diferencia del llamado "arte culto" que reproduce sólo la concepción del mundo de las clases dominantes, esta expresión estética de las masas representó la manifestación concreta de la identidad nacional.

En sus primeros pasos como disciplina científica, la antropología en México se dio a la tarea de desentrañar esos elementos folklóricos de acuerdo a los planteamientos del proyecto nacionalista. Para ello, echó mano no sólo de la arqueología sino también de la etnografía, precisamente para sacar a la luz aquellos elementos tradicionales que definían al pueblo mexicano. Además, la influencia de la folklorología norteamericana impulsó en México toda una línea de investigación sobre las manifestaciones artísticas del pueblo.



Llave dorado en el rostro de Custodio. Yúrabta, 2004. © Eugeni Poerras.

Fue así que, desde este ámbito académico las danzas realizadas en las fiestas patronales empezaron a ser consideradas como expresiones del folklore mexicano y, por lo tanto, de la identidad. Melville Herskovits por ejemplo, que tendría una influencia decisiva en la antropología mexicana en la primera mitad del siglo XX, consideraba que el folklore de los pueblos ágrafos estaba compuesto por:

Sus mitos, fábulas, proverbios, adivinanzas y versos, juntamente con su música, y comprende la expresión menos tangible de los aspectos estéticos de la cultura. En grados varios, estas formas se combinan entre sí y con las artes plásticas y del diseño, para producir rituales, danzas y otros medios de expresión del grupo que nosotros llamamos drama (Herskovits, 1992:451).

Toda esta construcción teórica sobre lo folklórico aunado al proyecto nacionalista incidió en la dinámica interna de los grupos de danza folklórica. Por ejemplo, la calidad de los bailarines está medida por su capacidad de representar una expresión tradicional de México. En realidad, el bailarín hace una "descripción" del movimiento corporal de una representación folklórica, utiliza para ello su propio cuerpo. En estos términos y debido al interés "ideológico" de los grupos de dar a conocer el folklore de

la nación mexicana, un buen ejecutante de danza tendría que reproducir el movimiento corporal de otro danzante tomando en cuenta el contexto cultural en el cual se lleva a cabo. *La danza del venado* es un buen ejemplo. No todos los bailarines dentro de una compañía o escuela de danza son llamados a representar este baile; sólo aquel que logra imitar lo más fielmente posible la *exis* corporal de los danzantes mayores tendrá el privilegio de ser el ejecutante de esta danza. La capacidad del bailarín de un grupo folklórico de incorporar el movimiento no sólo se lleva a cabo observando detalladamente los pasos y las contorsiones de los danzantes, es necesario que se empape del contexto cultural que envuelve a la expresión dancística reproducida y que reconozca las normas sociales que condicionan el comportamiento de los sujetos. El bailarín del grupo folklórico se convierte, en este sentido, en un etnógrafo del movimiento. Sin embargo, a diferencia del antropólogo que suele tomar distancia entre su objeto/sujeto de estudio a través de la escritura, el bailarín intenta mimetizarse con el danzante que tiene ante sus ojos. Su intención es convertirse en el nativo; pensar como el nativo; bailar como si fuera un nativo. Quizá sea en esta capacidad de imitar expresiones religiosas y populares donde radique la esencia de las compañías folklóricas.

Podemos hablar en este sentido, de un arte esencialmente realista basado en un lenguaje corporal. Sin embargo, dadas las condiciones escénicas donde se llevan a cabo las representaciones, estos grupos están incorporando constantemente elementos externos al contexto que intentan reproducir. Se trata de aspectos decorativos y estéticos que tienen la intención de adecuar las expresiones dancísticas del folklore mexicano a la realidad escénica. Esta puesta en escena no le ha impedido seguir con la misión de transmitir las danzas y bailes de México.

2- Sin embargo, esta necesidad de incluir otros aspectos al arte realista nos lleva a la segunda perspectiva pero complementaria sobre la naturaleza de estos grupos folklóricos. Efectivamente, el ingrediente estético, copiado muchas veces de la danza clásica que goza de un mayor prestigio escénico a nivel mundial, ha llegado a un punto de especialización sobre la técnica corporal tan preciso, que ahora es posible ¡calificar y descalificar una representación folklórica! Esta especialización, que ha impuesto cánones muy específicos para el movimiento corporal, la indumentaria y la coreografía, constituyen ahora los aspectos más consolidados y estables de esta actividad dancística. Así, tanto la compañía del estado de Colima como la compañía del estado de Veracruz tendrán el mismo repertorio para bailar el son de la Negra. Habrá algunas diferencias en la sucesión de los pasos, pero prácticamente serán los mismos.

Si bien el bailarín asume que está ejerciendo un arte en el momento en que lleva al escenario algo que pudo presentarse como "auténtico" de la "cultura mexicana", al tomar mayor relevancia la cristalización de una serie de técnicas y posturas corporales para el escenario se olvida del sentido original, que permitía la mimesis de lo representado, es decir, el contexto cultural que facilitaba al danzante lograr esta empatía que lo definía. Es muy difícil que un ballet tenga dentro de su repertorio la representación de una danza indígena cuyas variaciones corporales y coreográficas sean, además de monótonas, poco "llamativas" en términos del espectáculo escénico. De esta forma, para las funciones escé-

nicas es muy común que dejen afuera o al principio este tipo de expresiones dancísticas de los grupos indígenas y se cierre con aquellos bailes considerados, desde el punto de vista técnico, los más vistosos y lucidores.

Poco importa que los movimientos sean o no una fidedigna reproducción de una "realidad", lo que realmente importa son los aspectos relacionados con una estética corporal y escénica ya establecida: la estatura de los bailarines, lo esbelto de sus cuerpos, su sonrisa y su destreza para disociar el movimiento de los pies con respecto al torso; la simetría de las coreografías, el colorido de los vestuarios, etcétera.

Como consecuencia, puesto que estos grupos se han asumido como los encargados de difundir lo mexicano, han dejado de la lado diversas expresiones del así llamado folklore. Todo aquello que no se ajuste a la estética escénica será obviado y olvidado de los repertorios de las compañías. Al público lo que pida; si por costumbre espera una función espectacular, las compañías seleccionarán aquellos bailes que pueden adaptarse y transformarse perfectamente a los requerimientos del teatro. Por supuesto, el discurso que transmiten estas compañías a través de sus representaciones incide en la imagen de México. El jarabe tapatío sigue y seguirá siendo el emblema por excelencia de la identidad mexicana, a pesar de las transformaciones escénicas que ha sufrido y a pesar de la evidente ausencia de esta baile en el ámbito popular.

Ahora lo folklórico de las compañías de danza ha dejado de ser folklórico; es decir, la gran mayoría del repertorio de estos grupos de danza ya no se lleva a cabo como expresión del pueblo. Sin embargo, el éxito escénico importa más que tratar de actualizar el repertorio que obligaría al coreógrafo adentrarse en la investigación. En realidad, al coreógrafo se le presenta un doble dilema: necesita por una parte conservar ciertos bailes por el éxito taquillero, pero que ya no forman parte del folklore mexicano y, por lo tanto, carece del referente concreto para que sus montajes se ajusten a las expresiones populares. La solución del coreógrafo para mantenerlos con vida es agregarle nuevos ingredientes, que son meras invenciones de momento.

Algo parecido sucedió con los bailes de tarima de Nayarit. Todas las faramallas del machete y las vueltas como reguilete de las bailarinas con vasos llenos de agua son una invención para mantener al público absorto.

Estas construcciones del coreógrafo constituyen, para emplear un término *levistraussiano*, el *bricolage* del nacionalismo mexicano. Formados de pedazos y sobras tanto de las expresiones populares como de los adornos estéticos que exigen las expresiones escénicas, los así llamados *ballets folklóricos* se han convertido en una parodia de la riqueza cultural de México ¡Entre más espectacular sean los movimientos y los efectos de luces, mayor será su apego a lo folklórico!

A partir de un repertorio limitado, formado por signos provenientes de estructuras ya consolidadas, el *bricolage* representa una obra *sui generis* al otorgarle un sentido totalmente distinto a los elementos que incorpora. El resultado no está previsto; sus formas se van modelando continuamente conforme se le agregan más elementos (Lévi-Strauss: 1999:35-36). De la misma forma, el coreógrafo o maestro de danza, teniendo a la mano vestuarios, pasos y coreografías de contextos específicos, monta diversos espectáculos valuados no por el contenido sino por la composición espacial y temporal de los elementos.

Aquellos grupos que siguen fielmente la idea de copiar las danzas y bailes del México popular, es decir, que se inclinan más por el contenido que por la forma, consideran, no sin cierta razón, que las grandes compañías son una tergiversación del sentido original de la danza folklórica. Se les critica que su objetivo principal sea el simple espectáculo y no el representar las expresiones culturales de México, tal y como se presentan en sus propios contextos particulares.

Sin embargo, cualquiera de los dos enfoques (el "tradicionalista" y el "innovador"), se presta al doble juego que va de la imitación tal cual a la adaptación escénica. Este estira y afloja es lo que ha permitido que los grupos de danza folklórica mexicana no tengan una clara definición u objetivos claros. Se trata de una contradicción entre los dos componentes que definen la

misma esencia de los grupos folklóricos. Aún cuando los tradicionalistas busquen la mimesis corporal se ven obligados a incluir los cánones estéticos establecidos a lo largo de varias décadas.

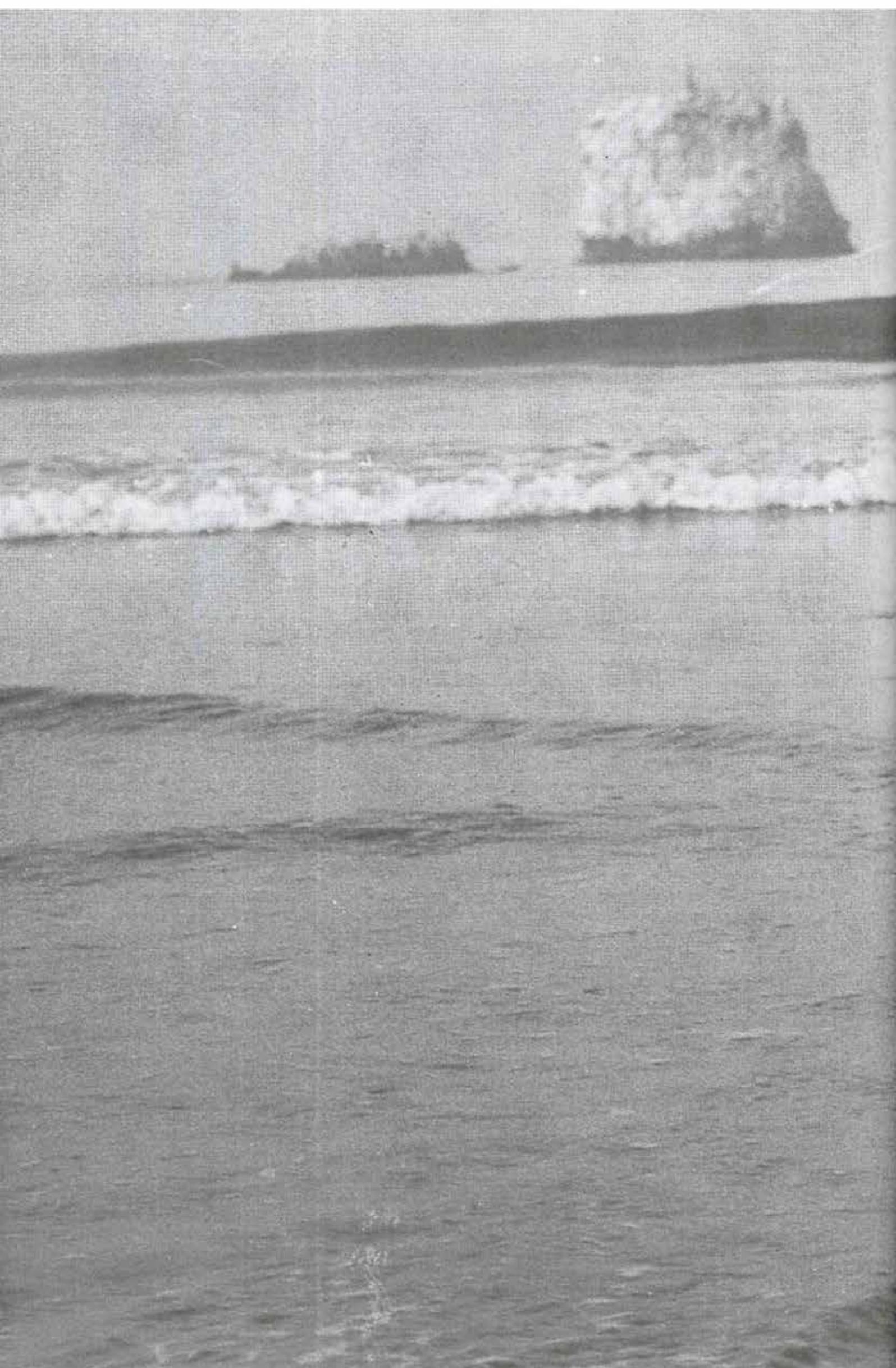
¿Será posible llegar a un punto intermedio donde las exigencias de un escenario no intervenga al sentido original de transmitir el "folklore de México"? Independientemente de llegar a una respuesta, cualquiera que sea ésta, es indudablemente que las compañías folklóricas siguen cumpliendo una necesidad esencialmente identitaria de la sociedad mexicana; perpetuar ese sentimiento de pertenencia a una nación mantiene viva a este tipo de danza.

Esto a pesar de que, como una obra del *bricoleur*, no se tenga claro hacia dónde llegará. La naturaleza de estos grupos cambia continuamente de acuerdo con los vaivenes de la moda estética establecida por la danza contemporánea y clásica. Espero que también cambie su repertorio obedeciendo a la configuración cultural de México.

Hay intentos, por parte de estos grupos, de ir incorporando nuevos materiales de la vida tradicional actual, pero la selección de los nuevos materiales sigue respetando, por encima de todo, las exigencias del escenario. En definitiva, estos grupos de danza folklórica ya no representan el folklore; a decir verdad, ya no sé lo representan.

Bibliografía:

- BAUND, Pierre-Alain, *Una danza tan ansiada.... La danza en México como experiencia de comunicación y poder*, UAM-Iztapalapa, México D.F., 1992.
- BOURDIEU, Pierre, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, México, 2002.
- GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1995.
- HERSKOVITS, J. Melville, *El hombre y sus obras*, FCE, México, D.F., 1992.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *El pensamiento salvaje*, FCE, México, D.F., 1999.
- ORTIZ Angulo, Ana, *Definición y clasificación del arte popular*, INAH (serie historia), México, D.F., 1990.
- WARMAN, Arturo, *La danza de moros y cristianos*, SEP/Septentanas, num. 46, México, 1972.





BREVE ANÁLISIS ACADÉMICO-POLÍTICO DEL PROYECTO DE LEY DE FOMENTO Y DIFUSIÓN DE LA CULTURA, ELABORADO POR EL CONACULTA¹

Arqueóloga Aldir González Morelos Zaragoza.²

Dirección de Estudios Arqueológicos

Desde principios de julio de 2004 circuló en diversos ámbitos del sector cultura el documento titulado *Ley de Fomento y Difusión de la Cultura*, que coincide con las características del Proyecto de Ley del mismo nombre publicadas por *La Jornada*³ y que –de acuerdo con este diario– fue entregado por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes a la Presidencia de la República. Las autoridades del Consejo no refutaron la veracidad de lo publicado por *La Jornada* y el contenido del Proyecto de Ley concuerda con la política del CONACULTA hacia los organismos que coordina, acen- drada en la presente administración, por lo que se asume que el documento objeto de este análisis corresponde al Proyecto de Ley elaborado por el CONACULTA, que se encuentra en la Secretaría de Educación Pública para su revisión.

Es indispensable el análisis de ese Proyecto de Ley pues refleja la posición de las autoridades del Consejo respecto de su concepción de cultura, del resguardo del patrimonio cultural y del carácter del órgano coordinador de las dependencias federales del sector cultura, así como del uso de la cultura, entre otros aspectos sustanciales.

Generalidades

Dos fueron las características más importantes en el proceso de elaboración de este Proyecto de Ley: la falta de participación de especialistas y el sigilo con que se mantuvieron tanto su preparación como su contenido hasta que el mencionado diario lo dio a conocer.

Aunque reiteradamente los funcionarios del Consejo afirmaron que contaron con la asesoría de algunas personalidades y que incorporaron las opiniones vertidas en diversos foros, el contenido de este Proyecto contradice tales afirmaciones pues su fundamento académico es inexistente y carece de base jurídica.

Una Ley de Fomento y Difusión de la Cultura requiere delimitar sus alcances y conceptos de manera precisa y por ello su contenido debe ser fundamentalmente académico. El proyecto que nos ocupa no tiene Exposición de Motivos donde se especifique el análisis de la situación que motive la necesidad de la ley, la política cultural que subyace en el Proyecto, sus objetivos, los mecanismos que pretende aplicar y sus propuestas esenciales, entre otros aspectos. Asimismo, en el articulado no se definen conceptos fundamentales que permitan la aplicación de la ley como son *cultura, arte, patrimonio cultural, derechos culturales, fomento, difusión, bienes culturales, servicios culturales, etc.* y menos aún las distintas variantes de estos términos. El desconocimiento y la confusión de conceptos relacionados con cultura son una constante en el Proyecto de Ley.

Peor aún, la falta de bases académicas le impide sustentarse en una concepción amplia de *cultura* y sólo le permite equipararla con el estrecho significado de *instrucción* o conocimiento de la cultura hegemónica occidental. Esta deficiencia, aunada a una concepción elitista de cultura, hace que en el proyecto subyazca la idea de que el pueblo mexicano es culturalmente atrasado y que necesita desarrollarse en ese aspecto,⁴ por lo que se debe procurar el “desarrollo armónico y equilibrado de la cultura”⁵ y los medios de comunicación deben contribuir “a elevar el nivel cultural de la población.”⁶ Aunque en algunas partes se refiere a “fortalecer la identidad, diversidad y pluralidad cultural”⁷ y a dar prioridad a la conservación, protección y difusión de las costumbres y tradiciones en las distintas regiones y comunidades del país,⁸ esto sólo queda como declaración sin continuidad en el resto del articulado y subsumido en el concepto



Sol de medianoche. Yürshta, 2004. © Eugeni Porras.

estrecho de cultura.

La falta de fundamento académico se aúna a la carencia de base jurídica. El Proyecto de Ley pretende reglamentar la fracción V del artículo 3º constitucional⁹ que establece: "Además de impartir la educación preescolar, primaria y secundaria señaladas en el primer párrafo, el Estado promoverá y atenderá todos los tipos y modalidades educativos -incluyendo la educación inicial y a la educación superior- necesarios para el desarrollo de la nación, apoyará la investigación científica y tecnológica, y alentará el fortalecimiento y difusión de nuestra cultura."

Sin embargo, esta inclusión en el texto del Proyecto de Ley no sólo es innecesaria -pues en México todas las leyes se originan en lo que establece la Constitución- sino que el incorporarla no otorga necesariamente fundamento jurídico al Proyecto ya que este cimiento depende de otros factores como la observancia de la técnica jurídica, el respeto a los principios del derecho, a los preceptos

constitucionales y a lo establecido en la legislación vigente, por ejemplo.

En este sentido, el Proyecto de Ley violenta la técnica jurídica pues trastoca las jerarquías administrativas al otorgar al CONACULTA funciones de superior jerárquico sobre dependencias de nivel igual o superior al suyo; al duplicar funciones de dependencias existentes; al contravenir leyes vigentes, y al tener contradicciones internas en su articulado. Estos aspectos serán tratados más adelante.

La propuesta de Ley también carece de consecuencia lógica. Además de sus contradicciones internas, baste decir que su nombre, Ley de Fomento y Difusión de la Cultura, tiene muy poco que ver con su contenido. El cuerpo principal se dedica a establecer un marco jurídico para el CONACULTA.

La falta de contenido académico y de fundamento jurídico, así como de consecuencia lógica y de congruencia interna, son deficiencias sustanciales que por sí mismas invalidan el Proyecto de Ley.

Objetivos implícitos

Lejos de lo que pudiera esperarse, del análisis de la propuesta de ley se desprende fácilmente que su objetivo principal no es fomentar y difundir la cultura, sino otorgar al CONACULTA, y especialmente a su titular, poder casi ilimitado sobre la actividad federal en materia de cultura.

Tal objetivo se sustenta en una concepción errónea que permea el Proyecto de Ley: considerar que la cultura, su fomento y difusión son competencia exclusiva del CONACULTA y que éste debe decidir sobre todo lo referente a ello. Desde el punto de vista conceptual, el Proyecto de Ley confunde "alentar" con "monopolizar" y "coordinar" con "controlar".

Otro objetivo implícito, también muy importante, que tiene que ver con la economía globalizada, y que el Proyecto de Ley aborda de manera muy superficial, es establecer el apoyo gubernamental a las industrias culturales na-



Ofrenda a kaayumari. San Blas, 2004. © Engeli Porras.

cionales y extranjeras que tengan o no fines de lucro.

2.1. Centralización del poder de decisión

Este objetivo se deduce de la extralimitación de funciones por parte del CONACULTA y de su titular contenida en varios aspectos del Proyecto de Ley, principalmente al: 1) conceder al CONACULTA funciones superiores a las de una Secretaría de Estado, 2) supeditar al INAH y al INBA e invadir sus funciones y 3) otorgar a su titular facultades casi plenipotenciarias sobre la acción federal en materia de cultura.

2.1.1. Supra-Secretaría de Estado, dentro de la SEP

El Proyecto de Ley da al CONACULTA la característica de organismo desconcentrado,¹⁰ es decir, sin personalidad jurídica propia y dependiente jerárquicamente de la SEP. Empero, contrariamente a lo establecido para este tipo de organismos, se le dota de características de una Secretaría de

Estado o de un organismo autónomo. Por ejemplo, se le abre un ramo especial dentro del presupuesto de la Administración Pública Federal,¹¹ se le autoriza que trate directamente con la Secretaría de Hacienda¹² y se le da autonomía técnica, operativa, presupuestal y administrativa.¹³

Asimismo, el Proyecto de Ley confiere al Consejo facultades que no tiene la propia SEP y que interfieren en las labores de otras esferas gubernamentales o que son violatorias de la autonomía de organismos a los que involucra. Por ejemplo, el Programa Nacional de Cultura, formulado e integrado finalmente por el CONACULTA, la SEP y la SHCP, sería de observancia obligatoria para las dependencias, órganos desconcentrados y entidades de la Administración Pública Federal que apoyen, fomenten o realicen actividades culturales.¹⁴ Otros ejemplos son: la facultad de que el Consejo se vincule con universidades e instituciones de educación superior para fomentar y apoyar la investigación y la educación;¹⁵ y las de dirigir y coordinar la administración de las estaciones radiodifusoras y televisoras culturales pertenecientes al Ejecutivo Federal.¹⁶

2.1.2. Subordinación e invasión de funciones del INAH y del INBA

En algunos de sus artículos el Proyecto de Ley estipula que permanecen en sus términos las atribuciones del INAH y del INBA que se establecen en sus respectivas Leyes Orgánica y de Creación y en la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas;¹⁷ también dispone que el Consejo coadyuvará en el resguardo del patrimonio cultural de la Nación¹⁸ y que junto con las dependencias competentes se establecerán programas turísticos culturales conforme a la Ley Federal.¹⁹ No obstante lo anterior, numerosos artículos y fracciones del Proyecto de Ley invaden funciones de estos Institutos y los supeditan al CONACULTA, al igual que a otros organismos del sector cultura, como se mostrará a continuación.

El Proyecto de Ley faculta al CONACULTA para dirigir, supervi-



Velas de todos, San Blas, 2004. © Eugeni Porras.

sar y coordinar las actividades de los órganos desconcentrados y de las entidades paraestatales bajo su coordinación;²⁰ así como para coordinar políticas, programas, actividades y presupuestos de los órganos desconcentrados de la SEP, además de evaluar su desempeño.²¹ Con esto, el Proyecto de Ley otorga al CONACULTA el control de todos los organismos desconcentrados y descentralizados pertenecientes al sector cultura de la SEP, aún cuando tengan superior jerarquía a la suya al contar, ellos sí, con personalidad jurídica propia, como son el INAH y el INBA, entre otros. Tal facultad es violatoria de las leyes de creación de los órganos descentralizados del sector cultura y, específicamente en nuestro caso, de la Ley Orgánica del INAH y de la Ley de Creación del INBA.

Esa facultad explícita se complementa en el Proyecto de Ley con numerosas normas que, en diversos artículos y fracciones, de manera directa o indirecta, confirman que estos Institutos quedan subordinados al

CONACULTA. La frase cumbre que resume y aclara cualquier duda al respecto se encuentra en la parte final del artículo 8: las funciones de coordinación del Consejo corresponden "a un superior jerárquico respecto a los órganos desconcentrados"

Exponer cada una de esas disposiciones ocuparía varias cuartillas y no podría realizarse en este trabajo, por lo que se mencionarán sólo algunas de las violaciones al marco jurídico del INAH.

Este Instituto sólo podría proponer políticas culturales en el ámbito de su competencia,²² perdiendo su actual autonomía técnica. Además, como se ha mencionado, el Programa Nacional de Cultura, integrado finalmente por la SEP, la SHCP y el propio Consejo, una vez aprobado, tendría observancia obligatoria para el INAH;²³ este Programa contendría diagnósticos, políticas, estrategias y acciones prioritarias en materia de conservación y rescate del patrimonio arqueológico artístico e histórico, tangible e intangible.²⁴ También se establece que el Consejo formularía y conduciría la política del Gobierno Federal en materia de cultura.²⁵

Según el Proyecto de Ley, el CONACULTA promovería la protección del patrimonio cultural de la Nación.²⁶ La falta de precisión sobre qué tipos de patrimonio cultural abarcaría, incluye también el arqueológico, el histórico y el artístico que son de competencia del INAH y del INBA y en los cuales actualmente el CONACULTA sólo puede coadyuvar. Esta imprecisión abre la posibilidad de que el Consejo actúe por sí mismo, al margen de estas instituciones. Ante tal situación, dependería de la fuerza de estos Institutos hacer valer sus atribuciones ante su "superior jerárquico", quien tendría la facultad de proponer la remoción de los Directores.

Además, el Consejo coordinaría las políticas, programas, actividades y presupuestos del INAH y el INBA.²⁷ Sería, asimismo, el conducto de estos Institutos ante la SHCP y la SFP en la planeación, gasto, financiamiento, control y evalua-



Entre las piedras huellas. San Blas, 2004. © Eugeni Porras.

ción.²⁸ También revisaría, junto con la SHCP, los anteproyectos de programas y presupuestos del INAH y el INBA.²⁹ Por su parte, la Junta Técnica de Administración del CONACULTA tendría injerencia decisoria en la programación, presupuestación, ejercicio y control del gasto de los Institutos mencionados.³⁰

El Proyecto de Ley también establece que el Consejo impulsará, apoyará y organizará la enseñanza de la educación artística, de la antropología y la historia, la conservación, la restauración y la museología.³¹ Tal facultad es violatoria de las Leyes Orgánica y de Creación del INAH y del INBA, respectivamente y vulnera la autonomía de universidades y escuelas de enseñanza superior —garantizada por la Constitución³²— que imparten tales enseñanzas fuera del INAH y del INBA. La injerencia del CONACULTA en la organización de la enseñanza superior de las disciplinas mencionadas traería como consecuencia el decrecimiento del nivel académico en ese ámbito, pues se

trata de un organismo cuya función es el fomento y difusión de la cultura, no la formación de científicos y técnicos.

Aunadas a la subordinación antes descrita, están las facultades de la Presidencia del CONACULTA que dirigiría, supervisaría y coordinaría las actividades de los Institutos, propondría el nombramiento y remoción de sus titulares, y recibiría a éstos para acordar con ellos los asuntos de competencia de sus respectivos Institutos, entre otras cosas, como se especificará en el siguiente apartado.

2.1.3. Facultades *cuasi* plenipotenciarias de su titular

Las facultades explícitas que el Proyecto de Ley confiere al titular del CONACULTA son, entre otras, dirigir y supervisar las actividades de todos los organismos desconcentrados y descentralizados de la SEP relacionados con la cultura,³³ proponer la distribución de su presupuesto,³⁴ decidir el uso y destino de los recursos,³⁵ presidir sus órganos de gobierno,³⁶ recibir a sus titulares para acordar con ellos los asuntos de competencia de esas instituciones³⁷ y proponer el nombramiento y remoción de los titulares de los órganos desconcentrados.³⁸ Además, se le otorga “la suma de facultades que requiera tanto generales como especiales”³⁹ y las que se establezcan en el reglamento interno del CONACULTA, que será directamente emitido por la Presidencia de la República.⁴⁰

El Proyecto de Ley también determina que el CONACULTA formará parte de organismos internacionales culturales.⁴¹ Es tradición en la diplomacia mexicana que la representación de México ante la UNESCO, por ejemplo, se otorgue principalmente por méritos académicos y relaciones políticas.

Tal concentración de facultades de dirección y control en un funcionario que preside una dependencia desconcentrada, es inédita en la legislación vigente. Más aún cuando se supone que el CONACULTA es un Consejo y que, por definición, debe tener un órgano colegiado de dirección, instancia con la que nunca ha contado.

2.2. Apoyo indiscriminado a las industrias culturales



Encuentro con el origen. Haramara, 2004. © Eugeni Porras.

El segundo objetivo que se observa en el Proyecto de Ley es el apoyo gubernamental amplio, abierto y casi irrestricto a las llamadas industrias culturales de todo tipo, a través del otorgamiento de estímulos fiscales y aduanales y de gestiones administrativas⁴² para su creación, desarrollo, consolidación y expansión,⁴³ por considerarlas medios para preservar y difundir nuestra cultura y tener un impacto favorable en la economía nacional.⁴⁴ El proyecto apoya indirectamente, con fondos públicos, a empresas privadas, tanto lucrativas como no lucrativas y no distingue entre pequeña, mediana o gran empresa; nacional o extranjera.

La falta de definición precisa de requisitos que deben cumplir las industrias culturales para obtener el apoyo gubernamental, de una tipología de tales empresas y de límites en sus actividades, entre otros aspectos, hace tan laxo el concepto que cualquier industria con maquillaje cultural puede tener allí cabida. Si el poder de decisión está concentrado en el titular del CONACULTA, es

muy factible que la discrecionalidad fuera la norma para el otorgamiento de apoyos.

Por otro lado, un aspecto de suma gravedad, es que el Proyecto de Ley considere a las industrias culturales, en general, “medios para preservar y difundir nuestra cultura”. Esa benigna descripción, oculta que los intereses lucrativos transnacionales serían los predominantes en una sociedad inmersa en el sistema globalizado y con funcionarios casi plenipotenciarios. El resultado de apoyar o darle reconocimiento de “industria cultural” a grandes empresas lucrativas, sean nacionales o no, podría traer justamente la consecuencia opuesta que –aún sin estos apoyos o reconocimientos– ya se está dando: diluir o cambiar nuestras costumbres y tradiciones. Basten dos ejemplos para evidenciar lo anterior: la fiesta de Día de Muertos que en algunos grupos sociales comienza a ser sustituida por el *halloween*, y los nacimientos navideños que están siendo desplazados por trineos y Santa Clauses. Está claro que una de las características de las costumbres y tradiciones es su permanente transformación, no hay oposición a ello; la diferencia es que en una sociedad tradicional son los propios grupos sociales quienes deciden internamente ese cambio; en el caso que nos ocupa, de una sociedad que participa del proceso mundial de globalización, es el uso del poder económico externo el que podría imponer nuevas conductas culturales e ir despojando a los grupos sociales de su propia identidad.

Es sumamente grave la apertura indiscriminada a las llamadas industrias culturales, que el Estado apoye económicamente a las empresas privadas nacionales y extranjeras que persigan fines de lucro, y que la cultura y el patrimonio de un país puedan depender de intereses mercantiles. El Proyecto de Ley, al ser tan impreciso, abre la puerta para permitir severos daños a la Nación, al pueblo mexicano y a su identidad.



De la espuma la vida Haramara, 2004. © Eugeni Porras.

Las nuevas instancias del sector cultura

El Proyecto de Ley crea varias instancias nuevas que no tienen relación entre sí, excepto su subordinación al CONACULTA. Se establece:

3.1. El Sistema Nacional de Cultura⁴⁵ –conformado por el Programa Nacional de Cultura, principios orientadores, instrumentos legales, dependencias federales, instituciones sociales y privadas, y dependencias de gobiernos estatales– y el Proyecto nunca vuelve a referirse a él. Aborda de manera aislada a algunos de sus componentes, pero no los integra.

3.2. La Comisión Nacional de Cultura en la que participan el Presidente de la República, ocho Secretarios de Estado, cinco Directores de Institutos y Consejos, así como varios invitados del sector social.⁴⁶ Tiene como funciones apoyar, impulsar, promover, proponer y conocer diversos aspectos relacionados con la cultura. Si se to-

ma en cuenta que, según el Proyecto de Ley, es el CONACULTA quien toma las decisiones, entonces el Presidente de la República y los Secretarios de Estado se convierten en auxiliares de un órgano desconcentrado.

3.3. La Junta Técnica Administrativa, de carácter interno, presidida por el Secretario de Educación y otros integrantes no especificados, que tiene como funciones programar, ejercer y controlar el gasto.⁴⁷ Es evidente el descenso en la jerarquía del Secretario del Ramo al que pertenece el CONACULTA.

3.4. La Reunión Nacional de Cultura, de carácter consultivo e integrada por el Presidente del CONACULTA, Directores del INAH y del INBA e invitados de gobiernos estatales. Tiene como funciones conocer, opinar, proponer y apoyar aspectos relacionados con los programas culturales.⁴⁸ Esta es la única forma de participación que el Proyecto de Ley otorga a los gobiernos estatales.

Puede observarse que el Proyecto de Ley no crea el órgano colegiado directivo inherente a todo Consejo y del cual carece el CONACULTA. Así, el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes continúa sin tener Consejo y, por lo mismo, consejeros. Con esto permanece la situación actual donde las decisiones necesariamente recaen sólo en su titular.

Otros aspectos

La participación ciudadana, en el Proyecto de Ley, se reduce a tener aproximadamente 10 representantes invitados en la Comisión Nacional de Cultura y a participar en foros que se convoquen para tratar aspectos específicos.⁴⁹

La relación entre cultura, educación y ciencia se restringe a fortalecer en los programas de estudio los contenidos culturales y de educación artística, a fomentar y difundir el hábito de la lectura, a formar profesionales en gestoría cultural, a incorporar nuevas tecnologías en el desarrollo y difusión



Velas al mar. Hatamura. 2004. © Eugeni Porras.

de la cultura, y a otorgar premios en cultura.⁵⁰

Respecto del turismo, el Proyecto de Ley establece que se impulsará para dar a conocer los bienes culturales que integren la identidad nacional. Acertadamente determina que se tomará en cuenta la prioridad del interés público de su preservación,⁵¹ mediante programas con las dependencias competentes y conforme a la Ley Federal en la materia.⁵²

El CONACULTA y otros organismos del subsector cultura se coordinarán con los medios de comunicación para la difusión de programas culturales, la elevación del nivel cultural de la población y el apoyo a la difusión educativa, cultural y cívica.⁵³

Conclusiones y propuestas

El Proyecto de *Ley de Fomento y Difusión de la Cultura* debe ser rechazado porque:

5.1. No constituye un instrumento jurídico para fomentar y difundir la cultura.

5.2. Carece de fundamento académico y de bases jurídicas, además de que contiene contradicciones internas de fondo y falta de consecuencia lógica.

5.3. Su falta de cimiento académico le impide fomentar y difundir la cultura con una visión amplia que tenga como eje central la característica fundamental de México como nación pluricultural y multiétnica.

5.4. La supeditación del INAH y del INBA al CONACULTA en aspectos fundamentales para estas instituciones como son sus políticas, programas y manejo de su presupuesto, traería como consecuencia el debilitamiento de estos Institutos y, por ende, la imposibilidad de cumplir con sus funciones sustantivas. La investigación científica, la conservación y la difusión deben estar integradas funcional y estructuralmente, no puede haber conservación y difusión al margen de la investigación científica. La subordinación del INAH y del INBA al CONACULTA –Consejo cuya labor no es la investigación científica ni la conservación del patrimonio arqueológico, histórico y artístico– rompería el proceso de trabajo y traería nefastas consecuencias para cada una de estas actividades, para el resultado de su integración y para el patrimonio mismo.

5.5. La invasión del ámbito de competencia del INAH y del INBA por parte del CONACULTA implicaría la parcialización de sus actividades sustantivas y tendría consecuencias similares a las expuestas en el punto anterior. Estos Institutos federales están especializadas en la investigación, conservación y difusión del patrimonio cultural mencionado y obtuvieron los niveles más altos de reconocimiento por la población mexicana al inicio de la actual administración. Ante la invasión de funciones por parte de una instancia dedicada a alentar el fomento y difusión de la cultura, estarían en grave riesgo la investigación científica, fundamental para el conocimiento de la historia y cultura de nuestro



Y la vida llegó del mar. Haramara, 2004. © Eugeni Porras.

país; la conservación del patrimonio arqueológico, histórico y artístico, uno de los pilares de la identidad nacional; y la difusión especializada en esos temas, imprescindible para la consolidación de esa identidad.

5.6. Desde el punto de vista legal, este Proyecto de Ley es violatorio de la Ley Orgánica del INAH, de la Ley de Creación del INBA, de la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas, de la Ley Orgánica de la Administración Pública Federal y de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

5.7. Es antidemocrática. Su esencial contenido centralista y unipersonal atenta gravemente contra la cultura del pueblo mexicano, contra su patrimonio cultural, contra las instituciones culturales y contra la identidad nacional. El centralismo en el fomento y difusión culturales es propio de regímenes autoritarios pues implica impulsar, desde el poder, la hegemonía de va-

lores y patrones culturales específicos del grupo gobernante —no necesariamente compartidos y aceptados por la totalidad de la población— relacionados con sus propios intereses políticos y económicos que al permear aspectos sustanciales de la vida cotidiana de un pueblo, ponen en riesgo sus concepciones, usos y costumbres y su capacidad de transformarlos como proyectos propios.

5.8. No es necesaria una ley para otorgar reconocimiento legal al CONACULTA pues se trata de un organismo desconcentrado, es decir, sin personalidad jurídica propia, dependiente de la SEP cuya normatividad, en tal caso, debe formar parte del Reglamento Interior de dicha Secretaría.

Se propone:

5.9. Hacer una objetiva evaluación histórica y actual del CONACULTA y relacionarla con las necesidades nacionales de fomento y difusión de la cultura. Con base en ese análisis, definir las posibles funciones y facultades específicas que le permitan cumplir exclusivamente su objetivo de alentar el fomento y difusión de la cultura, como se establece en la Constitución.

5.10. Cualquier normatividad sobre el CONACULTA debe partir de los siguientes principios, ausentes en el Proyecto de Ley: una concepción amplia de cultura que considere a la pluriculturalidad como su eje rector, respeto irrestricto al marco jurídico de las instituciones federales de cultura y del patrimonio arqueológico, histórico y artístico; eliminar la facultad del Consejo para “coordinar” al INAH y al INBA; fomentar la democracia cultural; impulsar el uso no lucrativo de los bienes y servicios culturales; e incorporar a estados, municipios y población en general al fomento y difusión de la cultura.



Piedra de antepasados. Haramara, 2004. © Eugeni Portas.

5.11. Los procedimientos para elaborar tal normatividad deben ser abiertos. Desde un principio, y de manera amplia, deben participar en el proyecto los especialistas y los interesados en el fomento y difusión culturales. Por tratarse de aspectos que tienen que ver con la vida cotidiana de la población al involucrar sus concepciones, usos y costumbres, el proyecto de normatividad debe ser discutido ampliamente por la población, antes de ser aprobado.

Notas:

¹ La versión inicial de este trabajo fue presentado como ponencia en el Taller sobre Iniciativas Legislativas de Cultura organizado por la fracción parlamentaria del PRD en la Cámara de Diputados, el 14 de julio de 2004; su mecanuscrito, algo sintetizado, fue reproducido por las delegaciones sindicales del sector cultural de la SEP y sirvió para la elaboración de documentos de crítica a tal Proyecto de Ley entregados a las autoridades de la SEP y a la Cámara de Diputados. Ahora se publica por primera vez, reelaborado y

aumentado, como colaboración a la próxima Conferencia sobre Cultura en el Congreso de la Unión.

² aldir04@yahoo.com.mx

³ Jiménez, Arturo, 2004. "Se teme que la ley de cultura beneficie a empresas comerciales" en *La Jornada*, jueves 1 de julio, México.

⁴ CONACULTA, 2004, *Proyecto de Ley de Fomento y Difusión de la Cultura*, art. 2, frac. XIII.

⁵ *Ibid.*, art. 20, frac. IV.

⁶ *Ibid.*, art. 45.

⁷ *Ibid.*, art. 1, frac. III.

⁸ *Ibid.*, art. 2, frac. XIII.

⁹ *Ibid.*, art. 1º.

¹⁰ *Ibid.*, art. 8.

¹¹ *Ibid.*, art. Cuarto Transitorio.

¹² *Ibid.*, art. 9, frac. XVI y XVII.

¹³ *Ibid.*, art. 8, frac. IV.

¹⁴ *Ibid.*, art. 15.

¹⁵ *Ibid.*, art. 9, frac. V.

¹⁶ *Ibid.*, art. 9, frac. VIII.

¹⁷ *Ibid.*, art. Séptimo Transitorio.

¹⁸ *Ibid.*, art. 9, frac. VII.

¹⁹ *Ibid.*, art. 43.

²⁰ *Ibid.*, art. 10, frac. II.

²¹ *Ibid.*, art. 9, frac. XV.

²² *Ibid.*, art. 2, frac. VI y art. 15.

²³ *Ibid.*, art. 15.

²⁴ *Ibid.*, art. 14, frac. II, inciso b.

²⁵ *Ibid.*, art. 6, frac. I, art. 9, frac. I.

²⁶ *Ibid.*, art. 9, frac. III.

²⁷ *Ibid.*, art. 9, frac. XV.





Reflejos en la arena mojada. Haramara, 2004. © Eugeni Porras.

²⁸ *Ibid.*, art. 9, frac. XVII.

²⁹ *Ibid.*, art. 9, frac. XVI.

³⁰ *Ibid.*, art. 11.

³¹ *Ibid.*, art. 9, frac. IV.

³² *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, art. 3º, frac. VIII.

³³ CONACULTA, *Proyecto de Ley (...)*, *Op. cit.*, art. 8, art. 10 frac. II.

³⁴ *Ibid.*, art. 10, frac. VII.

³⁵ *Ibid.*, art. 10, frac. VIII.

³⁶ *Ibid.*, art. 10, frac. IV.

³⁷ *Ibid.*, art. 10, frac. XII.

³⁸ *Ibid.*, art. 10, frac. V.

³⁹ *Ibid.*, art. 10 frac. I.

⁴⁰ *Ibid.*, art. 10, frac. XIII.

⁴¹ *Ibid.*, art. 9, frac. XIX.

⁴² *Ibid.*, art. 9, frac. XII.

⁴³ *Ibid.*, art. 47 y 48.

⁴⁴ *Ibid.*, art. 47.

⁴⁵ *Ibid.*, art. 3º.

⁴⁶ *Ibid.*, arts. 6 y 7.

⁴⁷ *Ibid.*, art. 11.

⁴⁸ *Ibid.*, arts. 30-33.

⁴⁹ *Ibid.*, art. 26.

⁵⁰ *Ibid.*, arts. 37-41.

⁵¹ *Ibid.*, art. 42.

⁵² *Ibid.*, art. 43. Ver apartado 2.1.2. Subordinación e invasión de funciones del INAH y del INBA y nota 19 de este trabajo.

⁵³ *Ibid.*, arts. 45 y 46. Ver apartado 1, Generalidades y nota 6 de este trabajo.

Bibliografía:

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

<http://constitucion.presidencia.gob.mx/index.php?idseccion=58&ruta=1> 2005.

CONACULTA, *Ley de Fomento y Difusión de la Cultura (Proyecto)*, Mecanuscrito, México.

JIMÉNEZ, Arturo, *Se teme que la ley de cultura beneficie a empresas comerciales*, en *La Jornada*, jueves 1 de julio, México.



Y el sol se perdió en las olas. © Eugeni Porras.





Novedades del INAH

Las devociones cristianas en México

Leticia Talavera Solórzano
María Monterrosa Prado

Plaza y Valdes, CONACULTA- INAH, México, 2002, 238 páginas

Fueron los frailes franciscanos, dominicos y agustinos quienes iniciaron, en lo que hoy es México, la conquista espiritual. Con ellos llegaron las devociones de un gran número de santos para ser los intercesores entre Dios y los cristianos viejos y neófitos. En el curso de los siglos, del XVI al actual siglo XXI, muchos santos fueron quedando en el olvido y perdieron su patronazgo y otros muchos santos fueron ocupando los muros de los nuevos templos, ya fuera en las esculturas de los retablos o en las pinturas de caballete. En muchos casos la devoción se perdió, pero no las imágenes que aún hoy siguen en los viejos templos conventuales o las parroquias de los siglos barrocos. Algunas ahora son sólo parte del mobiliario de la iglesia, al grado de que hay sacerdotes que desconocen su identidad; otras son conocidas, aunque en forma equivocada y se mantiene sobre ellas una fuerte devoción.

De esas iratan estas páginas, de cómo se ve, al terminar el siglo XX, a algunos de esa multitud de santos, de cómo se les invoca, pide protección, ayuda o auxilio para las muchas necesidades que cotidianamente el cristiano mexicano tiene, de cómo se han creado nuevas leyendas.

Durante los tres siglos de vida virreinal, muchos hombres y mujeres fueron candidatos a ser beatificados, sólo uno fue declarado santo, san Felipe de Jesús y eso hasta el siglo XIX, un fuerte candidato a ser santo fue Gregorio López, del cual aquí rescatamos su leyenda. (Cuarta de forros)

Xkipché vol. I. El asentamiento

Una ciudad maya clásica en el corazón de Puuc

Hanns J. Prem

CONACULTA- INAH, México, 2003, 324 páginas

Xkipché es un sitio arqueológico de la cultura maya de PUUC ubicado a 9 kilómetros de Uxmal. Las investigaciones patrocinadas por la Universidad de Bonn y el INAH se han enfocando a problemas de la cronología y a la organización interna de la antigua ciudad.

En este volumen que constituye el primero de una serie de reportes se presentan los resultados del levantamiento topográfico y arquitectónico en forma de mapas y descripciones detalladas. Se complementan con un recorrido por los contornos de Xkipché efectuados por Nicholas P. Dunning, profesor de geografía de la Universidad de Cincinnati. El autor del volumen, Hanns J. Prem, es catedrático de antropología americana en la Universidad de Bonn. (Cuarta de forros)

La costa del Golfo en tiempos teotihuacanos: propuestas y perspectivas

Memoria de la segunda mesa redonda de Teotihuacan

María Elena Ruiz Galtut

Arturo Pascual Soto

INAH, México, 2004, 569 páginas

La segunda mesa redonda de Teotihuacan se realizó en noviembre de 2000, bajo el título *La Costa del golfo en Tiempos teotihuacanos. Propuestas y Perspectivas*, esta es la memoria de los trabajos presentados. Su publicación muestra las investigaciones más recientes que analizan desde diversas disciplinas lo que significó la presencia de un universo teotihuacano que dejó huellas en lo que hoy conocemos como Mesoamérica, y que introdujo un estilo cultural que modelaría por un periodo no menor de 300 años la expresión culta de las ciudades antiguas que se desarrollaron en el Golfo de México, para encontrar eco en los segmentos más altos de su sociedad.

De tal forma, junto con la red de comercio a larga distancia que sostenía Teotihuacan como parte de su modelo económico, viajaron a tierra caliente no sólo productos y materias primas sino que, revestidos de un halo de prestigio, se hicieron presentes símbolos y conceptos religiosos que finalmente se expresaron en la producción de nuevas imágenes, influjo civilizatorio que subyace en las manifestaciones regionales propias del mundo que siguió a la caída de la gran urbe del Altiplano. (Cuarta de forros)

La dinámica poblacional de los indígenas en Jalisco

Horacio Hernández Casillas

INAH, México, 2004, 94 páginas

Entre 1970 y 1990, comienza un mejoramiento sustancial en el registro censal de la población en general y la indígena en particular, de donde nace el interés por estudiar la movilidad y la distribución en Jalisco de grupos indígenas provenientes de diversas regiones del país. Además, en los años setenta, comienza a destacar por su magnitud, el fenómeno de la migración indígena al estado y en especial a Guadalajara.

Por ello decidimos utilizar los censos de población y vivienda nacionales y estatales, en algunos casos los del último decenio del siglo XIX y con frecuencia los del siglo XX, para establecer la dimensión de las repercusiones que la presencia indígena genera en Jalisco y en sus ciudades más importantes. (Cuarta de forros)



NOVEDADES EDITORIALES

EL INDIGENISMO EN LA TARAHUMARA: IDENTIDAD, COMUNIDAD, RELACIONES INTERÉTNICAS Y DESARROLLO EN LA SIERRA DE CHIHUAHUA

Juan Luis Sariego Rodríguez

INI-INAH, México, 2002

Esta obra, ganadora del Premio Nacional Fray Bernardino de Sahagún a la mejor tesis de doctorado en antropología social, otorgado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia en su emisión 2001, trata sobre la política indigenista en la sierra tarahumara durante el siglo XX, particularmente a partir del 16 de agosto de 1952, fecha de instalación del centro coordinador Indigenista de la tarahumara en Guachochi, Chihuahua, por el Instituto Nacional Indigenista. Busca entender, explicar y evaluar esta política a la luz de su propia coherencia interna y sus resultados, pero sobre todo de su compatibilidad, capacidad de adaptación y concordancia con la cultura de los pueblos indios que habitan la Sierra de Chihuahua.

Tras revisar los múltiples aspectos implicados en el concepto de indigenismo, se analizan cuatro grandes ejes que constituyeron el núcleo central del discurso y la práctica institucionales del indigenismo en la Tarahumara: una particular y polémica visión del indio y sus posibilidades de cambio social; una actualización permanente del ideal del comunitarismo indígena, entendido como la mejor forma de asegurar el cambio social de los grupos étnicos; un afán orientado a transformar las concepciones y prácticas de las relaciones interétnicas entre indios y mestizos, así como un conjunto de filosofías y experimentos en torno al desarrollo de los pueblos indios de la Sierra de Chihuahua.

Juan Luis Sariego es antropólogo formado en las universidades Complutense de Madrid, Iberoamericana y Autónoma Metropolitana de la Ciudad de México. Trabaja desde hace 12 años como docente e investigador en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Unidad Chihuahua, en donde dirige y asesora diversos estudios sobre historia, etnografía, y problemas del desarrollo de la Sierra Tarahumara. (<http://www.uam-antropologia.info>)

¿POR QUÉ VIVIMOS?: POR UNA ANTROPOLOGÍA DE LOS FINES

Marc Augé

Editorial GEDISA, S.A., Barcelona, 188 páginas 2004

La pregunta de por qué vivimos sólo la planteamos nosotros, los occidentales, porque en nuestras sociedades, después del final de las ideologías, se ha extendido un sentimiento de vacío y la necesidad de dar un sentido a la propia vida.

Esta crisis de sentido comenzó en la década de 1970, y precisamente fueron los etnólogos quienes tuvieron ocasión de diagnosticar sus síntomas. Por eso, la etnología y la antropología saben más que otras disciplinas sobre nuestras ambivalencias actuales. Buscamos comodidades, pero las pagamos a un precio demasiado alto, dejándonos esclavizar por proyectos de vida que nos impiden ver otras vías y metas posibles.

Marc Augé nos advierte sobre el peligro de la globalización y sus falsas promesas. No obstante, nunca hemos estado tan cerca de poder ver nuestros fines tal como son en realidad: la práctica de la fraternidad y la solidaridad, el ejercicio del pensamiento y la búsqueda del conocimiento.

Marc Augé es profesor de antropología y etnología de la EHESS (École des Hautes Études en Sciences Sociales) y director de investigación del CNRS (Centre National de Recherche Sociale) en París. (Presentación)



Haciendo justicia
Interlegalidad, derecho y género en las regiones indígenas
Edición de María Teresa Sierra
CIESAS/M. A. Porrúa
2004



Espejos de la guerra fría:
México, América Central y el Caribe
Daniela Spenser (coordinadora)
CIESAS/M. A. Porrúa/SRE
2004



Percepción del riesgo y comportamiento ambiental en la industria
Cecilia Lezama Escalante
CIESAS/COECYT/JAL/
EL COLEGIO DE JALISCO
2004

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



LA OTREDAD CULTURAL ENTRE UTOPIA Y CIENCIA. UN ESTUDIO SOBRE EL ORIGEN, EL DESARROLLO Y LA REORIENTACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA

Esteban Krotz

Fondo de Cultura Económica-UAM Iztapalapa, México, 2002

Para Esteban Krotz la historia de los encuentros de Europa con otras culturas se conecta a dos cuestiones clave de la antropología:

a. La utopía, pero no como simple lucubración, sino como resultado del análisis social que demuestra que en el corazón de aquella yace una determinada categoría de otredad;

b. La conversión en ciencia de la antropología y su desarrollo a comienzos de la Edad Moderna con la aparición de su primer paradigma: el evolucionismo antropológico, que califica a la utopía de falso conocimiento, y a mediados del siglo XIX se convirtió en plataforma de una disciplina hegemónica. Desde entonces la utopía -saber que cuestiona los valores espirituales de Occidente- y la antropología son líneas divergentes.

El autor afirma que se debe intentar la reconstrucción epistemológica y científico-histórica occidental del contacto entre culturas y sintetizar sus efectos en una nueva pregunta antropológica opuesta a la idea de "una oportunidad perdida para siempre"; es decir, crear la antropología cultural empírica acorde con las variables de la otredad y con el multiverso de los hombres.

(<http://www.uam-antropologia.info>)

ENSAMBLANDO CULTURAS. DIVERSIDAD Y CONFLICTO EN LA GLOBALIZACIÓN DE LA INDUSTRIA

Luis Reygadas

GEDISA, Barcelona, 2002

¿Qué ocurre con las diferentes culturas del trabajo cuando se globaliza la industria? ¿Se integran las distintas tradiciones laborales o persisten la heterogeneidad y las tensiones a lo largo de cadenas industriales que se extienden por todo el mundo? La obra aborda estas interrogantes al analizar la dimensión cultural de experiencias transnacionales de industrialización en América Latina.

Las prendas de vestir, los televisores, los automóviles y otros artículos que se ensamblan en las nuevas empresas de la región son productos globales: sus insumos provienen de diversos países, el proceso de trabajo se despliega por todo el orbe y se venden en los cinco continentes. Pero la fábrica global no produce automáticamente una cultura laboral global. Una computadora puede funcionar perfectamente pese a que sus componentes sean fabricados en lugares tan remotos como Taiwán, Singapur, Brasil, Inglaterra, Japón, Estados Unidos, Guatemala o México. Su ensamblado puede ser coherente y exacto, y los resultados, previsible.

Pero cuando se trata de ensamblar culturas, el panorama cambia de manera radical: los componentes no son objetos inanimados, sino trabajadores dotados de voluntad, raciocinio, sentimientos, costumbres y sueños. No se produce una mezcla homogénea, sino que persisten las singularidades, surgen malentendidos, se generan discrepancias y, a veces, se construyen consensos. Luis Reygadas analiza estos procesos a partir del estudio de empresas maquiladoras en México y Guatemala. Al hacerlo, muestra que la formación de redes globales de manufactura plantea nuevos problemas y desafíos en lo que se refiere a los mecanismos de diálogo intercultural entre los actores que participan en estas redes. (<http://www.uam-antropologia.info>)





Dar para recibir, Yürakta, 2004. © Eugeni Porras.

ELESTADO Y LOS INDÍGENAS EN TIEMPOS DEL PAN: NEOINDIGENISMO, LEGALIDAD E IDENTIDAD

Rosalía Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra
(Coordinadoras)

H. Cámara de Diputados LIX Legislatura / CIESAS / Miguel Ángel Porrua. México, 2004, 386 pp.

Este libro reúne distintas perspectivas desde el derecho, la antropología, la sociología y las ciencias políticas, para analizar los cambios o continuidades que ha tenido la relación del Estado con los pueblos indígenas de México, a partir de las elecciones de julio de 2000, cuando subió al poder el Partido Acción Nacional (PAN), poniendo fin a más de 50 años de gobierno priísta.

A la primera etapa de júbilo, por parte de algunos sectores de la sociedad mexicana que veían en el cambio de partido el inicio de una verdadera transición a la democracia, ha seguido una segunda etapa de desencanto por las continuidades en las políticas económicas, sociales y culturales de la administración de Vicente Fox. Las promesas incumplidas del régimen con relación al conflicto chiapaneco, la limitada forma legislativa con respecto a los derechos de los pueblos indígenas y la promoción de megaproyecto de desarrollo que pasan por alto la voluntad de la población indígena y rural a quienes afectarán, han puesto en duda las posibilidades reales de democratizar la sociedad mexicana y construir un verdadero proyecto nacional multicultural.

El propósito del libro es el de reflexionar sobre la relación entre el Estado los indígenas en la administración de Vicente Fox, a partir de tres grandes temas: el neoindigenismo y su relación con las políticas de desarrollo, el análisis crítico de las reformas legislativas en materia indígena

aprobadas, y por último el impacto de estos temas en el debate de las identidades y las políticas de reconocimiento. De esta manera se pretende aportar a la reflexión crítica sobre el momento histórico actual y futuro de las relaciones entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas, y contribuir con ello a reabrir el debate sobre una reforma en materia indígena que recoja los reclamos históricos de los pueblos indígenas. (Cuarta de forros)

BUSCANDO EL ESPÍRITU. PENTECOSTALISMO EN IZTAPALAPA Y LA CIUDAD DE MÉXICO

Carlos Garma Navarro

Plaza y Valdés/UAM, 324 páginas México, 2004

El crecimiento de minorías religiosas en México se mantiene en las últimas décadas. De estas agrupaciones son las iglesias pentecostales las que tienen el mayor desarrollo en el país. Esta investigación gira en torno al Pentecostalismo en la Ciudad de México y especialmente en la Delegación Iztapalapa. Los diversos aspectos analizados en este texto son también de interés para el estudio comparativo de otras minorías religiosas. Entre los temas tratados se encuentran la sanación por la fe, el don de lenguas, los problemas de liderazgo, la situación de las mujeres, conversión y movilidad religiosa, alabanza y testimonio, así como las relaciones de las iglesias entre sí y con el Estado. Este libro será útil para lectores que desean saber más de la situación actual de la religión de México, sean o no creyentes, así como a antropólogos, sociólogos y científicos sociales interesados en entender el desarrollo de las alternativas religiosas actuales. (Cuarta de forros)

EL GRANERO. SEMILLA CULTURAL

Boletín del Museo Regional de Guanajuato.

Alhóndigas de Granaditas

Año 3, número 16, enero-febrero 2005

El objetivo de la publicación es dar a conocer la labor que año con año realiza este Museo, en materia de difusión de temáticas históricas y de patrimonio cultural, proyectando así el recinto como símbolo cultural activo en el estado.

INVESTIGADORAS SOCIALES Y MINERÍA

Panorama de la pesca ribereña en Bahía de Kino, Sonora. Problemática de un contexto rural, de Claudia E. Delgado Ramírez; *Ciclo de vida maíz y entidades anímicas en la persona mazateca*, de Esperanza Penagos Belman; *La historia social y cultural de las mujeres en México de la Colonia al Porfiriato. Reflexiones teórico metodológicas*, de Blanca García; *La influencia del parentesco tipo clan en la búsqueda de servicios de salud en una comunidad: una investigación de antropología médica aplicada*, de Janneli F. Miller; *Un caso de migración: los libaneses en un pequeño municipio colombiano*, de Ana Milena Fayad Álvarez, y *Notas para la historia del retablo de la virgen de la Soledad de Hidalgo del Parral, Chihuahua*, de María Luisa Reyes Landa.

SECCIONES

Desde el interior. *La polémica figura de "el Pipila"*, en esta sección se aborda el tema de la figura de El Pipila y de quien fuera su principal promotor don Carlos María Bustamante. Se hace un recuento histórico de los hechos de acuerdo con varios autores en torno a la polémica existencia de este personaje y a la quema de la puerta de la Alhóndiga de Granaditas. (**José Reyes**); *Fototeca Romualdo García*. La fotografía histórica en apoyo a la investigación social. Durante el año pasado se hizo un inventario del acervo fotográfico para conocer características y técnicas del mismo, a efecto de contar con elementos que se traduzcan en nuevas; **Exposiciones Fotogramas**. Comentario acerca de la aplicación del revelado sobre papel fotográfico con ayuda de pinceles, goteros, espátulas e incluso con los dedos de las manos. (**Jesús Lara**); Dirección: *Troques para decorar y colorear tortillas de maíz en chamacuelo*, Dentro de la colección de Artes Populares de Guanajuato, se encuentran estas placas de madera que se utilizaban para colorear y decorar tortillas de maíz. (**Héctor Álvarez**) y **Agenda cultural: El juguete popular guanajuatense**, En la sala de artes y costumbres hay un apartado dedicado a los juguetes tradicionales. (Marta Echevarría)



El canto del marakame. Yúrahá, 2004. © Eugeni Porras.

CUADERNO DE TRABAJO
Centro INAH Estado de México

Año 3, número 5, enero-junio 2004 / CONACULTA/INAH

In memoriam a Raúl Javier Córdoba; Evidencias arqueológicas de las primeras fases ocupacionales en el Cerro de los ídolos de Malinalco, de José Hernández Rivero; Conductas rituales en los funerales de una sociedad estratificada. El caso de los gobernantes mexicas, de Beatriz Zúñiga Barcenas y Mario Padilla Pineda; Población y asentamiento en el Malinalco antiguo, de Roberto Sandoval Zarauz; Visión que se tenía de la arqueología en el siglo XIX y su evolución en el periodo porfirista, de María del Carmen Carvajal Correa; Apuntes para una toponimia de Chalma, de Alberto Gómez del Campo Trigueros, y Algunos aspectos culturales del maíz y su importancia entre los matlatzincas, de Marisela Gallegos Devéze

REVISTA TIERRA NORTE

Escuela Nacional de Antropología e Historia Unidad Chihuahua

Volumen 1, número 4, año 2004

El trabajo de las investigadoras tiene peculiaridades que no siempre son valoradas. Estudiantes o profesoras, antropólogas, historiadoras o arqueólogas, becarias o tesistas, las mujeres participan todos los días en la ENAH.

Generalmente, se les dedica espacio a los estudios de género, como si fuera el ámbito posible de expresión femenina. Hemos preferido no limitar un quehacer variado temáticamente, por lo tanto, dedicamos este número a su trabajo. Así de sencillo, así de complejo.

BOLETÍN DEL ARCHIVO HISTÓRICO DEL AGUA

Número 27, Año 9, mayo-agosto 2004

En esta ocasión el número está dedicado a la problemática histórica y actual del elemento hídrico que comparten México y los Estados Unidos de Norteamérica, ya que tanto el Río Colorado como el Bravo son ocupados para el abastecimiento de ambas naciones.

El boletín presenta textos que resaltan la importancia de estas aguas y la problemática que se desarrolla en torno al tema.

Entre los artículos encontramos el de Stephen P. Mumme, que nos habla de los acuerdos firmados entre ambos países, Francisco Peña trata las dificultades que tienen que librar los países que tienen aguas fronterizas; Alfonso Cortez nos expone los resultados de un estudio binacional patrocinado por el Conacyt, así también se presenta un proyecto de colaboración entre instituciones de los Estados Unidos y nuestro país.

También encontramos una serie de artículos periodísticos del pasado referentes a la situación de los Ríos Bravo, Tijuana y Colorado. (Lizbeth Rosel)



Símbolos sobre la tierra. Yórahta, 2004. © Eugeni Porrás.

MISCELÁNEA

Desarrollo minero y ambiente en dos municipios de Colima. Notas para la reflexión sobre el desarrollo sustentable, de Rodolfo Coronado Ramírez y El poder empresarial en los planes de reconversión y expansión de la Fundidora de Fierro y Acero de Monterrey (1941-1977), de José Oscar Ávila Juárez. (Raúl García Flores)

ICHAN TECOLOTL

Amoxcalli. La casa de los libros

CIESAS, Febrero de 2005, Año 15, número 174

El ejemplar da a conocer el proyecto de la Doctora Luz María Mohar, llamado *Amoxcalli* dedicado a la documentación pictográfica de México y nos pone al tanto de sus logros.

También presenta una reseña de la revista *Latin American Research Review* y emite una convocatoria abierta para donaciones de dicha publicación con el fin de completar así la colección de su biblioteca. Además encontramos avances de informática vinculados con esta institución.

En su sección *Cinematropos*, la propuesta es la película *El hombre de mimbre* (1973) donde Karla Paniagua dice que el film dibuja el horror de una otredad promiscua y malvada, reflexionando acerca de la civilización *versus* barbarie y otras oposiciones de la vida humana. (Lizbeth Rosel)



La carne de Virikuta. Yúrahta, 2004. © Eugeni Porras.

BOLETÍN DEL COLEGIO DE ETNÓLOGOS Y ANTROPÓLOGOS SOCIALES, A.C.

Número 6, nueva época, Segundo semestre del 2002

En este número del boletín, los socios y amigos del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C., encontrarán artículos y documentos diversos e importantes sobre el quehacer profesional. En primer lugar una reflexión de Xochitl Leyva sobre el proceso de remunicipalización que impulsó el gobierno de Roberto Albores en 1999, el contexto de guerra de baja intensidad en el que se dio y las consecuencias que tuvo la creación de nuevos municipios, especialmente de tres de ellos en tierras indígenas, tanto para las comunidades prozapatistas como para el proceso de democratización del estado de Chiapas, que contribuye a enriquecer la perspectiva social sobre los procesos políticos y re-organizativos que vive ese estado.

En segundo lugar, se presenta el trabajo de dos jóvenes estudiantes de Antropología Social de la ENAH quienes en la materia de Antropología aplicada realizaron entrevistas a varios antropólogos que se desempeñan en campos laborales y la relación que guardan con la formación escolar que recibieron, y con ello como base, sus opiniones sobre lo que consideran importante que las nuevas generaciones de antropólogos pudiesen aprender en las aulas.

Por último en la sección de artículos, se recita un artículo que publicó Ernesto Camou en 2001 sobre los peligros de la biopiratería, al permitirse la apropiación privada de los conocimientos y técnicas tradicionales

de comunidades nativas. En este caso en particular, se alerta sobre el intento de apropiación de una variedad de maíz capaz de producir cantidades importantes de aceite que ha sido y continúa siendo utilizado por miles de cultivadores en el país. A través de los años de prácticas de ensayo y error, los cultivadores mexicanos han logrado mejorar las variedades de maíz y sus rendimientos, por lo que ahora constituyen parte del patrimonio nacional, que busca ser expropiado en el marco de los procesos de globalización en el que compañías con alto grado de desarrollo y capital para experimentar en el manejo genético de diversas especies, logran apropiarse de conocimientos públicos y obtener beneficios privados. Si bien esta iniciativa no prosperó, el artículo nos llama a reflexionar para impedir que conocimientos ancestrales, con los que los antropólogos generalmente están en contacto, dejen de ser parte del patrimonio cultural de los pueblos.

En concordancia con el interés del CEAS de aportar elementos para reflexionar sobre la práctica profesional que realizamos, en la sección de documentos se publican en español, gracias a Virginia Molina y Ludy, tres códigos de ética de diversas asociaciones profesionales extranjeras: La Asociación Brasileña de Antropología (ABA), La Asociación Antropológica Americana (AAA) y la Asociación Nacional para la Práctica de la Antropología (NAPA). Los dos últimos, formaron parte también de la reflexión de los estudiantes de la ENAH.

En la parte final, podrán encontrarse referencias a los principales congresos o reuniones académicas, de corte internacional.

LIBROS

Escenarios del cuerpo. Espiritismo
y sociedad en Venezuela.

Francisco Ferrándiz Martín

Universidad de Deusto, 2004, 230 páginas

Sergio Daniel López

En los últimos años el antropólogo Francisco Ferrándiz ha publicado pequeñas dosis de su investigación de campo sobre el culto de posesión espiritista de María Lionza, en Venezuela. En congresos o cursos de verano, este autor nos tiene acostumbrados a sorprendentes videos y conferencias sobre un singular fenómeno en la sociedad venezolana que mezcla tradición, reinención, supervivencia, violencia, mercado y creencias, por citar sólo algunas implicaciones sociales detonadas por el citado culto. En esta ocasión, *Escenarios del cuerpo*, nos ofrece un esperado compendio de la investigación que Ferrándiz realizó a principios de los años noventa entre grupos de barrios populares, santuarios o centros de peregrinación alrededor de los que emerge el espiritismo marialoncero.

Como en un reflejo invertido, *Escenarios del cuerpo* es también la narración del cuerpo como escenario, o según lo expresa su autor, la realización de un recorrido *cuerpo a cuerpo*. En la imagen del *médium* en trance no sólo emergen espíritus pasados, sino que se interpreta un suceso híbrido donde convergen las situaciones diarias en la sociedad venezolana con el mantenimiento de una tradición arcaica. Según recuerda Ferrándiz, es aquí donde estados y gobiernos tratan de aprovechar la vitalidad de lo popular y a la vez de mantenerla bajo control.

EVENTOS

7ª REUNIÓN NACIONAL DEL PROYECTO DE ETNOGRAFÍA DE LAS REGIONES INDÍGENAS DE MÉXICO EN EL NUEVO MILENIO

Pedro Manuel Arjona Argüelles

La Séptima Reunión Nacional del proyecto de *Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio*, tuvo lugar en la Ciudad de Taxco de Alarcón, Guerrero, los pasados días 26, 27 y 28 de enero, con el propósito de discutir los avances y resultados preliminares de la actual línea de investigación "La Migración Indígena: causas y efectos

Yatiris y ch'amakanis del altiplano aymara.
Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales

Gerardo Fernández Juárez

ABYA-YALA, Quito-Ecuador, 2004, 300 páginas

Consuelo Hernández

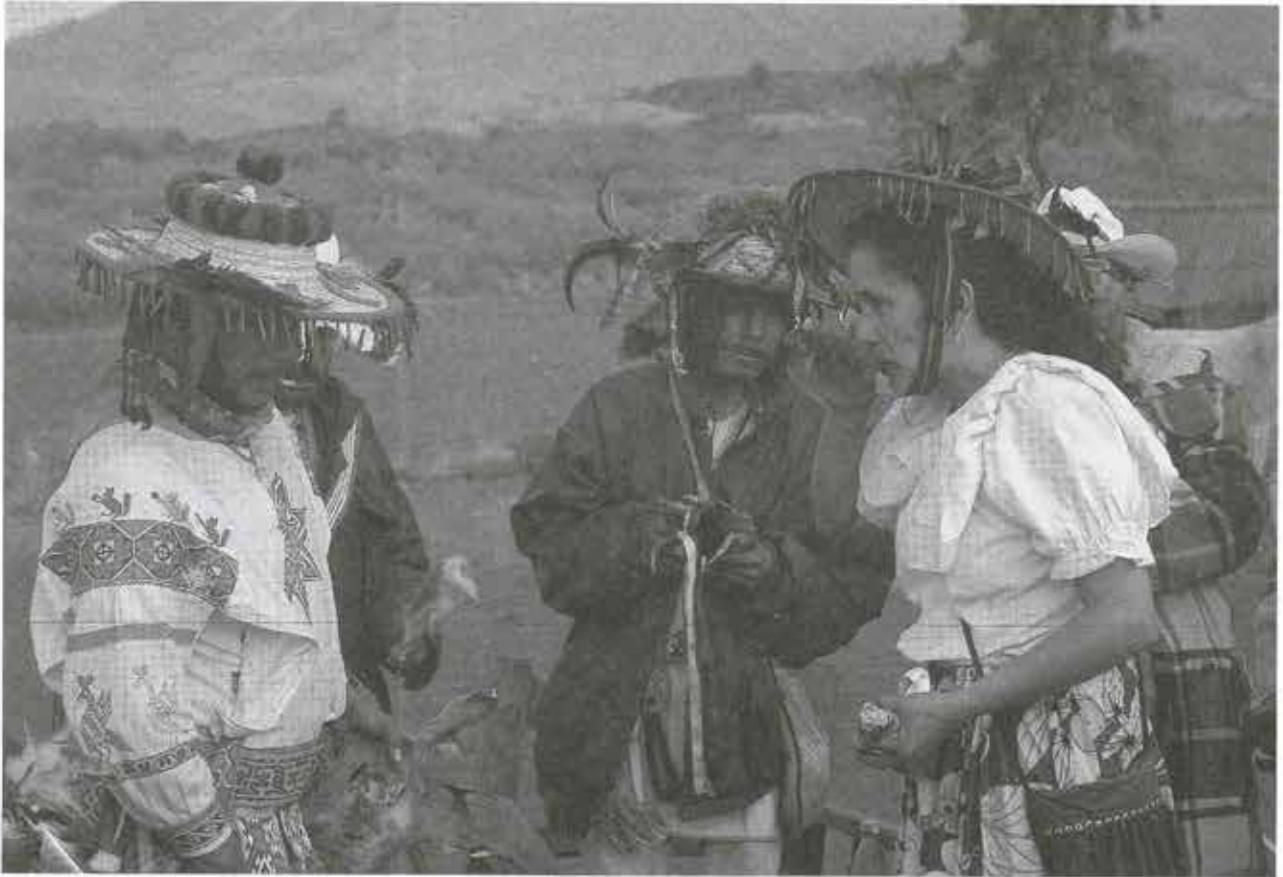
El presente libro es producto de más de 20 años de estudio sobre el mundo aymara del altiplano boliviano. Es un relato etnográfico sobre la figura de los *yatiris* y los *ch'amakanis* del altiplano boliviano y su repercusión en la cosmovisión del mundo aymara, tanto en su experiencia urbana como en sus comunidades de origen. Es un libro escrito desde la experiencia íntima del antropólogo y dedicado a las propias comunidades, con las que el autor ha trabajado. Está basado en el testimonio de dos *yatiris* y un *ch'amakani* y en el registro etnográfico, como señala el autor, de conversaciones, confidencias y prácticas rituales aymaras.

Los datos etnográficos provienen del trabajo de campo realizado tanto en comunidades del ámbito rural como en la ciudad. El autor trabajó con *yatiris* y *ch'amakanis* originarios de las comunidades aymaras de Tupi Ajllata Alta Cantón Ajllata Grande; Provincia Omasuyo, Qurpa Provincia Ingavi y Sotalaya Provincia Omasuyos, todos ellos del Departamento de La Paz. Los datos de los *yatiris* residentes en la urbe proceden principalmente del sector de Faro Murillo, Villa Dolores, (Alto de La Paz), así como de la calle Linares de La Paz.

en la cultura, en la economía y en la población". La reunión fue inaugurada por el Director General del INAH, etnólogo Sergio Raúl Arroyo, y contó, además de los especialistas convocados, con una nutridísima participación de la prensa local y nacional.

En esta ocasión la reunión, que tuvo lugar en el Hotel Posada de la Misión, se centró en la discusión de los avances de la quinta línea de investigación del proyecto. Misma que es de particular importancia, no sólo por tratarse de la última de esta primera fase del proyecto, sino, y principalmente, por el extraordinario impacto que el fenómeno migratorio ha tenido en la mayoría de las comunidades indígenas.

La reunión mostró la gran diversidad que el fenómeno migratorio presenta entre los grupos indígenas nacionales. Existen comunidades donde esto es relativamente nuevo,



Toma y bebe nuestra vida. © Eugeni Porras.

apenas en los últimos veinte años (Chatinos), mientras que en otras existe una tradición migratoria que abarca ya cuatro generaciones (Purépechas). Entre algunas etnias, la diferencia en recursos personales traídos por el fenómeno migratorio, se ha convertido en un deplorado obstáculo para la cohesión social del grupo (chatinos y en menor medida tepehuas), mientras que en otras se espera de los migrantes exitosos un apoyo indispensable para el mantenimiento de las actividades comunitarias (tepehuas, nahuas y otomíes de Tlaxcala, sobre todo, Purépechas).

Existen pueblos, e incluso grupos enteros, que se han especializado en su migración hacia ciertos campamentos de jornaleros (nahuas de guerrero, tarahumares y algunos mixtecos y zapotecos), a algunas ciudades en el interior del país (mazahuas, mayas y otomíes) o a determinadas ciudades en el extranjero (nahuas, otomíes, mayas, purépechas, etcétera).

También existen comunidades que desafían el concepto mismo de migración, al haber redefinido su espacio, de tal suerte que incluye, además de su residencia principal, una o varias residencias secundarias, ocasionalmente localizadas a cientos de kilómetros de distancia, en las que pernoctan según la ocasión lo requiere, sin haber abandonado jamás lo que consideran su territorio (un caso peculiarmente referido durante el evento fue el de los expendedores de flores otomíes, pero el fenómeno también se observa dentro del proyecto entre los tarahumaras y pápagos).

Por último, existen grupos que, a pesar de las presiones económicas a las que están sometidos, y del ejemplo de otras poblaciones con las que tienen contacto, no migran,

o experimentan la migración como una experiencia rara e individual (como los warijios y los mayos).

Otro fenómeno en el que se observa una amplia diversidad, es el impacto cultural de la migración sobre los grupos indígenas.

Por un lado, los migrantes se ven expuestos a la cultura y tradiciones de los lugares que los reciben, y a su regreso (temporal o definitivo) reflejan esta exposición de múltiples maneras. Así por ejemplo, un fenómeno recurrente entre los pueblos indígenas es tener como objetivo personal de la migración la construcción de una casa familiar utilizando materiales de construcción modernos, quizás por ello es común la inclusión de elementos arquitectónicos foráneos en las casas y edificios construidos o comisionados por los migrantes. (Nahuas y otomíes experimentan una evidente debilidad por los porches y verandas al estilo *Early American*, y se ha observado una presidencia municipal entre los otomíes de Hidalgo de evidente influencia Las Vegas.)

Otro ejemplo es el de los ancianos de los pueblos otomíes, tepehuas y nahuas, quienes deploran el extraño vestido, repugnante corte de pelo y dudosas costumbres adquiridas por los jóvenes migrantes en la Ciudad de México, pero encuentran consuelo en el ejemplo de sólida virtud que la población rural del medio oeste estadounidense da a los jóvenes que optan por migrar en esa dirección.

En un nivel más emic, el equipo Yucatán comentó el gran parecido existente entre la experiencia migratoria y el viaje iniciático. Elementos como el peligro, la necesidad de perder la propia identidad (al abandonar la propia documentación para que la migración norteamericana no



Ingiriendo híkuli a la luz del venado. Yúrabta, 2004. © Eugeni Porras.

la encuentre), y adquirir una nueva identidad (frecuentemente un nombre y documentación falsas para facilitar la obtención de empleo), la soledad y el aislamiento de la comunidad y, por fin, el regreso a la comunidad habiendo adquirido los poderes (en este caso económicos) necesarios para enfrentar las responsabilidades de adulto, trazan paralelismos que requieren atención.

Incluso los que no migran se ven afectados por el proceso migratorio, el tradicional papel de las mujeres mayas se ha visto afectado por la necesidad de ser, en ocasiones durante años, cabezas de familia, enfrentando los problemas y tomando las decisiones que en tiempos pasados hubieran correspondido únicamente a sus maridos. Entre algunos grupos (por ejemplo los Purépechas) aparecen especialistas contratados, que sustituyen a los migrantes cuando toca su participación en el sistema de cargos. Entre los adolescentes otomíes, se considera que una migración exitosa requiere de una educación a nivel de secundaria, estimulando a los jóvenes a permanecer en la escuela por lo menos hasta ese punto.

Los efectos económicos de la migración son múltiples, por un lado los migrantes obtienen, lo que en su perspectiva son grandes recursos económicos, por otro su exposición al mundo exterior, e incluso su misma ausencia dentro de la comunidad, genera nuevas necesidades que deben de complementarse. Así, por ejemplo, al comparar un inventario de las posesiones de una típica familia tepehua elaborado por ellos mismos, con uno referido en la literatura elaborado en los años 70, investigadores del equipo Veracruz, descubrieron que el número de bienes manufacturados fuera

de la comunidad que los modernos tepehuas encuentran indispensable para la vida ha aumentado más de 30% y que el consumo de alimentos procesados (con una particular afición por las sopas instantáneas en vaso calentadas en el indispensable horno de microondas) se ha incrementado en por lo menos la misma proporción. Y dado que el dinero traído por los migrantes debe gastarse o invertirse en algún lugar, el número de establecimientos comerciales ha aumentado de dos a 80.

Entre los nahuas de la montaña de Guerrero, según reportan los investigadores que trabajan el estado, el uso de materiales tradicionales para la construcción de casas se ha vuelto una rareza, un signo de pobreza y demostración de la ausencia de hombres jóvenes en la familia con la capacidad de migrar para obtener más recursos.

Entre los Otomíes del Valle del Mezquital, los recursos aportados por los migrantes han financiado casas de cambio, que posteriormente se convirtieron en cajas de ahorros que actualmente invierten en proyectos regionales y la aparición de comercios especializados.

Ahora bien, al lado de estos efectos positivos, es necesario indicar que el fenómeno migratorio ha producido también, grandes tensiones sociales. En muchas comunidades (aunque el fenómeno fue señalado particularmente para nahuas, otomíes y purépechas), un gran número de mujeres jóvenes, casadas pero con compañeros ausentes, han de realizar la múltiple jornada como esposa madre y jefe de familia, ante la atenta y no siempre amable mirada de la familia del esposo. Quizá por este motivo, aunado a las muy reales presiones económicas, el número de mujeres



De nuevo en casa. Yárahta, 2004. © Eugeni Porrás.

que se incorporan al fenómeno migratorio es cada vez mayor. Incluso entre las mujeres pame, como reporta el equipo huasteca, la falta de decisión en acompañar al marido es visto como un defecto moral (signo claro de proclividad a la hechicería y la prostitución) casi tan grande como el deseo de migrar antes de casarse.

Los migrantes, particularmente los que provienen de comunidades muy gregarias y estructuradas (prácticamente todos), encuentran en la migración un terrible reto psicológico, y en ocasiones adquieren o intensifican durante su tránsito hábitos y consumos, que si bien les resultan consoladores, no son necesariamente sanos, o conducentes a la paz social, una vez que regresan a sus comunidades (fenómeno reportado entre tepehuas, otomíes tenek, nahuas, etcétera).

La tensión social provocada entre los chatinos por la diferencia económica entre hogares con migrantes exitosos, y aquellos sin ellos, ha provocado, como reporta el equipo Oaxaca, el inicio de peligrosos ciclos de envidia, brujería, asesinato y venganza.

En lo que respecta a la influencia de la migración en la población, se ha producido en muchas comunidades el fenómeno de generación perdida, en el que un grupo de edad entero se encuentra ausente, ello obliga a personas que se considerarían excesivamente jóvenes o ancianas a llenar este vacío. Los equipos que trabajan en Hidalgo y Puebla reportan como queja de las mujeres indígenas la lamentable ausencia de la mano firme de sus maridos durante la primera adolescencia de sus hijos varones. Una gran can-

tidad de niños pame está siendo criada por su abuelos, a decir del equipo Huasteca.

Y aun cuando ningún equipo abordó este punto, la ausencia de los varones jóvenes durante una parte importante de los años reproductivos de las mujeres de su generación debe tener algún efecto demográfico. Asimismo, la prolongada separación de estos dos grupos aumenta, dada la naturaleza humana, el riesgo de morbimortalidad por enfermedades sexualmente transmisibles.

Por otro lado, en el caso particular de los migrantes internacionales, el cruce de la frontera ha crecido continuamente en peligrosidad, por lo que el riesgo de muerte durante el mismo es absolutamente real y creciente. Los efectos sociales y demográficos de estas muertes aún está por analizarse.

Aunque no era el propósito de la Reunión llegar a conclusiones sobre estos aspectos, la presentación y discusión de los resultados, indudablemente tendrá un efecto beneficioso en los ensayos definitivos que se presentarán en breve.



Recuerdos del camino. Yárahta, 2004. © Eugeni Porrás.

SEMINARIO PERMANENTE DE ESTUDIOS SOBRE GUERRERO

El pasado 8 de febrero, en la sala Arturo Romano Pacheco de la Coordinación Nacional de Antropología, se llevó a cabo la primera sesión del Seminario Permanente de Estudios sobre Guerrero de 2005. Ante un auditorio de más de 50 investigadores, Samuel Villela y Rubén Manzanilla expusieron los trabajos: *Testimonio rupestre en la Montaña de Guerrero* y *La iconografía de Acapulco: los petrograbados*, respectivamente.

El maestro Villela presentó un importante inventario de 16 sitios enclavados en la Montaña de Guerrero, donde se localizan pinturas rupestres y petrograbados que están en espera de ser investigados y cuya interpretación se encuentra pendiente. Villela señaló, que en algunos de estos sitios como Texayac existe una clara influencia olmeca, pues la presencia de rostros de rasgos de jaguar grabados en la roca así lo demuestran. De igual manera mencionó que en Tlapa 2 existen claras representaciones de Tláloc, dios de la lluvia.

Otra de las hipótesis significativas de Villela es la posible relación gráfica entre las pinturas rupestres que se encuentran en un abrigo rocoso de Tlachapa, conocido como "Cerro de las manos" y varios sitios registrados en la Costa de Sinaloa, asimismo encuentra esta misma semejanza entre las pinturas de Chilapa y los grafismos antropomorfos de los indios pueblo en Nuevo México.

Uno de los planteamientos más significativos en la conferencia del maestro Villela es la continuidad comprobada del culto que los tlapanecos sigue realizando en torno a petroglifos conocidos regionalmente como los Sanmarquitos, y que se encuentran asociados con la petición de lluvias.

El doctor Manzanilla presentó una parte de los resultados que ha obtenido en su investigación de los sitios Palma Sola, Playa Mogollitos y Puerto Marqués. A partir de la contextualización de estos sitios y su articulación con los asentamientos prehispánicos, Manzanilla postula algunas interpretaciones de los petrograbados, así sostiene, por ejemplo, que el felino, con cuentas lineales,

localizado en una roca situada en la Escuela del Colegio de Marina, puede ser una representación totemizada del animal, pues al interior de su cuerpo se observan grafías de espíritus antropomorfos ligados entre sí.

Palma Sola es interpretado por Manzanilla como un espacio ritualizado, pues en la Roca de la Mona existen personajes que el expositor definió como shamanes, que portan máscaras y representaciones calendáricas, muy probablemente asociadas con ciclos lunares. En Puerto Marqués, las pruebas de Carbono catorce han demostrado, hasta el momento, una ocupación de 3000 años, a.C., y aunque, Manzanilla admite la dificultad que aún representa el llegar a fechamientos y cronologías aceptables para este sitio y otros, sostiene que las representaciones de la ballena, el pez vela y el mero, asociadas con un personaje shamánico indican que Puerto Marqués fue en algún momento un sitio de culto, hipótesis que se fortalece con los hallazgos de restos de peces de agua profunda, cuyo fechamiento corresponde al preclásico inferior. (Juan José Atilano Flores)



Sueño al sol del hogar reencontrado. Yúrahta, 2004. © Eugeni Porras.

VOCES EN PELIGRO DE EXTINCIÓN

De acuerdo con los planes del *Seminario de Tipología de las Lenguas Indígenas de América*, de la Dirección de Lingüística, el programa de televisión titulado *Voces en peligro de extinción* se concluyó y fue transmitido por el Canal 40, dentro de la serie *Raíces*. Este programa, producido por Bruno Cárcamo, con la asesoría de Francisco Barriga y la colaboración de Eva Grosser, María Elena Ibáñez, Mercedes Tapia y Silvia Yee, tiene la particularidad de ser hablado exclusivamente en las lenguas kiliwa, chocholteco, purépecha de Tzirondaro y náhuatl de Milpa Alta. Son los propios indígenas quienes ejercen el uso de la palabra y su contenido discursivo, traducido por ellos mismos, aparece subtulado en español. Es interesante e instructivo conocer el punto de vista de los propios hablantes acerca del proceso de extinción que están experimentando sus lenguas y/o sus variantes dialectales. Asimismo, es notable comprobar los esfuerzos de las comunidades por salvaguardar el legado lingüístico de sus ancestros. Dentro de las estrategias de conservación implementadas por los propios hablantes, destacamos la enseñanza de abuelos a nietos (donde los padres ya no hablan la lengua) y la composición de canciones modernas, con el formato de estructuras musicales tradicionales. Dado el interés que suscitó su transmisión, actualmente se está preparando una versión subtulada en inglés para ser transmitida en los Estados Unidos y tal vez en Canadá.

En el mismo orden de ideas, cabe señalar que actualmente se está produciendo un segundo programa sobre la lengua y la cultura purépechas. También va estar hablado exclusivamente en lengua indígena y contará con la participación de un puñado de intelectuales y artistas de la región lacustre, quienes abundan en los problemas sociolingüísticos que enfrentan cotidianamente, en sus pueblos y en el vecino país del norte, porque, como es bien sabido, las comunidades purépechas cuentan con gran cantidad de migrantes.

Igualmente informamos que a fines de febrero empezó un nuevo pro-

grama, esta vez sobre el veneto de Chipilo, el cual contó con el apoyo de los habitantes de la comunidad, descendientes todos ellos de los migrantes italianos que llegaron a la región en busca de mejores oportunidades en 1882. En este documental se mostraron algunos aspectos relevantes de la lengua y la cultura chipileña. Con respecto al primer punto es interesante hacer notar que una gran parte de los problemas lingüísticos que enfrentan es igual a los de las comunidades indígenas, a saber: bilingüismo, problemas con la escritura del veneto y vetos para hablar la lengua en algunos espacios de la comunidad, entre otros. Con respecto a la cultura, es de subrayar la fuerte pervivencia de elementos de origen europeo, en la vida cotidiana

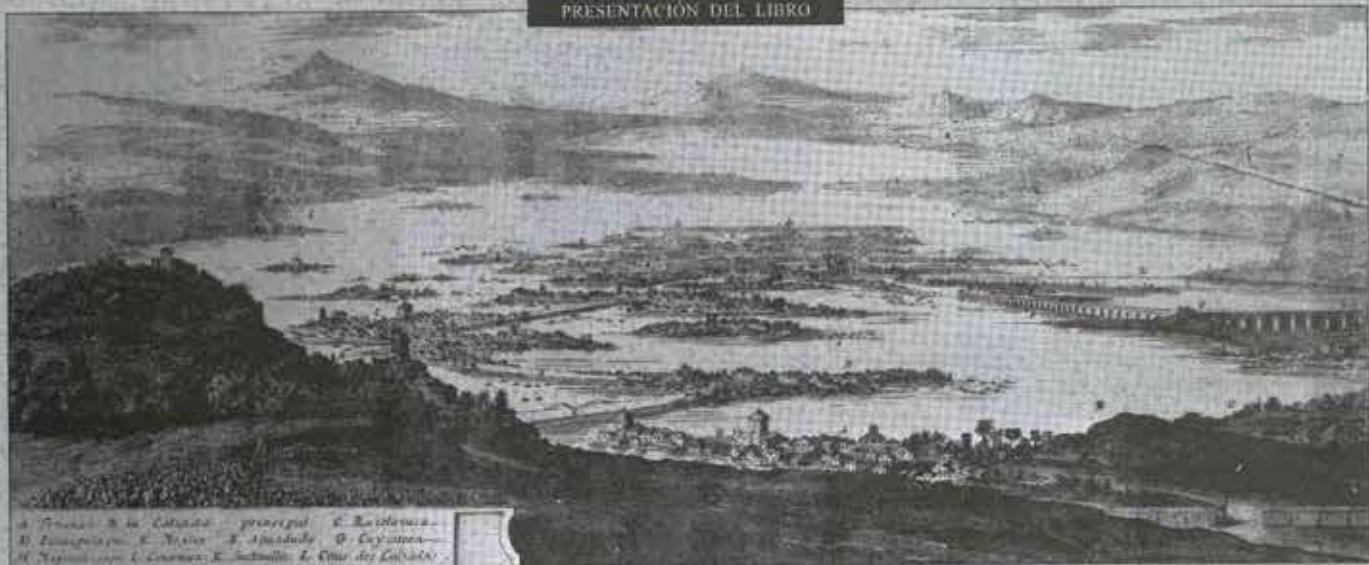
de los chipileños. Hay que destacar que paralelamente a la producción de los programas se están obteniendo registros de materiales lingüísticos y sociolingüísticos de gran valor para el futuro. Particularmente debemos ponderar la importancia de los registros obtenidos entre los kiliwas, pues de esta lengua ya sólo quedan cinco hablantes, de ahí que se haya tomado la decisión de depositar en bibliotecas y fonotecas especializadas, la totalidad del material grabado, sin cortes de edición, para el uso de futuras generaciones de investigadores. *El Seminario de Tipología* coadyuvará de esta manera al conocimiento, conservación y difusión de la base empírica de la disciplina. (Maribel Alvarado)



De nuevo soy un niño. Yúrahta, 2004. © Eugeni Porras.

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

PRESENTACIÓN DEL LIBRO



de Toluca, de la Colonia principal de Xalapa, de
de Toluca, de la Colonia principal de Xalapa, de
de Toluca, de la Colonia principal de Xalapa, de

El Instituto Nacional de Antropología e Historia a través de la Coordinación Nacional de Antropología,
la Coordinación Nacional de Difusión y Acción y la Dirección de Cinematografía
tiene el agrado de invitarlo a la presentación del libro:

La Etnohistoria de México

de la Coordinación Nacional de Antropología e Historia

14 de Abril de 2005 / 19:00 hrs.

Auditorio Fra' Román de Solís

Museo Nacional de Antropología e Historia y Oratorio, Bosque de Chapultepec

Vino de Honor

Invitados especiales

Dirección de Cinematografía

Reforma y Jardín de la Secretaría de Antropología,
México, D.F. - Tel.: 520-9010 - 5215-6126, ext. 119
correo electrónico: info@inehi.inehi.gob.mx

SAACOMACULTA - INAH

Presentan
César Méndez
Coordinación Nacional de Difusión INAH
Cecilia Landín Méndez
Dirección de Cinematografía INAH

Moderadora
Mtra. de Lourdes Suárez Díaz
Dirección de Etnohistoria INAH

Lic. Larisa Ortíz

Una agenda de Derechos indígenas en Zonas urbanas"

Segunda Sesión
08 de marzo
17:00 hrs.

Auditorio del
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología
Social (CIESAS)
Calle Juárez No. 87, esquina con Moneda, Centro de Tlalpan

INFORMES

Oscar González
Universidad de la Ciudad de México
Tel: 55.18.48.25

Virginia Molina /Emiliana Garduño
CIESAS
Juárez87 Col. Tlalpan.
Tel: 55.73.94.29 ext. 170
Correo electrónico:
intercam@juarez.ciesas.edu.mx

Pablo E. Yanes Rizo
Dirección General de Equidad y Desarrollo Social.
Tel: 53.41.76.94
Correo electrónico: dapied@df.gob.mx

INSCRIPCIONES
Héctor Santaella Barrera
Tel: 53 41 76 94
Correo electrónico: dapied@df.gob.mx

SEMINARIO
PERMANENTE
CIUDAD,
PUEBLOS
INDÍGENAS
Y ETNICIDAD
2005



