

Diaría

DE CAMPO

BOLETÍN INTERNO DE LOS INVESTIGADORES
DEL ÁREA DE ANTROPOLOGÍA

Incluye
Suplemento

No. 75 • ABRIL • 2005

NO AL
DESAFUERO
LA JUSTICIA HA MUERTO

EN IMÁGENES

TALLER DE ETNOFOTOGRAFÍA: UNA MIRADA INTERIOR

ANTROPOLOGÍA Y SEXOLOGÍA



Del 21 de mayo al 10 de diciembre de 2005 • Sábados de 9:30 a 13:30 horas • Sala "Arturo Romano Pacheco"

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

Requisitos: Acreditar como mínimo, pasantía o total de licenciatura en Antropología, áreas médico-biológicas y afines • Llenar el formato de registro anexando la documentación que acredite el grado académico, dos fotografías tamaño infantil, currículum vitae y carta de exposición de motivos • Cubrir el costo en dos exhibiciones, una al inscribirse y la segunda dos meses después de iniciado el Diplomado • El costo total del Diplomado es de \$7,500.00, se otorgarán 5 medias becas para trabajadores, tesis de licenciatura y estudiantes de posgrado del INAH. La cuota para investigadores de base del INAH es de \$3,500.00 • **Cupo:** Limitado a 40 participantes.

Niños y Jóvenes en situación de calle

TEMA: CHAVOS DE LA CALLE

TITULO: DE LA CALLE A LA INDEPENDENCIA



Los Chavos de la Calle Conviven entre ellos. y
Comparten sus ideas entre todos.
Cuando alguno de ellos tiene un problema los demas lo
apoyan y tratan de animarlo para que siga echandole
ganas y no se deprima y vuelva a lo mismo.

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

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA
E HISTORIA

Restaurador Luciano Cedillo Álvarez
DIRECTOR GENERAL

Doctor Moisés Rosas Silva
SECRETARIO TÉCNICO

Licenciado Luis Armando Haza Remus
SECRETARIO ADMINISTRATIVO

Maestra Gloria Artís Mercadet
COORDINADORA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA

Consejo Editorial

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

Diario de Campo

Gloria Artís
DIRECCIÓN

Roberto Mejía
SUBDIRECCIÓN EDITORIAL

Vicente Camacho
RESPONSABLE DE EDICIÓN

Lizbeth Rosel
ACOPIO INFORMATIVO

María Gayart
CORRECCIÓN DE ESTILO

Daniel Hurtado
DISEÑO Y FORMACIÓN



La corrupcional y sus malas compañías 2, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003.
© Jesús Felipe Maya Aguilar.

Cierre de la edición

La fecha límite para la recepción de colaboraciones que se publicarán en Diario de Campo número 76 será el 16 de abril. La información recibida después de esta fecha se incluirá (si todavía está vigente) en el siguiente número.

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

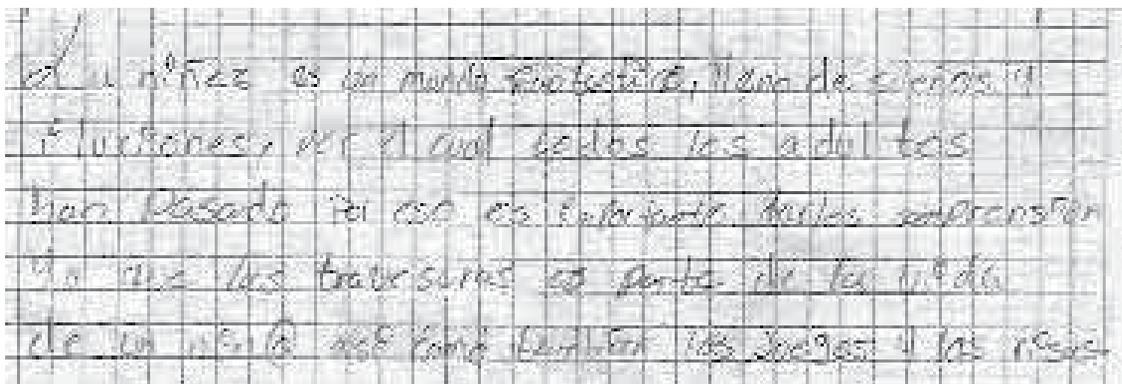
Las opiniones de las notas y artículos firmados son responsabilidad exclusiva de sus autores.

CONTENIDO

4	En Imágenes
6	Actividades Académicas
10	Diplomados, Cursos, Posgrados y Seminarios
18	Exposiciones
20	Servicios Educativos
21	Premios y Otras Convocatorias
29	Antropología en Internet
30	Proyectos del INAH
64	Novedades Editoriales
65	Revistas Académicas
66	Reseñas
88	Noticias



Arte y diversión callejera 4, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Pedro Márquez.



Taller de Etnofotografía: una mirada interior

Antropólogo Aldo Díaz Avelar *

Dedicamos este número a todos aquellos jóvenes en Situación de Calle y especialmente a quienes nos permitieron entrar a “su mundo” y conocer esa parte de la realidad que hemos hecho ajena y...

Presentación

Quiero iniciar la presentación de este material desde el origen, agradeciendo el gran apoyo que nos ha brindado el contexto familiar de cada uno de los tres coordinadores del proyecto “Taller de Etnofotografía: una mirada interior”,¹ a los tutores a quienes hemos molestado solicitándoles sus avales académicos, como es el caso de Ricardo Melgar Bao, Francisco Amezcua, José Luis Badillo, todos maestros de la ENAH; al Maestro Alejandro castellanos Cadena, quien ha desempeñado un importante papel en el desarrollo del cada vez más amplio esquema del proyecto y ha sido de vital importancia en todas las fases del mismo, así como a Alejandro Villaseñor Valerio, Coordinador de Desarrollo Institucional del INAH, quien nos dio un voto de confianza con su aval en el último periodo de campo financiado por el Instituto Mexicano de la Juventud en Chiapas, esperamos no haberlos defraudado. Gracias también a las diversas instituciones que han acogido la producción fotográfica en sus instalaciones, como es el caso del Sistema de Transporte Colectivo Metro a últimas fechas.

Entre otros amigos y compañeros de escuela menciono con gran aprecio al arquitecto y fotógrafo Óscar Pastor Ojeda Luna, quien abrió mentes verdes de la ENAH a esta experiencia gratificante.

Este trabajo es el resultado de una propuesta de programa de contenido social; destinado a atender a uno de los sectores de población llamados “vulnerables”. Retomamos el compromiso con dichos grupos de acuerdo con los siguientes lineamientos:

Debido a la gran demanda de atención, por amplios sectores de la sociedad, hacia la problemática que plantean los jóvenes en situación de calle; el proyecto “Web va a la calle: vivencias de la calle en la red”, se orientó a trabajar

con un grupo de personas que compartía dichas características. El rango de edades de los beneficiarios era de los 16 a 24 años, se integraron en un grupo de 12 jóvenes, aunque en la primera semana ya era de ocho; su particularidad esencial era el claro interés en obtener una orientación básica, fundamentada en conocimientos fotográficos y computacionales. Iniciamos el día 5 de agosto de 2003 y concluimos nuestras actividades el 30 de noviembre del mismo año. La coordinación del programa estuvo a cargo de quien esto escribe.

El Centro de la Imagen intentó brindar a los jóvenes, una herramienta más para ampliar sus propias perspectivas y ahora, como resultado, tenemos la oportunidad de conocer y difundir sus historias, expectativas, vivencias, sueños y esperanzas; juntos experimentaremos el mundo de la imagen en la web, misma que evidenciará, una vez más, sus alcances como medio de difusión de ideas y proyectos de cada participante.

Las metas que el mismo proyecto se propuso fueron, entre otras tantas, introducir al conjunto de participantes en los conocimientos fotográficos básicos, tanto teóricos como técnicos y su respectiva práctica. Obtener conocimientos básicos sobre la operación y manejo de computadoras e introducirlos al conocimiento de paquetería para la alteración de imágenes y para la construcción de sitios web. De manera conjunta y como una necesidad propia del programa de trabajo, creamos una muestra fotográfica, que será difundida en exposiciones posteriores.

Como posibilidad quimérica, que el propio proyecto alienta como un cúmulo brumoso de buenas intenciones, hemos generado un grupo de participantes que busca espacios de expresión y esperar que sean los instructores de sus propios compañeros de calle, a futuro.



Mundo significativo 2, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Orlando Ulises Pereda Olmos.

Vinculación

Con el fin de concretar una relación de mutua colaboración y apoyo institucional entre Casa Alianza, Asociación Mexicana Pro-Niñez y Juventud, Casa de Todos, Las Mercedes y Pro-niños de la Calle, solicitamos que nos facilitaran el vínculo directo y una posible guía para convocar a dos personas de cada una de las instituciones antes mencionadas, con el fin de integrarlas en nuestro grupo de participantes, que se definiría por su interés en esta experiencia visual llamada: “Web va a la calle: vivencias de la calle en la red”.

Debido al corto tiempo en que se planteó tal proyecto, nos era de vital importancia la vasta experiencia de cada Institución-vínculo, así como su estrecha relación con los jóvenes, quienes son los protagonistas de estas historias que aquí presentamos. Se hacía fundamental el hecho de saber orientar las vivencias de cada integrante del grupo, con la intención de generar un diálogo entre historia e imagen, expresando, en temarios personales, cada reflexión derivada de su vida en la calle. Es imposible tratar de ver la realidad sin sus particularismos, porque entonces caemos en una homologación sin sentido y sólo expresamos nuestra falta de reconocimiento de las diferencias culturales que los procesos sociológicos generan a cada momento, y con ello sus nuevas formas de expresión.

De lo concreto sensible

Es importante mencionar que lo económico fue una constante como causa de abandono del programa; podemos o no creer las explicaciones de los participantes del proyecto. Lo cierto es lo que nos muestra la realidad; a pesar de que en el Centro de la Imagen concebimos este esfuerzo como una beca en sí; para este tipo de población no genera expectativas de permanencia el “sólo” estudiar, su apre-

miante necesidad de condiciones materiales que garantizan su subsistencia les obliga a mantener la inestabilidad que las calles requieren, para poder estar en ellas. “Si no trabajo hoy, no como”, como ellos decían.

Por otro lado, Francisco y sus compañeros nos demostraron que programas como éste propician espacios de distensión de las dinámicas absorbentes y viciadas, que comparten con los demás sujetos en condición de calle, pero no es sólo eso, también evidencian que muchas de las mejores oportunidades que se muestran como espejismos ante sus ojos, no son asibles de facto para sus personas, pues las observan como parte de un mundo de escaparates, divididos por sutiles, pero determinantes, barreras hechas de inseguridad, desconfianza y resentimiento.

Gracias especialmente a la Coordinadora Nacional de Antropología, maestra Gloria Artís y a su equipo editorial por permitirnos colocar estas notas en su, tan exitoso, Diario de Campo, cuya importancia como un esfuerzo de difusión, es innegable.

Nota:

* Zona Arqueológica de Teotihuacan.

¹ El proyecto piloto “Taller de Etnofotografía: Una mirada interior” fue un esquema generado para la obtención de datos cualitativo sustantivos de contextos culturales diversos y distantes, es una propuesta metodológica para la etnografía, diseñada para registrar datos culturales desde la propia cultura abordada; es decir, considera el registro en campo con intencionalidad antropológica pero levantado por el propio sujeto que se analiza en su contexto, en su forma de verse a sí mismo y tiene también la tarea implícita de construir el objeto de estudio de nuestra Ciencia. Comparte conocimiento hacia ambos sujetos que se encuentran en interacción y responsabiliza a cada parte, para obtener productos que satisfagan ambas necesidades, una de comunicación y la otra de análisis social.

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:

Promover la Arqueozoología en el Tercer Mundo. 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 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 trabajos 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

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

TALLER DE ESTUDIOS SOBRE LA MUERTE

5 de abril a las 11:00 horas

Los dioses de la muerte en el Templo Mayor

Leonardo López

19 de abril a las 11:00 horas

El corazón del virrey de Zúñiga, fundador de Corpus Christi

Luisa Mainau

PROYECTO SALUD-ENFERMEDAD. DE LA PREHISTORIA AL SIGLO XXI

27 de abril a las 11:00 horas

El convento hospitalario juanino de Texcoco

Glorinella González.

Mayores informes:

Coordinadora Elsa Malvido

Dirección de Estudios Históricos del INAH

Allende 172, esq. Juárez, Tlalpan

Teléfono: 5487-0700 al 18



Arte y diversión callejera 7, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003.
© Pedro Márquez.

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 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

Maestra Yesenia Peña y maestra Lilia Hernández. ENAH-INAH

25 de mayo a las 11:00 horas

Ergonomía y salud en el trabajo

Antropólogo físico Guillermo Vázquez (DAF-INAH)

Percepción de las enfermedades intestinales entre los náhuas y totonacos de la Ciudad de Puebla

Maestro Miguel Ángel Martínez Alfaro

(Instituto de Biología de la UNAM)

29 de junio a las 11:00 horas

La representación social de la enfermedad.

Doctora Selene Álvarez (Centro INAH-Veracruz)

Tratamiento actual de la diabetes.

Doctor Haroldo Dies (Instituto Nacional de Nutrición)

27 de julio a las 11:00 horas

Plantas medicinales y procesos infecciosos.

Bióloga Macrina Fuentes, bióloga Margarita Avilés (INAH-Morelos) y doctor Víctor Navarro, doctora Gabriela Rojas (IMSS-Morelos)

31 de agosto a las 11:00 horas

La influenza Española y la familia.

Historiadora Beatriz Cano, DEH-INAH

28 de Septiembre a las 11:00 horas

Conceptos del Espiritismo Kardesiano en el curanderismo popular de Chihuahua.

Maestra Silvia Ortiz, DEAS-INAH

Estudios antimicrobianos de la planta medicinal conocida como tonacaxochitl (tistictis buccinatoria c.c.)

Agientry. Familia Bicnuniaceae.

Doctora Gabriela Rojas, IMSS-Morelos

26 de octubre a las 11:00 horas

Algunas terapias religiosas en Jalapa, Veracruz.

Maestra Isabel Lagarriga, DEAS-INAH

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

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.



En su casa, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Francisco Javier Villegas Santana.

30 de noviembre a las 11:00 horas

Materia médica y cultura.

Doctora Carmen Anzures DEAS-INAH

Estudio antimicrobiano y fotoquímico del llora sangre (boconia arborea S. Watson) familia Papaveraceae.

Doctor Víctor Navarro IMSS-Morelos

Mayores informes:

Coordinador: Antropólogo físico Faustino Hernández Pérez

Teléfonos: 5616-2058 y 5616-0797

Ex convento de el Carmen, Av. Revolución 4 y 6,
San Ángel, C.P. 01000

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

CICLO DE CONFERENCIAS

El Hombre y lo Sagrado IX 1997-2005. La religión y las artes

13 de abril a las 19:00 horas

Religión y arte a través de la historia

Rosa del Carmen Martínez Azcobereta

20 de abril a las 19:00 horas

La religión y el arte en la prehistoria del viejo mundo

Henryk Karol Kocyba

27 de abril a las 19:00 horas

El tema y los motivos en el arte hebreo

Eva Uchmany

4 de mayo a las 19:00 horas

Budismo y el sí mismo

Christian Herreman Escher

11 de mayo a las 19:00 horas

El Islam y las artes

Manuel Ruiz Figueroa

18 de mayo a las 19:00 horas

La música pentecostal como industria cultural

Carlos Garma

25 de mayo a las 19:00 horas

Arte, símbolo y misterio en los albores del renacimiento

Luis Ramos

1 de junio a las 19:00 horas

Imagen e idolatría: Relaciones entre cristianismo y arte

Antonio Rubial

8 de junio a las 19:00 horas

Arte y religión en los Andes

Silvia Limón

15 de junio a las 19:00 horas

La piedra de sol o calendario azteca

Eduardo Matos Moctezuma

22 de junio a las 19:00 horas

Retratos de lo intangible

Alfonso Arellano

29 de junio a las 19:00 horas

Iconografía y arte mexicana

Carmen Aguilera

6 de julio a las 19:00 horas

Las coronas del Reino de Shilla y las creencias chamánicas en Corea

Silvia Seligson

13 de julio a las 19:00 horas

Betsabel: el arte y el secreto de la creación

Ari Rajsbaum

27 de julio a las 19:00 horas

El arte del budismo tibetano

Marco Antonio Karam

3 de agosto a las 19:00 horas

La imagen a partir de los textos apócrifos

Roberto Sánchez Valencia

10 de agosto a las 19:00 horas

La danza ritual entre los mexicas

Yólotl González Torres

17 de agosto a las 19:00 horas

Las mil caras de los dioses

Leopoldo Hernández Lara

24 de agosto a las 19:00 horas

Lo imaginario, la representación pictórica y la creatividad

José Luis González Chagoyán



Metro de todos los días 2, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Jesús Felipe Maya Aguilar.



Su chica, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Jesús Felipe Maya Aguilar.

31 de agosto a las 19:00 horas

El arte culinario: la comida de los dioses

Ana María Velasco Lozano

7 de septiembre

Arte religioso en Guerrero

Samuel Villela

14 de septiembre a las 19:00 horas

San Miguel Arcángel en los rituales agrícolas

Dora Sierra

21 de septiembre a las 19:00 horas

Arte-religiosidad: una perspectiva filosófica

Greta Rivara

28 de septiembre a las 19:00 horas

Los guardianes de los templos en China

Beatriz Barba de Piña Chan

5 de octubre a las 19:00 horas

El ciclo mesoamericano de fiestas en la Ciudad de México

Andrés Medina

12 de octubre a las 19:00 horas

Arte y religión en el hinduismo

Benjamín Preciado

19 de octubre a las 19:00 horas

El jaguar en la plástica maya

Carmen Valverde

26 de octubre a las 19:00 horas

La naturaleza en el ritual de los Primeros Memoriales

Gabriel Espinosa

Informes e inscripciones:

Centro Cultural Isidro Fabela,

Plaza de San Jacinto 5, San Ángel

Teléfonos: 5616-2058 y 5616-0797

Cuota de recuperación \$300.00

Se dará constancia de participación con 80% de asistencia

Sugerencias y comentarios: felipe_cobos@hotmail.com

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

CICLO DE AUTORES Y LECTORES

Organizado por la Subdirección de Investigaciones Históricas, este ciclo presenta su segunda sesión el jueves 14 de abril a las 11:30 horas con el trabajo de Oliva Castro ***“El sistema de prefecturas en el estado de México, 1900-1917”***.

Mayores informes:

Allende 172, esq. Juárez, Tlalpan

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

Correo electrónico: difusion.deh@inah.gob.mx



Fugas y Ángulos 2, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Orlando Ulises Pereda Olmos.

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: historia y herencia 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

DIPLOMADOS, CURSOS, POSGRADOS Y SEMINARIOS

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

DIPLOMADOS

ANTROPOLOGÍA Y SEXOLOGÍA

Segunda 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

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.



Como su sombra ska, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Francisco Javier Villegas Santana.

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

Requisitos: Ser como mínimo pasante de licenciatura en antropología, áreas sociales, médico biológicas y/o legales. Presentar documentación que acredite el grado académico, dos fotografías tamaño infantil, una síntesis curricular y una carta de exposición de motivos.

Costo: \$ 7,500.00. Se otorgarán 10 medias becas a tesis de licenciatura, trabajadores y estudiantes de posgrado del INAH. La cuota para investigadores del INAH es de \$ 2,500.00

ETNOMUSICOLOGÍA

Primera promoción

Del 16 de junio al 8 de diciembre de 2005
Jueves de 16:00 a 20:00 horas

Coordinadora académica:
Maestra Marina Alonso Bolaños

Módulo I

Teorías y métodos

Módulo II

Las grandes áreas

Módulo III

Investigaciones históricas

Módulo IV

Etnomusicología contemporánea

Sede: Sala “Arturo Romano Pacheco”
de la Coordinación Nacional de Antropología
(Puebla 95 Col. Roma, C.P. 06700 México D.F.)

Requisitos: Ser como mínimo pasante de licenciatura en antropología, áreas sociales, artísticas o afines. Presentar documentación que acredite el grado académico, dos fotografías tamaño infantil, una síntesis curricular y una carta de exposición de motivos.

Costo: \$ 7,500.00. Se otorgarán 10 medias becas a tesistas de licenciatura trabajadores y estudiantes de posgrado del INAH. La cuota para investigadores del INAH es de \$ 2,500.00

ANTROPOLOGÍA FORENSE

Quinta promoción

Del 17 de junio al 26 de noviembre de 2005
Viernes de 16:00 a 20:00 horas y
sábados de 09:30 a 13:30 horas

Coordinador académico:
Antropólogo físico Arturo Talavera González

Módulo I

El desarrollo histórico de la Antropología forense

Módulo II

Osteología y odontología forense

Módulo III

Métodos y técnicas para la determinación de rasgos generales y particulares de restos óseos humanos

Módulo IV

Técnicas de apoyo para la identificación de personas vivas y muertas

Módulo V

Técnicas de apoyo para la identificación de restos óseos

Módulo VI

Tanatología y tafonomía forense

Módulo VII

Traumatología ósea y dental

Módulo VIII

Participación del arqueólogo, el antropólogo físico y el antropólogo cultural forense en el área del hallazgo o escena del crimen

Módulo IX

Aspectos legales de la práctica forense en México

Módulo X

Aplicación del Protocolo Modelo Internacional en la investigación forense sobre violación de los derechos humanos

Módulo XI

Práctica de recuperación de restos humanos en superficie

Módulo XII

Práctica de exhumación de fosas clandestinas

Módulo XIII

Estudio de casos

Sede: Sala “Arturo Romano Pacheco”
de la Coordinación Nacional de Antropología
(Puebla 95 Col. Roma, C.P. 06700 México D.F.)

Requisitos: Ser como mínimo pasante de licenciatura en antropología, áreas sociales, médico biológicas y/o legales. Presentar documentación que acredite el grado académico, dos fotografías tamaño infantil, una síntesis curricular y una carta de exposición de motivos.

Costo: \$ 7,500.00. Se otorgarán 10 medias becas a tesistas de licenciatura trabajadores y estudiantes de posgrado del INAH. La cuota para investigadores del INAH es de \$ 2,500.00

Informes e inscripciones:

Subdirección de Capacitación y Actualización
de la Coordinación Nacional de Antropología
(Puebla 95, Col. Roma, C.P. 06700, México D.F.)

Tels: 5525-3376 directo,
5207-4787 y 5511-1112 ext. 16 y 24
Correo electrónico: capacitacion2@yahoo.com



Albergue, entre vías y peseros, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003.
© Francisco Javier Villegas Santana.

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

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

El significado de los objetos

Arquitecto Iker Larrauri.

12:00 a 13:30 horas

Iconografía acuática

Doctor Antonio Lot Elgueros.

13:30 a 14:30 horas

Reunión de socios (ajuste de Comisiones)

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

Iconografía de la Santa Muerte

Licenciado José Juan Sánchez Ambrosio.

12:00 a 13:30 horas

La falda bajada hasta el huesito

Maestra Cecilia Haupt Gómez.

13:30 a 14:30 horas

Reunión de socios

14 de junio de 10:00 a 11:30 horas

Iconografía del desastre en el siglo XVIII

Doctora Ana Rita Valero de García Lascuráin.

12:00 a 13:30 horas

San Agustín

Maestra Coral García Valencia.

13:30 a 14:30 horas

Reunión de socios

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

Breve visita de un mesoamericanista a Egipto

Doctor Jorge Angulo Villaseñor.

12:00 a 13:30 horas

Paleografía

Maestra Emma Pérez Rocha.

13:30 a 14:30 horas

Reunión de socios

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

Iconografía de los alucinógenos

Doctora María del Carmen Anzures y Bolaños.

12:00 a 13:30 horas

El mural de Siqueiros del Palacio de las Bellas Artes

Maestra Alejandrina Escudero.

13:30 a 14:30 horas

Reunión de socios

**Isaac Martínez Atllano, Juan Acevedo Ortiz
y Oscar Banda González**

**Derechos Sociales y Residentes Indígenas en la
Ciudad de México**
12 de abril
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

**SEMENARIO
PERMANENTE
CIUDAD,
PUEBLOS
Y ETNICIDAD
INDÍGENAS
2005**

Pablo E. Yanes Rizo
Dirección General de Equidad y Desarrollo
Social.
Tel: 53.41.76.94
Correo electrónico: dpaped@df.gob.mx

INSCRIPCIONES
Hector Santaella Barrera
Tel: 53 41 76 94
Correo electrónico: dpaped@df.gob.mx





Retrato del autor para la clase 2, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003.
© Pedro Márquez.

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
El palacio de Poseidón en Tehuantepec
Doctor Hugo Arciniega Ávila.

12:00 a 13:30 horas
La comida y el arte
Doctora María Antonieta Cervantes.

13:30 a 14:30 horas
Reunión de socios

8 de noviembre de 10:00 a 11:30 horas
Iconografía en Plan de Ayutla, Chiapas
Doctor Luis Alberto Martos.

11:00 a 12:00 horas
Fotografía y devoción
Maestro Carlos Córdova.

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

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

SEMINARIOS PERMANENTES

Estudios Gramaticales en Lenguas Indígenas

29 de abril de 2005 a las 10:00 horas
Voz media en maya yucateco.
Israel Martínez y Cristina Buenrostro

Coordinadora: Rosa María Rojas Torres
Biblioteca de la Dirección de Lingüística

Tipología de las Lenguas Indígenas Americanas

Biblioteca de la Dirección de Lingüística

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

Historia de las Ideas Lingüísticas en México

Coordinador: maestro Julio Alfonso Pérez Luna
Sesiona el último viernes de cada mes de 11:00 a 13:00 horas
Sala de Juntas de la Dirección de Lingüística

Lingüística Antropológica

Coordinadora: doctora Susana Cuevas Suárez
Sesiona el último miércoles de cada mes de 11:00 a 13:00 horas
Sala de Juntas de la Dirección de Lingüística

Mayores informes:

Dirección de Lingüística-INAH
Av. Paseo de la Reformas y Gandhi s/n.
Col. Polanco Chapultepec
Teléfonos: 5553-0527 y 5553-6266

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

3 sesiones al año

Mayores informes:
mavelaz@prodigy.net.mx • ethelcorrea@yohoo.com
María Elisa Velázquez y/o 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

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Dirección de Estudios Arqueológicos y el Museo del Templo Mayor, invita a las sesiones del

SEMINARIO PERMANENTE DE ARQUEOLOGÍA

La gran diversidad cultural de México con un rico patrimonio arqueológico e histórico incide directamente en el quehacer arqueológico, pues la vastedad del ámbito de acción conlleva necesariamente a la especialización por parte del investigador hacia ciertos temas, áreas o sitios.

Si bien es cierto que se ha privilegiado el estudio de ciertas culturas y periodos sobre otros, actualmente se reconoce la importancia y el papel que cada región representa por sí misma y la necesidad de investigación, conservación y divulgación de sus bienes patrimoniales, como parte constitutiva de nuestra historia en la construcción y consolidación de una identidad nacional.

De cualquier forma, esa especialización, ciertamente necesaria e importante, en ocasiones ha provocado un aislamiento, en el sentido de un relativo desconocimiento de los proyectos de investigación y conservación que se desarrollan en áreas y temáticas diferentes.

Lo anterior nos ha motivado e impulsado para buscar la apertura de un espacio de coincidencia académica, un foro abierto de trabajo, discusión, intercambio y reflexión en torno al quehacer arqueológico en sus diversas especialidades. Un espacio para exponer ideas y proyectos; presentar y discutir resultados; proponer nuevas líneas de investigación y análisis; presentar y discutir nuevas metodologías y teorías; exponer problemas particulares de conservación y discutir posibles criterios de intervención. Un lugar, en fin, para intercambiar criterios, fomentar y establecer vínculos entre otros investigadores y profesionales tanto de nuestra disciplina como de otras áreas afines de investigación.

Objetivos

Promover la investigación arqueológica y la difusión de resultados, y crear un foro abierto de coincidencia para la presentación de proyectos, avances y resultados de investigación y conservación arqueológica en un ambiente de análisis, intercambio y debate académico.

Promover el Intercambio de experiencias y problemáticas en el marco de la investigación y la conservación arqueológica.

Fomentar el desarrollo de proyectos de investigación interdisciplinaria en donde converjan las distintas áreas de nuestra institución y de otros centros afines.

Discutir y promover nuevas temáticas de investigación así como nuevas líneas teórico metodológicas para su desarrollo.

Fomentar la actualización de información sobre las investigaciones arqueológicas que se desarrollan en nuestro país.

Funcionamiento

El seminario consistirá de una sesión al mes de 10:00 a 13:30 horas, donde se presentarán tres conferencias de 45 a 50 minutos de duración cada una, con un tiempo adicional de 15 a 20 minutos para discusión.

Los expositores serán investigadores de la Subdirección de Investigación y Conservación de la DEA, Subdirección de Arqueología Subacuática de la DEA, Subdirección de Laboratorios y Apoyos Académicos de la DEA, Museo del Templo Mayor, así como investigadores de otros centros de

trabajo del INAH como Salvamento Arqueológico, Registro Arqueológico, Centros INAH, ENAH, así como investigadores y especialistas de otras instituciones de investigación.

De igual forma, el Seminario incluye la organización de las "Jornadas de Arqueología", donde a lo largo de una semana de sesiones se tratará sobre un tema específico en materia de arqueología. Para ello, los miembros del seminario decidirán en una junta de trabajo realizada *ex profeso*, el tema a tratar y se propondrá la lista de ponentes invitados, quienes deberán ser investigadores especialistas en el tema propuesto.

De esta forma se propone diversificar la temática para abarcar trabajos de arqueología general, arqueología espacial, arqueología subacuática, arqueología de cavernas, prehistoria, arqueología histórica, arqueología industrial, arqueología experimental, arqueometría, restauración y conservación, legislación, arqueología simbólica, arqueología cognitiva, arqueología del paisaje, geoarqueología, teoría y metodología, arqueología de ciertas regiones o periodos de tiempo específico, etcétera.

Para homogeneizar las exposiciones, cada ponente del seminario deberá incluir en su trabajo los siguientes puntos:

- a) Antecedentes del proyecto
- b) Antecedentes del área, región o sitio de la investigación
- c) Planteamientos teórico-metodológicos
- d) Problemática específica
- e) Exposición del desarrollo y resultados de la investigación
- f) Conclusiones

Se recomienda el uso de material gráfico de apoyo, ya sea en diapositiva, cuerpos opacos o en presentación Powerpoint, esta última exclusivamente para presentación de imágenes, cuadros, esquemas y gráficos o para enfatizar ciertos puntos relevantes de la ponencia, es decir se utilizará exclusivamente como apoyo por lo que no es adecuado ni se permitirá la proyección de los textos íntegros de la ponencia.

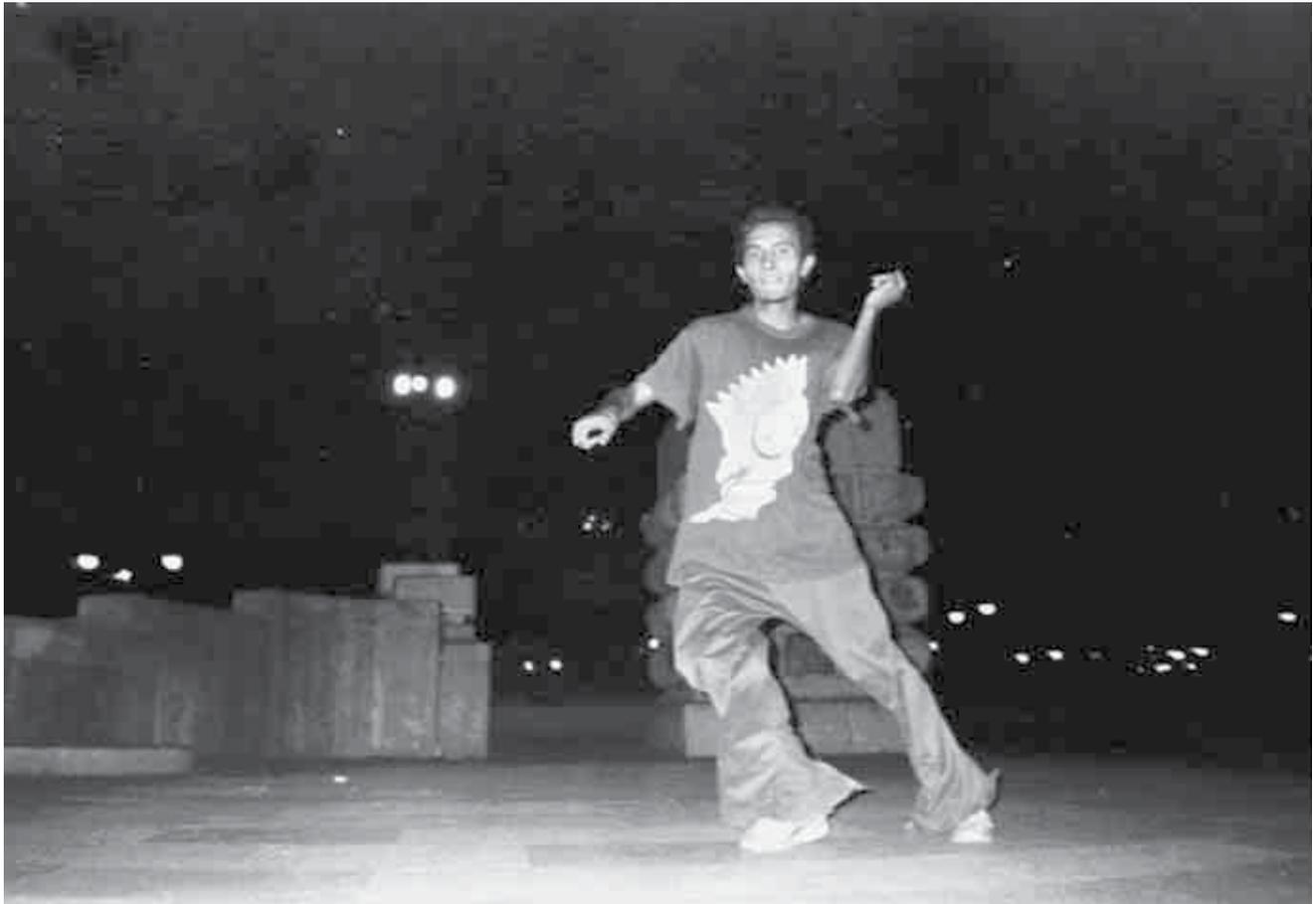
Cada ponente deberá entregar al término de su participación una copia del trabajo, tanto impreso como en diskette o CD, incluyendo gráficos, pues uno de los objetivos del seminario es crear un Cd que incluya todas las ponencias presentadas durante el año, de tal manera que tanto los participantes como el público en general puedan tener acceso a los trabajos. Eventualmente, se piensa buscar recursos para la publicación tanto de cuadernos de trabajo como de las memorias del Seminario.

Las sesiones se llevarán a cabo el último viernes de cada mes, de Marzo a Octubre.

El Seminario tendrá valor curricular, tanto para ponentes como para asistentes con una asistencia mínima de 80%. En total se cubrirían 56 horas de seminario distribuidas de la siguiente manera: 28 horas de Seminario (ocho sesiones con tres y 1/2 horas de exposición cada una) más 20 horas por las jornadas de Arqueología (cinco sesiones de cuatro horas cada una) lo cual es equivalente a tres puntos escalafonarios para personal de docencia e investigación o cuatro créditos académicos (como materia optativa) para estudiantes de la ENAH.

PROGRAMA 2005

Jueves 31 de marzo a las 10:00 horas
Tlaxmalac, Guerrero: Avances y Perspectivas
Arqueóloga Norma G. Peñaflores Ramírez.
Dirección de Estudios Arqueológicos-INAH



Onírico 16, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Orlando Ulises Pereda Olmos.

El impacto de la microscopía electrónica de barrido en la arqueología

Ingeniero Químico José Antonio Alva Medina.
Dirección de Estudios Arqueológicos-INAH

La distribución de la obsidiana de la triple alianza: Un modelo

Doctor Alejandro Pastrana Cruz.
Dirección de Estudios Arqueológicos-INAH

Viernes 29 de abril a las 10:00 horas
Arqueobotánica: alcances y limitaciones
Biólogo José Luis Alvarado.
Dirección de Estudios Arqueológicos-INAH

Las inspecciones de Monumentos: los antecedentes directos del INAH

Historiadora Talía Montes Recinas.
Dirección de Estudios Históricos-INAH

Arqueólogo Ignacio Rodríguez García.
Dirección de Estudios Arqueológicos-INAH

Proyecto Patrimonio Arqueológico, Investigación Conservación y Legislación

Arqueóloga Aldir González Morelos Zaragoza.
Dirección de Estudios Arqueológicos-INAH

Viernes 27 de mayo a las 10 horas
Los estudios arqueoiictológicos en México
M. en C. Ana Fabiola Guzmán.
Dirección de Estudios Arqueológicos-INAH

La estructura piramidal de Toniná

Doctor Juan Yadeun Angulo.
Dirección de Estudios Arqueológicos-INAH

El Proyecto de Registro y Protección de Cenotes

Arqueóloga Carmen Rojas Sandoval.
Dirección de Estudios Arqueológicos-INAH

Viernes 24 de junio a las 10:00 horas

La Arqueozoología en México

Biólogo Oscar J. Polaco Ramos.
Dirección de Estudios Arqueológicos-INAH

Uso ritual de la cerámica: el caso de las vasijas efigie

Doctora Diana Zaragoza Ocaña.
Dirección de Estudios Arqueológicos-INAH

Relaciones arqueológicas entre el Noreste de México y el Sureste de los Estados Unidos

Arqueólogo Patricio Dávila Cabrera.
Dirección de Estudios Arqueológicos-INAH

Viernes 29 de julio a las 10:00 horas

El Proyecto de Arqueología Urbana

Arqueólogo José Álvaro Barrera Rivera.
Museo Nacional del Templo Mayor-INAH

Proyecto Arqueológico Zacatépetl: Posibilidades para una investigación

Arqueólogo Francisco Rivas Castro.
Dirección de Estudios Arqueológicos-INAH

Documentación fotográfica en arqueología

Arqueólogo Hernando Gómez Rueda.
Dirección de Estudios Arqueológicos-INAH

Viernes 26 de agosto a las 10:00 horas

Dibujo Arqueológico, su importancia en el registro:

La Técnica del Puntillismo

Arquitecto Julio Emilio Romero Martínez.
Museo Nacional del Templo Mayor-INAH

La Ciudadela: un proyecto de investigación y conservación integral en Teotihuacan

Arqueóloga Julie Gazzola.
Dirección de Estudios Arqueológicos-INAH

El Proyecto Tlalocan: El Túnel del Templo de Quetzalcóatl en Teotihuacán

Arqueólogo Sergio Gómez Chávez.
Zona Arqueológica de Teotihuacán-INAH

Viernes 30 de septiembre a las 10:00 horas

Proyecto Regional Cultura Chalchihuites Zacatecas

Arqueóloga Estela Martínez Mora.
Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH

Arqueólogo Guillermo Córdova Tello.
Dirección de Estudios Arqueológicos-INAH

Importancia del contexto arqueológico para el fechamiento

Ingeniera química María Magdalena de los Ríos Paredes.
Dirección de Estudios Arqueológicos-INAH

El Proyecto Interdisciplinario San Blas-Chiametla

Maestro Raúl Arana Álvarez.
Dirección de Estudios Arqueológicos-INAH

Viernes 28 de Octubre a las 10:00 horas

La Formación Económico-Social Culhuacana en el Cerro de la Estrella

Arqueólogo Jesús E. Sánchez
Arqueóloga Myriam Advíncula Benitez
Dirección de Estudios Arqueológicos-INAH

Estudios de Geología Costera en Contextos Arqueológicos

Ing. Geol. Oscar Hugo Jiménez.
Dirección de Estudios Arqueológicos-INAH

Teoría, Metodología y Técnicas en la Investigación de Accidentes Marítimos en el Golfo de México

Arqueólogo Roberto E. Galindo Domínguez
Arqueóloga Vera Moya Sordo
Dirección de Estudios Arqueológicos-INAH

Informes e inscripciones:

Directamente en las sesiones del seminario o al correo electrónico: sparqueologia@yahoo.com.mx

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.

- 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

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)



Julio César, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Jesús Felipe Maya Aguilar.



Autor, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Orlando Ulises Pereda Olmos.

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.

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:

Teléfono/Fax: 5553-6204 y 5286-1933

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

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

SEMINARIOS PERMANENTES

Estudios de Niños y Adolescentes

Coordinadora: maestra María del Rocío Hernández Castro

Primer miércoles de cada mes a las 10:00 horas

Estudios Chicanos y de Fronteras

Coordinador: doctor Juan Manuel Sandoval Palacios

Todos los jueves a las 17:30 horas

Relaciones Interétnicas, Multiculturalismo y Metropolización

Coordinadora: doctora Maya Lorena Pérez Ruiz

10 sesiones anuales. Último viernes de cada mes

Problemática Actual del Patrimonio Cultural

Coordinador: maestro Jesús Antonio Machuca Ramírez

Segundo miércoles de cada mes a las 10:30 horas

Todas las sesiones se llevan a cabo en la Sala de Juntas Roberto J Weitlaner-DEAS, con excepción del seminario que imparte la Doctora Maya Lorena Pérez Ruiz, que se 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 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



Con atención, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003.
© Guadalupe Resendiz.

SEMINARIO DE PATRIMONIO CULTURAL

Coordinado por Bolfy Cottom

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



Lo que ha visto, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003.
© Guadalupe Resendiz.

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

BUSCANDO ÁFRICA. FOTOGRAFÍAS DE JOE GRANT

Hasta el 28 de mayo de 2005 de 9:00 a 17:45 horas

La búsqueda de África a través del ojo de Joe Grant, fotógrafo afroamericano, gira alrededor de los rostros, las miradas, las posturas, las espaldas, los atuendos, los quehaceres cotidianos, puertas, ventanas, paredes... y el común denominador de estas imágenes es su dignidad intrínseca.

Bienvenida sea cada foto étnica, más no folclórica, de un continente lejano, enfermo de mil males; sin embargo, vivo y vibrante en los colores y las texturas transmitidos por las fotos de Joe Grant.

Moneda 13, Centro Histórico, Ciudad de México

Teléfonos: 5522-1490 y 5542-0187

Instrumentos Musicales

Otras voces del hombre

Curso (12 sesiones)

Sábados a las 12:00 hrs.
del 21 de mayo al 6 de agosto de 2005

4 Conciertos y Danza

Domingos a las 12:00 hrs.
del 22 de mayo al 12 de junio de 2005

3 Talleres

Domingos a las 12:00 hrs.
del 19 de junio al 3 de julio de 2005

Exposición

Inauguración:
9 de junio de 2005
a las 19:00 hrs.

Con el Mtro. Jesús Yusuf Isa Cuevas y Alicia Cabrera



MUSEO NACIONAL
DE LAS CULTURAS

40
Aniversario.

Informes e Inscripciones:

Difusión Cultural,

Moneda No. 13, Centro Histórico

Tels. 5522 1490 y 5542 0187 ext. 217 y 254

Horario: Martes a Sábado de 10:00 a 17:00 hrs.

CONACULTA • INAH

China • India • Persia • Arabia • Turquía • Japón • Corea • Irak



Onírico 15, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Orlando Ulises Pereda Olmos.

SERVICIOS EDUCATIVOS

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

VISITAS GUIADAS

Recorrido por el Museo de el 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



Identidad Personal, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003.
© Pedro Márquez.



Familia en Teotihuacán, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Nancy J. Hernández Hernández.

PREMIOS Y OTRAS CONVOCATORIAS

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
Simbolismo, 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 disquete 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, Municipio de Atlacomulco, Estado de México.



Afectos en recuperación 1, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003.
© Jesús Felipe Maya Aguilar.

Costo de inscripción:

\$ 300.00 hasta el 1 de Junio. Extranjeros: 35 USD.
\$ 400.00 después del 1 de junio. Extranjeros: 45 USD.
50% de descuento 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.

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.
Teléfonos: 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. / Teléfonos: 5606-1758, 5606-0330 y
5606-0197 (conm.) Ext. 244 (Manola Sepúlveda, Leif Korsbaek
F., Hilario Topete L.)

Fax para el envío de resúmenes, ponencias y mensajería
mecanoscrita 5665-9228

Correo electrónico: (inscripciones, informes, enlace):
sistemadecargos@yahoo.com.mx

Correo electrónico: (Universidad Intercultural):
universidadintercultural_em@yahoo.com.mx
universidadintercultural@yahoo.com.mx

La Secretaría de Educación Pública y la Fundación Carolina del Reino de España convocan a los interesados (as) que deseen realizar

ESTUDIOS DE POSTGRADO

Universidades e Instituciones de Educación Superior del Reino de España, promoción 2005-2006

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, Deleg. 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 ACEPTARAN 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.

- *Currículum Vitae* con documentos probatorios.

- Copia del acta de nacimiento perfectamente legible.

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

La fecha límite para el registro y entrega de expedientes será el 11 de abril de 2005, no habrá prórroga. Si desea enviar su solicitud por correo electrónico deberá hacerlo en archivo PDF con todos los documentos digitalizados 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 que establezca el programa de postgrado correspondiente, al que aspire.

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

4. 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.



Afectos en recuperación 4, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003 © Jesús Felipe Maya Aguilar.



De las alegrías de la casa: la calle, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003.
© Jesús Felipe Maya Aguilar.

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.

5. 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 envíen 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, 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 Centro de la Imagen convoca a fotógrafos de la región centro-occidente (Aguascalientes, Colima, Guanajuato, Jalisco, Michoacán, Nayarit, Querétaro, San Luis Potosí y Zacatecas) a participar en el:

PROGRAMA INTEGRAL FOTO GUANAJUATO 2005

Objetivos:

Este programa educativo busca formar a un grupo de fotógrafos de la región centro-occidente del país y apoyarlos en el desarrollo de un portafolio de trabajo personal. A partir del planteamiento de un proyecto, este ciclo de cursos busca cubrir las distintas etapas de su desarrollo, desde la reflexión sobre el mismo, hasta las estrategias para su materialización, tomando en cuenta sus necesidades técnicas específicas de edición, curaduría y difusión.

Este ciclo de talleres será guiado por un tutor, en este caso el fotógrafo Gerardo Montiel, quien dará seguimiento al desarrollo de la obra de los participantes y dará continuidad a los diferentes temas de los talleres.

Al final del ciclo de trabajo en el programa integral, se busca que la obra producida por los participantes esté lista para ser presentada en una exposición y en la revisión de portafolios del encuentro, que se llevará a cabo en 2006 y que pueda ser posteriormente difundida por los promotores del medio fotográfico que realizarán esta revisión.

Para conformar el grupo de alumnos del programa integral se realizará un proceso de selección por parte del Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato y del Centro de la Imagen, para elegir a los dos fotógrafos por cada estado mencionado, quienes recibirán una beca. El grupo seleccionado deberá asistir a todo el programa del taller y sólo podrán estar los fotógrafos becados.

Desarrollo de proyectos fotográficos

25 al 29 de Mayo. Centro de las Artes de Guanajuato (Salamanca, Guanajuato)

Tutoría: Gerardo Montiel Klint

29 de Junio al 1 de Julio.

Centro de las Artes de Guanajuato (Salamanca, Guanajuato)
Taller de producción y seguimiento de los proyectos.

Gerardo Montiel Klint

1 al 3 de Julio.

Centro de las Artes de Guanajuato (Salamanca, Guanajuato)
Historia de la fotografía en México.

Armando Cristeto

3 al 5 de Agosto. Centro de las Artes de Guanajuato (Salamanca, Guanajuato)

Nuevas tecnologías en el arte.

Fernando Montiel Klint

5 al 7 de Agosto. Centro de las Artes de Guanajuato (Salamanca, Guanajuato)

Edición fotográfica y desarrollo de proyectos de exposición.
Gustavo Prado

7 al 10 de Septiembre. Centro de la Imagen (México, D.F.)

Impresión, manipulación y construcción de imágenes.

Gerardo Montiel Klint

11 de Septiembre. Centro de la Imagen (México, D.F.)
Fin del programa integral, conclusiones.
Gerardo Montiel Klint

Requisitos:

- a) Los interesados deberán comprobar una residencia mínima de dos años (anteriores a la publicación de esta convocatoria) en alguno de los estados del circuito centro occidental.
- b) Enviar un portafolio de 15 a 20 imágenes impresas en papel fotográfico por mensajería al Centro de la Imagen o al Centro de las Artes de Guanajuato de forma que lleguen antes del día 15 de abril, o enviarlo en formato digital, a una resolución no mayor de 72 dpi y en un tamaño no mayor de 10 centímetros cada foto, a la dirección de correo electrónico: fotoguanajuato@laneta.apc.org, antes del 15 de abril.

Los resultados de la selección se darán a conocer el día 29 de abril por correo electrónico. Los seleccionados recibirán una beca que cubrirá los gastos de inscripción a los talleres, así como el hospedaje y la alimentación durante los días del taller. El transporte correrá a cargo de cada participante.

Mayores informes:

fotoguanajuato@laneta.apc.org
Centro de las Artes de Guanajuato
Avenida Revolución 204, Centro, 36700 Salamanca,
Guanajuato. / Tels.: 01 (464) 6416613 / 6416613
cenartgo@hotmail.com

Centro de la Imagen

Departamento de Prensa y Difusión
Plaza de la Ciudadela 2, Centro Histórico, 06040 México, D.F.
Tels.: 01 (55) 91724724 al 29
prensa_ci@correo.conaculta.gob.mx



Ejemplos de cariño, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Nancy J. Hernández Hernández.

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 interesados en realizar

ESTUDIOS 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.

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, 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 cuatro meses

- Periodos establecidos 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 periodo 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 SRE:
 - 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 Secretaría 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*.



De su experiencia en la calle, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Guadalupe Resendiz.

- 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 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 fólder con broche y con separadores. Todos los documentos 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.

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, Col. Cuauhtémoc, México, D.F. Teléfonos 9159-3224 y 9159-3225, así como en todas las delegaciones foráneas de la Secretaría de Relaciones Exteriores.



Familia de casa, Qué pasa en la calle, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Francisco Javier Villegas Santana.

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 con 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:

1. Carta-compromiso del espacio participante en hoja membretada, que deberá 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 centímetros). 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.

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 matasellos.

Mayores informes:

Centro de la Imagen

Departamento de prensa y difusión

Plaza de la ciudadela 2, Col. Centro,

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>



Su cuate en el metro, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Francisco Javier Villegas Santana.

El gobierno de la republica de Hungría, a través de la Secretaría de Relaciones Exteriores, ofrece

BECAS

Año académico 2005-2006

1. Nivel de estudios: posgrado, especialización e investigación
2. Área de estudios: ciencias, humanidades y artes
3. Idioma(s): inglés o húngaro
4. Edad máxima: 35 años
5. Duración: de 6 a 12 meses como máximo y, excepcionalmente para los proyectos de investigación cortos de dos a tres meses.
6. Fecha de inicio de los estudios e investigaciones: septiembre de 2005
7. Lugar: universidades estatales e institutos de educación superior de Hungría (ver relación anexa)
8. Fecha límite para la entrega de documentos en SRE: 22 de abril de 2005
9. Fecha límite para la entrega de documentos en las delegaciones foráneas de la SER, hasta el 15 de abril de 2005
10. Beneficios de las becas:
 - a) 79,200 forintos mensuales (aproximadamente 400.00 dólares)
 - b) 70,000 forintos (aproximadamente 350.00 dólares), de apoyo para alojamiento.
 - c) Seguro medico para enfermedad o accidente, excepto crónicas y puentes o dientes postizos.

(*) En virtud de que la beca no es suficiente para vivir en Hungría, se recomienda gestionar algún otro financiamiento o tener los medios económicos necesarios para cubrir los gastos de su estancia durante todo el periodo de sus estudios.
11. La transportación aérea internacional corre por cuenta del becario.
12. Requisitos documentales para optar por una beca:
 - a) Hoja de registro de la Secretaria de Relaciones Exteriores, debidamente requisitada (original y copia, con fotografías originales en ambos ejemplares).
 - b) Carta de postulación de la institución en la que se realizaron los estudios universitarios o de aquella en que se labora, dirigida al doctor Andrés Ordóñez, Director General de Asuntos Culturales de la SRE (original y tres copias)
 - c) Formulario de solicitud de beca del gobierno de Hungría para las becas cortas y largas, debidamente requisitado en inglés o en húngaro (original y dos copias)
 - d) Carta de aceptación de la universidad o institución húngara donde se pretende realizar los estudios y/o la investigación (tres copias)
 - e) Documento en el que se detalle el proyecto de investigación o el programa de estudios que se desea realizar en Hungría. Para arte y música se deberán incluir ejemplos de trabajos (6 fotografías, un video, un CD etcétera, no enviar materiales



Qué pasa en la calle 5, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Francisco Javier Villegas Santana.

originales). Asimismo, describir los materiales y laboratorios que necesitará para el desarrollo de su investigación o estudios.

f) Titulo profesional (tres copias), con traducción al inglés o al húngaro.

g) Constancia de materias y calificaciones obtenidas en la licenciatura y/o, en su caso, de posgrado, indicando promedio general (tres copias).

h) Una carta de recomendación de algún profesor, incluyendo dirección de su lugar de trabajo (original y tres copias)

i) Curriculum vitae y lista de publicaciones (original y tres copias, máximo tres hojas) con traducción al inglés o al húngaro, con documentos probatorios (tres copias).

j) Constancia de dominio del idioma ingles (toefl, ielts), y/o húngaro expedida por una institución reconocida en la enseñanza de lenguas (tres copias).

k) Cuestionario de la SRE relativo al plan de trabajo y a la exposición de motivos debidamente contestado (original y copia), traducido al idioma inglés.

l) Certificado medico de buena salud en el que se haga constar que no tiene enfermedades contagiosas o crónicas (original y dos copias) con traducción al inglés.

m) Acta de nacimiento (tres copias).

Las candidaturas deberán entregarse en el orden mencionado anteriormente, en fólder con broche y separadores, con el número de copias señaladas en cada rubro.

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

No se recibirán documentos originales de títulos académicos, certificados de estudios, constancias de idiomas, diplomas obtenidos, o del acta de nacimiento y/o cualquier otro documento que pueda ser de especial importancia para el candidato, ya que esta dirección no asume ninguna responsabilidad por el eventual extravío de algún documento. Las copias de los certificados o diplomas deberán certificarse.

La fecha límite para la recepción de candidatos no podrá ser modificada, en virtud de que los expedientes participantes deberán estar en la embajada de la República de Hungría en México a la brevedad posible, de lo contrario las candidaturas no podrán participar en los procesos de selección de becarios.



Entre las carencias, una sonrisa calienta el cuerpo, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Nancy J. Hernández Hernández.

El Gobierno de Belice, a través de la Secretaría de Relaciones Exteriores, ofrece

BECAS PARA ESTUDIOS DEL IDIOMA INGLÉS

Nivel principiantes año académico 2005

1. Institución en la que se realizarán los estudios: *University of Belize*
2. Nivel de estudios requerido: Preparatoria o equivalente
3. Edad: De 19 a 23 años cumplidos al 31 de agosto de 2005
4. Fecha aproximada para el inicio de los estudios: 1ª semana de agosto 2005
5. Duración: Un año académico
6. Fecha límite para la: presentación de documentos en delegaciones: 17 de mayo 2005
7. Fecha límite para la: presentación de documentos en la SRE el 25 de mayo 2005
8. Beneficios: Pago de matrícula, Asignación mensual para manutención: 600Bze. (300 USA)

Es indispensable que el candidato no tenga conocimientos previos del idioma inglés, ya que el curso es para principiantes

Requisitos documentales que deberán cubrir:

- a) Hoja de registro de la SRE, debidamente requisitada (original y copia) con fotografías originales en ambos ejemplares.
- b) Carta de Postulación de la Institución donde labora o en la que estén realizando estudios, dirigida al doctor Andrés Ordóñez, Director General de Asuntos Culturales de la Secretaría de Relaciones Exteriores.
- c) Solicitud de Admisión de la *University of Belize* debidamente requisitada (original y copia).
- d) Currículum Vitae (original y copia) con documentos probatorios (copias).
- e) Certificado de materias cursadas y copia de las calificaciones obtenidas en los estudios de bachillerato o los que esté cursando, con promedio general mínimo de 8 (en la escala de 0 a 10).
- f) Dos cartas de recomendación académica y/o laboral llenadas en el formato del *University of Belize* (original y copia de cada una).
- g) Cuestionario anexo.
- h) Certificado médico de buena salud, expedido por Institución Pública.
- i) Acta de nacimiento (copia).
- j) Seis fotografías tamaño credencial adicional a las de la hoja de registro.
- k) Carta/Compromiso, debidamente firmada, de aceptación de las condiciones establecidas en la Convocatoria.

La fecha límite para la recepción de candidaturas no podrá ser modificada, las candidaturas recibidas después de esa fecha no serán consideradas en los procesos de selección de becarios.

Los expedientes de los candidatos que no satisfagan todos los requisitos señalados en esta convocatoria no podrán ser tomados en consideración; por lo que se recomienda presentar la documentación debidamente requisitada.

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

Las candidaturas deberán entregarse en el orden mencionado anteriormente, en fólder con broche y con separadores, con el número de hojas señaladas en cada rubro.

Las solicitudes deberán entregarse en la Dirección de Intercambio Académico de la Secretaría de Relaciones Exteriores, ubicada en Reforma 175 planta baja Esquina con Río Tamesis, Col. Cuauhtémoc, C.P. 06500 México, D.F. Teléfono. 5063-3000 Exts. 3224, 3225 y 3226. De lunes a viernes de 10:00 a 14:00 horas o bien a las Delegaciones Foráneas de la SRE.

Para mayor información acudir a la Coordinación del Posgrado en Estudios Mesoamericanos-UNAM
Arqueólogo Felipe Ramírez Secretario Académico
Teléfono: 5622-1839

ANTROPOLOGÍA EN INTERNET

<http://www.elcatalejo.com>

Temáticas: Difusión de diversas áreas del arte, Antropología Social y Filosofía

El espacio dedicado a la antropología tiene recomendación de sitios en Internet relacionados con esta temática, temas seleccionados como especialidades mensuales, foros de discusión, recomendaciones literarias (las cuales se actualizan cada mes), contiene un directorio de páginas antropológicas virtuales, datos acerca de asociaciones e instituciones enlazadas con el tema, *chats*, sitios de etnografía, museos y revistas *on line* de antropología y arqueología.

<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 las humanidades. Los estudiantes y los académicos, los antropólogos aplicados y los profesionales.



Onírico 4, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Orlando Ulises Pereda Olmos.

<http://www.univie.ac.at/voelkerkunde/theoretical-anthropology>

Temáticas: Procesos migratorios, evolución, dinámicas culturales y otros temas relacionados con la antropología.

Theoretical Anthropology es producida por el Instituto de Etnología (*Institute of Social Anthropology*) la Universidad de Viena en co-proyecto con la Comisión en Theoretical Anthropology (COTA) de IUAES y de la Sociedad de estudios Caribeños. El propósito de esta página es motivar a la comunidad de académicos para que publique sus trabajos relacionados con el conocimiento de los estudios sociales, culturales y religiosos, y así dar a conocer la ar-

tículos, publicación y divulgación de cursos, congresos, simposios y reportes sobre proyectos y eventos de interés antropológico, las contribuciones pueden ser escritas en inglés, español, alemán e italiano.

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

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

PROYECTOS INAH

32 La apropiación de una iglesia misionera: los anglicanos zapotecos del sur de Veracruz

36 El mito de la madre tierra y el ritual del Xochitlalli entre los nahuas de la sierra de Zongolica

38 Las cinco hermanas. Las misiones franciscanas de la Sierra Gorda de Querétaro, México

43 Taller de autodiagnóstico para jóvenes indígenas rarámuri sobre conservación y difusión del patrimonio cultural (tangibles e intangibles)

45 Antropología de género: veta para la investigación

50 Las llamadas “Joyas de Juárez”

53 La faceta culinaria de Sor Juana Inés de la Cruz

56 El *Miktan* en Tzinacapan. Análisis del discurso de dos chamanes





A quien no le gusta la ternura de un niño dormido
 O los dulces sueños que luego se rompen o se hacen
 realidad esto depende de él y sus Padres.



De izquierda a derecha:
 Expresivos, además, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Nancy J. Hernández Hernández. Detalle • Pequeños afectos, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Nancy J. Hernández Hernández. Detalle • Pidiendo los brazos, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Nancy J. Hernández Hernández. Detalle • Refugio y apoyo para mujeres, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Nancy J. Hernández Hernández. Detalle

La apropiación de una iglesia misionera: los anglicanos zapotecos del sur de Veracruz

Antropóloga Claudia Tomic Hernández Rivera

CENTRO INAH VERACRUZ
Claudia_tomic@hotmail.com



Algunos estudios han hecho notar las diferencias entre la acción de la iglesia católica y de las congregaciones no católicas, subrayando que el catolicismo es parte constitutiva de la organización social y que éstas últimas desarrollan una acción desintegradora de los valores religiosos y culturales imperantes en la comunidad.¹ En el caso que describiré enseguida, la afiliación a una nueva asociación religiosa no implicó la adopción de una nueva fe religiosa, tampoco el cambio en valores culturales, sino que los actores se apropiaron de la organización religiosa anglicana a fin de resistir el embate de los mestizos o enfrentar mecanismos locales de exclusión.

Quiénes son los anglicanos

La Iglesia anglicana se caracteriza, en términos generales, por tener una estructura organizacional poco jerárquica, que pretende la inclusión de iglesias nacionales en una unidad imaginaria. Su doctrina, por otra parte, combina algunos principios del catolicismo –la sucesión apostólica, la aceptación de la Biblia, los sacramentos y los credos– con un pensamiento evangélico o reformador, por ejemplo, no aceptan la devoción a los santos. Aún cuando se definen como una Iglesia no cismática –en el senti-

do de que una parte del clero rechace una verdad de fe– en México las raíces de la actual iglesia anglicana proceden de una tendencia cismática anterior a Calles.² Hasta 1906 se estableció el acuerdo para que se reconociera una iglesia episcopal mexicana, aunque se propuso que el Obispo fuera originario de los Estados Unidos, pues también atendería a extranjeros residentes en el país. Los esfuerzos de los misioneros y presbíteros se concentraron en el norte y centro del país, entre mineros, obreros y sectores liberales.

Actualmente, la Iglesia Anglicana de México se divide en cinco diócesis. Una de ellas, la diócesis del sureste atiende una feligresía integrada por norteamericanos residentes en Cancún y Mérida, mestizos en los centros urbanos de Coatzacoalcos, Acayucan y Tuxtepec, así como zapotecos de Oaxaca y Veracruz. El clero está compuesto por hombres y mujeres de origen estadounidense y mexicanos. Además de ofrecer servicios religiosos manejan programas sociales (salud, productivos, etcétera.)

El camino hacia la selva: los zapotecos ante la colonización

El municipio de Playa Vicente fue abierto a la colonización desde mediados de 1950, a partir del impulso

al proyecto hidroeléctrico de Temascal. Años después, en la porción suroccidental del municipio, continuaban reubicándose miles de mazatecos oaxaqueños.³ Aunque en la franja de tierras aledañas al río Lalana, donde se sitúan los pueblos que mencionaré a continuación, no hubo un proyecto de colonización dirigido, la creación de nuevos centros de población ejidal atrajo a miles de personas originarias de Veracruz y de otras entidades del país.⁴ Además, propició una intensa competencia por la tierra entre los pobladores nativos y los nuevos colonos y avecindados.

Para el periodo al que hago referencia, Arroyo Zacate, un pueblo zapoteca, colindaba tanto con la hacienda de San Antonio⁵ como con el pueblo San Antonio Río Manso. Antes de efectuarse la redistribución de la finca San Antonio, los zapotecas habían establecido ciertos contratos con el ganadero. La formación de los Nuevos centros ejidales trastocó los acuerdos y volvió más competitivo el acceso a los recursos.⁶

Un escenario muy parecido se dibujaba en otro pueblo localizado a 36 kilómetros de Playa Vicente y a 32 de la carretera federal. Según narra el cronista del municipio,⁷ Santa Teresa se pobló con familias zapotecas origi-

narias de Xochiapa. Ahí se cultivaba café y maíz. Después de 1960 se redistribuyó la tierra a la llegada de nuevos pobladores. Con ello, además de las disputas por el acceso a las parcelas entre los primeros ejidatarios y los avecindados, se acentuó la competencia para acceder a los puestos políticos y ejidales.

Más adelante, a sólo 18 kilómetros de la cabecera Municipal, Playa Vicente, se encuentra El Nigromante. El pueblo tiene una fisonomía distinta a los anteriores poblados. Sus casas son de un estilo moderno, que acusa la influencia de la migración internacional: hay un mayor número de escuelas, tiendas de abarrotes, líneas telefónicas y dos tipos de camino que conectan con la cabecera municipal. Además, la actividad ganadera es muy importante. Este lado moderno tiene su contraparte “tradicional”: cinco barrios se extienden a lo largo del antiguo camino de herradura. En el centro del poblado se halla la Iglesia católica de Santa Cecilia, que daba su nombre al pueblo. A semejanza de los pueblos que he descrito arriba, persiste también el problema de linderos con sus

vecinos (colonos y ejidatarios mestizos e indígenas), así como desacuerdos en la distribución de las tierras ejidales. En este lugar, hasta 1960 no se practicaron deslindes definitivos. De ese modo algunos ejidatarios acapararon lotes de mayor extensión. Los conflictos entre ejidatarios de dotación y los de ampliación se derivan de dicha situación.

El camino de la fe: la formación de las congregaciones anglicanas

José Fonseca, un presbítero anglicano, llegó a una de las Estaciones de predicación, la colonia agrícola La Nueva Era, para atender a los feligreses oriundos de Hidalgo y Michoacán. El pueblo vecino, Arroyo Zacate, mayoritariamente zapoteco y católico, no entraba en algún plan de evangelización. Tampoco era muy visitado por los sacerdotes católicos de la parroquia de Playa Vicente. Así que la organización para el ceremonial, aunque subsistía de manera simplificada, era una expresión de la religión indígena. El fiscal se encargaba de cuidar las imágenes y el pequeño templo de palma mientras que el mayordomo finan-

ciaba la fiesta del santo patrono, San Pedro. En la festividad se establecían, también, intercambios con poblados vecinos. Las autoridades y los miembros de los grupos de danzas y de las bandas de música visitaban a otros pueblos zapotecos para corresponder a la ayuda que recibían en su propia fiesta (gozoona). Hay que aclarar que los mestizos, sobre todo los ganaderos, estaban excluidos de esta red. Los sacerdotes de la Iglesia católica tampoco participaban en la organización de las festividades.

En esas condiciones, la Iglesia Anglicana se conoció de manera accidental en la localidad. Una noche, a finales de 1960, el crecimiento del río impidió que José Fonseca, el sacerdote anglicano, llegara a la colonia agrícola La Nueva Era. Pidió permiso a una familia para guarecerse en su propiedad. Los zapotecos se quejaron con él de lo mal que los trataban los curas de la parroquia, pues nunca estaban a tiempo para dar la extrema unción a los enfermos, a veces no llegaban ni a las misas patronales y siempre los menospreciaban, siempre estaban al lado de los ricos, de los ganaderos de



Qué pasa en la calle 3, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Francisco Javier Villegas Santana.

Playa. Por esos motivos pidieron al sacerdote Fonseca que también atendiera a su comunidad. La mayoría del pueblo se afilió a la nueva iglesia, pocos continuaron profesando el catolicismo romano.

Los feligreses mantuvieron el control sobre los santos y objetos de ritual en la recién fundada congregación. Aunque la mayordomía de San Pedro dejó de ser financiada por alguna familia, continuó celebrándose como fiesta del pueblo. Al clero anglicano cedieron solamente la administración de los sacramentos, que los sacerdotes católicos romanos habían descuidado por atender las parroquias y capillas mestizas de Playa Vicente.

El mismo empleo estratégico de elementos religiosos encontramos en Santa Teresa, donde la afiliación a la congregación anglicana permitió a actores marginados localmente no sólo mantener sus prácticas religiosas tradicionales, sino negociar su posición frente a funcionarios e instituciones.

Para entender este proceso describiré someramente el desarrollo del ceremonial y la participación de la familia Páez, en el pueblo de Santa Teresa. Durante un lapso de nueve días, divididos entre las calendas, víspera y fiesta, en el mes de octubre, el mayordomo y las autoridades ofrecen comida y música a los moradores y visitantes. El pueblo coopera en la preparación de alimentos o bien dan dinero a las bandas de viento que asisten. El presidente de la Iglesia o el fiscal y los campaneros se encargan de cuidar el templo y tocar la campana durante un año, respectivamente.

Algunos miembros de la familia Páez patrocinaron la mayordomía de Santa Teresa. Después de la depuración censal perdieron sus derechos como ejidatarios, obteniendo solamente un lote para vivienda, que edificaron casi a medio kilómetro del pueblo. Habían perdido, también, sus derechos políticos y religiosos. Paradójicamente, la única institución que daba la oportunidad de asumir una nueva posición individual y colectiva era la Iglesia anglicana. La historia de la formación de la “congregación” apoya esta idea.

El señor Marciano Páez conoció la existencia de la Parroquia de Arroyo Zacate y fue en busca del sacerdote



Compañera, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Jesús Felipe Maya Aguilar.

para que construyera un templo en la zona donde vivía su familia. Primero hicieron una iglesia de palma, que consagraron a San Andrés. En un lapso de seis o cinco años se construyó un templo de mampostería con la ayuda del obispo anglicano. Durante ese tiempo, los moradores católicos de Santa Teresa se oponían a la construcción de él. Por ejemplo, en 1976 un señor robó la imagen del Apóstol. Los miembros de la familia Páez se armaron con pistolas y palos para traer la imagen de vuelta al templo.

Esta fundación permitió a la familia excluida y a los vecindados, que posteriormente se establecieron en la reserva, resignificar un espacio, valorado negativamente, con la idea de una unidad territorial y de parentesco sacralizada por la imagen del santo, es decir, un barrio. Eligieron fiscal encargado de cuidar la iglesia, vocales a los que se les encomendó la tarea de tocar las campanas durante los días de fiesta o situaciones especiales, así como un mayordomo que financiara la fiesta del santo patrono. Además, lograron establecer relaciones directas con el municipio para la gestión de servicios públicos, con la categoría de barrio perteneciente a la Congregación de Santa Teresa.

La última congregación que examinaré, la de Nigromante, nos permite describir un campo de fuerzas diferentes en la localidad. Se trata de

un pueblo formado por migrantes zapotecos provenientes de los distritos de Choapan y Villa Alta, Oaxaca. Desde mediados de 1930 obtuvieron el ejido y la ampliación. Los puestos religiosos no se han articulado al gobierno local. Cada mayordomo, en alguno de los barrios, se encarga de celebrar la fiesta de los santos católicos: San Antonio de Padua, San Juan Bautista, San Miguel, la Virgen del Carmen, etcétera, mientras que de la celebración de la santa patrona, Santa Cecilia, estuvieron encargados el mayordomo y un comité.

La anterior organización se modificó por la influencia de los conflictos faccionales que surgieron durante el parcelamiento agrario. Como mencioné anteriormente, se formaron dos agrupaciones de ejidatarios, unos llamados de la dotación y otros de la ampliación, que han luchado en diferentes momentos por los puestos ejidales, la agencia municipal, así como por diferentes recursos materiales o simbólicos. Por ejemplo en los años sesenta los partidarios de la redistribución de tierras (ejidatarios de ampliación) controlaban el poder político. No obstante, para los ochenta, una generación más joven, sucesores de los ejidatarios de dotación, les arrebató el poder. Así que la afiliación masiva a la iglesia anglicana se produjo luego de que la primera facción perdiera los puestos locales.

El motivo de la disputa se ventiló en una Asamblea ejidal.⁸ Algunos ejidatarios comentan que los priostes y el Comité encargado de la celebración de la fiesta de Santa Cecilia recibían en donación una cantidad considerable de cabezas de ganado vacuno. Los animales que no se sacrificaban se engordaban en los terrenos de la Capilla del Carmen. El Comité disponía del ganado sin rendir cuentas a nadie. Varios ejidatarios y vecindados se inconformaron, pero nada pudieron hacer contra el Comité, que tenía el apoyo de algunas autoridades del pueblo y de los sacerdotes católicos romanos. Buscaron entonces afiliarse a la Iglesia Anglicana para organizar una festividad, dedicada ahora a San Marcos.

Conclusiones

A diferencia de las perspectivas que enfatizan los efectos de las instituciones religiosas en la integración de las comunidades indígenas, ha sido relevante mostrar la capacidad creativa de los actores para adoptar de manera estratégica los proyectos religiosos extralocales. En el caso de la primera iglesia anglicana del municipio, la afiliación religiosa permitió a los zapotecos de un poblado lograr autonomía en el ámbito religioso frente a los sacerdotes y mestizos de la cabecera.

En el segundo caso, permitió a un sector minoritario carente de derechos ejidales, políticos y religiosos negociar su reintegración en la organización territorial de la comunidad a partir de la creación de un barrio. También, gestionar la solicitud de servicios públicos en la cabecera municipal. Finalmente, en una arena donde la competencia por todo tipo de recursos es intensa, la creación de un espacio de socialización, la fiesta, abrió la vía a quienes tenían una posición marginada para competir con quienes controlan los puestos civiles y religiosos. En los tres casos, lo que sigue imperando para los zapotecos son los usos y costumbres de su universo ideológico y religioso que les permite mudarse de templo, pero no cambiar.

Notas

¹ Pocos antropólogos mexicanos habían hecho investigación concreta sobre el protestantismo en las comunidades indígenas

o rurales durante los años setenta. Pero ya en la siguiente década creció el interés por conocer la influencia del protestantismo: en las estructuras tradicionales de poder (Garma, 1980) o en la estructura y organización de la comunidad (ver estudios de la serie religión y sociedad e el sureste de México, en especial Hernández Castillo (1989:124-224) y Juárez Cerdi (1989:107-207)). Rivera Farfán (1998) ha mostrado que la presencia del Proyecto evangelizador del SINE (Sistema Integral para la Nueva Evangelización), producto del proyecto pastoral carismático en la diócesis de Zamora, propició conflictos religiosos e influyó en la manera en que se sostiene el sentido de pertenencia a la comunidad local (p. 15).

²En Europa, la Iglesia Anglicana se formó en el siglo XVI, cuando Enrique VIII formó una iglesia nacional, luego de que el Papa se negara a conceder la dispensa para divorciarse de su esposa Catalina de Aragón. Doctrinalmente el anglicanismo es conocido como la Vía Intermedia entre el catolicismo del Concilio de Trento y la reforma radical del continente europeo. En México, el grupo que integró la iglesia anglicana se llamaba originalmente Iglesia Católica Militante en la Tierra. Estuvo muy ligada a Juárez y apoyó las reformas liberales. A finales del siglo XIX llegó un sacerdote al grupo, llamado Manuel Aguas, y la hizo florecer. El mismo sacerdote cambió el nombre al de Iglesia de Jesús. Cuando el embajador de los Estados Unidos llegó a México entró en contacto con este grupo y, en virtud de su orientación, aceptó que la Iglesia de Jesús se incorporara a la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos, entre los años de 1879 y 1897. La condición fue que se sometieran a la doctrina y las leyes de la Iglesia Episcopal. La muerte de Manuel Aguas truncó el proyecto (Jean Pierre Bastian, 1994) (sitio [www: diosemexico.org/Esp-Mission Info.html](http://www.diosemexico.org/Esp-Mission_Info.html) y comunicación del Rev. Benito Juárez Martínez, Xalapa, Ver.

³Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas (1990:29) señalan que en la zona de reacomodo llamada Yogopi, y específicamente en el pueblo Nuevo Ixcatlán había, en 1967, 2375 mazatecos

⁴De acuerdo con fuentes censales, el porcentaje de población nacida en otras entidades del país, que residían en Playa Vicente en 1950, era 12.15%, y en 1960, el porcentaje era 25.90 %.

⁵ Archivo General del Estado de Veracruz, Comisión Agraria Mixta, Dotación y Nuevos Centros de Población Ejidal. Expedientes de La Nueva Era y Santa Rosa

⁶ Archivo General del Estado de Veracruz.

⁷Arroniz Salinas, Rafael 2002 Apuntes para una historia de Playa Vicente, Playa Vicente

⁸ Acta de Asamblea, 23 de agosto de 1989. Expediente de El Nigromante, Confederación Nacional Campesina, Playa Vicente Veracruz.

Bibliografía

ARRONIZ SALINAS, Rafael, Apuntes para una historia de Playa Vicente, Playa Vicente, 2002.

BARABAS, Alicia y Miguel BARTOLOMÉ, La presa Cerro de Oro y El Ingeniero El Gran Dios, Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.

BASTIAN, Jean Pierre, Protestantismos y modernidad latinoamericana, historia de unas minorías religiosas activas en América Latina, México, Fondo de Cultura económica, 1994.

COBARRUBIAS, Karla Y. y Rogelio DE LA MORA, Cambios religiosos globales y reacomodos locales, México, Universidad de Colima, 2002.

GARMA NAVARRO, Carlos, Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México, Instituto Nacional Indigenista, 1980.

GÓMEZ RIVERA, María Magdalena, "Las cuentas pendientes de la diversidad jurídica. El caso de las expulsiones de indígenas por supuestos motivos religiosos en Chiapas, México", en Pueblos Indígenas ante el Derecho, Chenaut, Victoria y María Teresa Sierra (Coords.), México, CIESAS, 1995.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída, "Del Tzolkin a la Atalaya: los cambios en la religiosidad en una comunidad Chuj-K'anjobal de Chiapas", en Religión y sociedad en el sureste de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social del Sureste, volumen II, Cuadernos de la casa chata, 1989, 162 pp.

JUÁREZ CERDI, Elizabeth, "Yajalón: Ciudad confesionalmente Pacífica", en Religión y sociedad en el sureste de México, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social del Sureste, volumen 111, Cuadernos de la casa chata, 1987, 163 pp.

MADURO, Otto, Religión y Conflicto Social, México, Centro de Estudios Ecueménicos, 1980.

REVEL-MOUROZ, Jean, Aprovechamiento y colonización del trópico húmedo mexicano, FCE, México, 1980.

RIVERA FARFÁN, Carolina, Vida Nueva para Tarecuato, Cabildo y Parroquia ante la Nueva Evangelización, México, El Colegio de Michoacán, 1998.

El mito de la madre tierra y el ritual del Xochitlalli entre los nahuas de la sierra de Zongolica

Antropólogo Iván A. Romero Redondo

CENTRO INAH VERACRUZ

romerdondo@yahoo.com



En muchas aldeas nahuas de la región Zongolica-Tehuacan-Teotitlán, ubicada en el punto trinito donde confluyen los límites estatales de Veracruz, Puebla y Oaxaca, se considera que los montes, los cerros, las milpas, los ríos y las cuevas tienen un dueño prístino, el cual es sujeto de respeto y consideración en las actividades cotidianas, y agrícolas de los campesinos nahuas.

Las atribuciones de esta deidad son mínimas, pero suficientes para dar cuenta de su magnificencia en el panteón de los dioses y deidades contemporáneos de los nahuas de esta región. Su principal atributo es la de satisfacer las necesidades de todos los pueblos, en especial los pueblos de macehuales, es decir, los pueblos de campesinos nahuahablantes y pobres.

A diferencia de Homshuck para el sur de Veracruz, el Dhipak para los huastecos o Kiwikolok para el Totonacapan, este pueblo nahua considera que el dueño legítimo de los cerros, los bosques, las parcelas y en general, de todo el entorno y sus recursos naturales, es la “Madre Tierra” (Nonahlalli), a la que, varias aldeas nahuas aún veneran y dan las gracias por permitir la vida en todas sus expresiones.

En la mitología nahua contemporánea sobresale un mito, que versa sobre la estrecha relación que existe entre el entorno ecológico y los pueblos, señala la responsabilidad que los hombres deben asumir en el cuidado y mantenimiento de sus ecosistemas y, sus actividades productivas tradicionales;

más aún, el mito logra evidenciar a la “envidia” como un aspecto negativo dentro del comportamiento humano, y cuya práctica es sancionada de alguna manera por los dioses.

El mito narrado por el señor Marcelo Barragán Gutiérrez, campesino bilingüe perteneciente a la comunidad de Macuilca, del municipio de Zongolica, evoca que:

“Esta historia es muy vieja, ha sido contada desde hace mucho tiempo, del tiempo de los abuelos, de los más viejitos, de los abuelitos más viejitos que ya se murieron... A mí me lo contaron mis papás y yo ya se lo conté a mis hijos cuando estaban chiquitos. Esto yo pienso que si pasó, y que le tocó verlo a los primeros que llegaron aquí... a esta tierra que es más vieja que muchas cosas...”

Muchos ya no creen que la Madre Tierra esté viva, pero sí lo está... muchos ya no creen en ella, pero yo sí, porque lo que paso es cierto, y si no mire usted cómo está el monte de verde, los árboles, la milpa y el agua, cómo se explica uno que todo esté así de verde y lleno de vida, que la tierra y el monte nos da todo lo que necesitamos... nomás ella solita se encarga de todo para vivir.

La madre tierra es quien nos da todo. A ella se lo debemos... pero la madre tierra no es una persona, sino que la madre tierra es un matrimonio que tiene un hijito que es joven (tel-pochtle). Y ellos se encargan de cuidar de todo en el mundo: el agua, la milpa, los árboles, el monte y sus animalitos.

Ellos son tres, y son gente humilde que trabaja mucho y no descuidan nada, ni hacen maldades a nadie, porque son muy buenos.

Hace tiempo, mucho tiempo, que un hombre trabajaba su milpa, todos los días desde tempranito iba a su milpa a cuidarla para que creciera... pero era malo, porque le echaba de piedras a los animalitos del monte que iban a su milpa para comer tantito de lo que tenía sembrado, porque tenía mucho y alcanzaba para todos. Pero él era malo y envidioso porque no quería compartir con nadie, ni con sus semejantes, ni los animalitos.

Y un día este hombre se enojó mucho, y llevó a su perro para matar a los animalitos que querían comer tantito de su milpa...

En la mañana llegó el hombre a la milpa, y un tlacuachito con hambre ya estaba comiéndose una mazorca. El perro del hombre malo que se le va encima y mordió al tlacuachito, y como pudo el animalito se escapó de los dientes del perro. Pero el hombre seguía enojado, y con el perro se fueron a perseguir al tlacuachito que había dejado sangre en su andar, y se metieron pa'l cerro, en el mero monte seguían el rastro rojo y de sangre.

El hombre y el perro fueron para un cerro, y ahí se metieron a una cueva, y hasta dentro se metieron, por que escuchaban el chillido del animalito que andaba bien cerquita. Y caminaron bien hondo hasta adentro de la cueva, y caminaron mucho... pero era más el coraje del hombre que su cansancio.

Caminaron mucho, hasta salir del otro lado de la cueva, pero salieron a

otro lado que nadie conoce, salieron a un valle muy bonito, con muchas milpas y ríos, y bosques; allí todo era muy bonito, había muchas flores y siembra de calabaza, y chayotes bonitos. Y más que nada había una milpa grande y bonita... todo era muy bonito.¹

El hombre seguía el rastro de sangre del tlacuachito que lo llevó a la casa de una familia muy humilde. Y allí el hombre fue recibido por una familia: el señor, la señora y el hijo.

El hombre les dijo que buscaba a un tlacuache que estaba comiéndose las mazorcas de su milpa y que lo iba a matar; pero él vio que las manchas de sangre que había en la tierra se hacían más grandes, por que vio que la familia cuidaba a un ladito de su casa, en su solar, a todos los animales que el señor había golpeado y echado de piedras por comerse los clotitos de su milpa. El hombre vio que estaba el tlacuachito llorando, con la cola rota, y un chorro de sangre que le escurría por la pata; el tlacuachito estaba muy mal herido porque sangraba mucho y respiraba poquito. Se estaba muriendo el pobre tlacuachito.

La familia estaba muy triste y muy enojada, y le dijeron a ese hombre que él era una persona mala y envidiosa, porque lastimaba a los animalitos que eran de esa familia. Y ellos le explicaron a ese hombre que ellos eran los que trabajaban desde tempranito para que a él y su familia tuvieran su maicito; que ellos le convidaban el agua de su río para que tuviera agua en el río del que bebe; que ellos cuidaban a todos los animalitos, hasta los que nos comemos; que él era malo y los lastimaba, porque era envidioso. La familia estaba triste y enojada, y le dijeron que lo iban a castigar... y lo castigaron.

Ellos le dijeron al hombre malo que tenía que curar a cada uno de los animalitos del monte que había lastimado, los tenía que curar a todos con cosas que él se comía. Entonces el hombre los curó a todos con chile, hoja de aguacate y xoxoco [fruta ácida].

El hombre empezó a curar a los tejoncitos, oncillas, venados, conejos y al tlacuachito con esas tres cosas. Todas sus heridas las curó, sus patitas rotas y sus moretones. Pero eso no era suficiente, los señores y el joven decidieron que el hombre malo debía trabajar por una semana en la parcela de ellos. El hombre estaba obligado a limpiar la siembra de los señores, pero era peligroso porque a veces la maleza

se volvía en víboras que lo picaban, pero se arriesgó, y logró limpiar toda la siembra por una semana.

Cuando acabó de trabajar, los señores lo decidieron perdonar porque había trabajado mucho y estaba ya muy arrepentido de sus maldades. Los señores le pidieron al joven que llevara a ese hombre a la cueva y le abriera el camino para que se fuera a su casa. El hombre y su perro se fueron bien cansados, y caminaron de vuelta otra vez; llegaron a su casa que se veía muy diferente.

El hombre vio que su milpa estaba seca, y ya se la había comido el monte, porque ya había mucha maleza. Su casita y su milpa estaban desoladas, porque habían pasado siete años afuera de la cueva, pero adentro de la cueva y en la milpa de los señores había pasado una semana. Y el hombre pobre y desesperado se fue a buscar a su mujer, pero la encontró distinta, porque ya estaba casada con otro. La que era su mujer se había casado con otro porque ella había pensado que se había perdido y muerto en el monte, pero ella ya tenía siete hijos que la querían mucho, pero los siete tenían cola de tlacuache.”

El señor Barragán, quien es nahuahablante, afirma que él y algunos miembros de su comunidad veneran lo que la “Madre Tierra” les ofrece todos los días, como sus alimentos, el agua de los ríos, la madera de los bosques, y el fruto de sus cosechas. En la actualidad, en varias aldeas de esta región, la forma en la que se venera y agradece a la “Madre Tierra” es mediante un rito agrícola llamado Xochitlalli, que es realizado en el centro de la milpa, y consiste en hacer tres pequeños hoyos en la parcela o milpa; este ritual también es realizado para evitar las “brujerías” o las “maldades” que pueden ser conjuradas por un tetlachiwia [el que hace maldades]. Los hoyos son de tres tamaños: uno grande, otro mediano y otro chico, los cuales representan al Señor, la Señora y al Joven de nuestro mito.²

En el ritual, los tres hoyos escarabados son “purificados” con copal en combustión al tiempo que un rezandero ofrece varias plegarias en lengua náhuatl honrando a la “Madre Tierra”, y pidiendo salud y bienestar para la familia que financia el rito. Luego, los pétalos de varias flores distintas

con agua bendita son arrojados en los agujeros.

Después se coloca comida en los tres hoyos, simulando que el Señor, la Señora y el Joven están degustando la comida ofrecida; posteriormente, vacían café. Más tarde, al hoyo que le corresponde al Señor y a la Señora se les ofrece aguardiente o cerveza; si es cerveza, ésta es vaciada en dos partes, pues muchos bebedores de la región suelen ingerir sus bebidas etílicas en dos tiempos, es decir en dos “sorbos”. Al joven, a quien hay que cuidar, en lugar de bebidas etílicas se le ofrece refresco. Más tarde, se ofrecen otras palabras de agradecimiento dirigido a la “Madre Tierra”.

Comúnmente esta ceremonia es acompañada por un grupo de “músiceros”, que con guitarra, violín, tambor, trombón o trompeta amenizan la “degustación” simbólica de los alimentos ofrecidos al Señor, la Señora y al joven. La deidad de la “Madre Tierra”, integrada según perciben estos nahuas por “los señores y el joven”, es quien hace posible la vida.

Así, algunos hombres y mujeres nahuas ordenan y regulan su relación con el entorno físico y simbólico, mediante una deidad que les dota de alimentos, agua, bendiciones y otra clase de bienes. Es mediante la continuidad del mito y la realización de este pequeño ritual que los nahuas intentan satisfacer a la unidad tripartita de esta deidad, integrada por el Señor, la Señora y el Joven, con la intención de evitar malas cosechas, hambrunas, posibles brujerías o sequía como castigo.

Notas

¹ La descripción del valle coincide con la descripción formulada por varios grupos indígenas con respecto al “Tlalocan”; en algunas narraciones de los indios nahuas de la sierra norte de Puebla, aparecen asociados explícitamente “los señores y el joven” de nuestro mito con el “Tlalocan”.

² En las últimas décadas el xochitlalli también se ha practicado en las ciudades y se ha vuelto un rito de petición, particularmente en las obras de construcción en las que incursionan los nahuas de esta región; ellos consideran que practicando el xochitlalli en una construcción, pueden evitarse accidentes o muertes, o en su defecto “que el edificio se caiga”.

Las cinco hermanas. Las misiones franciscanas de la Sierra Gorda de Querétaro, México¹

Doctor Jaime Font Fransi

GOBIERNO DEL ESTADO DE QUERÉTARO

Antropólogo Diego Prieto Hernández

CENTRO INAH QUERÉTARO

dprieto.qro@inah.gob.mx

El dos de julio del año 2003, el Comité de Patrimonio Mundial de la UNESCO, reunido en la ciudad de París, Francia, decidió por unanimidad incluir en la Lista del Patrimonio Mundial a las cinco misiones franciscanas establecidas en la Sierra Gorda de Querétaro, a mediados del siglo XVIII: Santiago de Jalpan, Nuestra Señora de la Luz de Tancoloyol, San Miguel Concá, Santa María del Agua de Landa y San Francisco del Valle de Tilaco.

Se trata, sin duda, de un merecido reconocimiento; ya que cualquiera que conozca esas increíbles y encantadoras edificaciones, enclavadas en el imponente paisaje de la Sierra Gorda, entenderá que se trata de bienes únicos y de valor universal, dignos de ser admirados y protegidos por todo el mundo, pero sobre todo por quienes viven en el entorno, herederos directos de los constructores y artesanos que levantaron y decoraron esas magníficas misiones, y de las comunidades que desde hace dos siglos y medio las han ocupado, significado y cuidado cariñosamente.

Ahora bien, más allá de los valores arquitectónicos y estéticos intrínsecos que poseen estas cinco construcciones misionales, cuyos elementos principales se han conservado sin mayores cambios desde la segunda mitad del siglo XVIII, hay que destacar cuatro aspectos que hacen que estos inmuebles religiosos constituyan un acervo



Arte y diversión callejera 13, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Pedro Márquez.

cultural de enorme singularidad y significación para la historia y la cultura, no sólo de la región, sino de la humanidad en su conjunto.

1. La Sierra Gorda

Las misiones franciscanas se ubican en una región de gran valor y belleza, desde el punto de vista de su paisaje natural y de su biodiversidad. Se conoce como Sierra Gorda a una zona montañosa que forma parte de la Sierra Madre Oriental, cordillera que se extiende de norte a sur flanquendo la costa del Golfo de México, desde

el norte de Coahuila, en la frontera con los Estados Unidos, hasta el Istmo de Tehuantepec, que marca el inicio geográfico de Centroamérica. La Sierra Gorda constituye un ensanchamiento de esa gran cordillera mexicana, que corre desde el sureste del estado de San Luis Potosí hasta el noroeste de Hidalgo, cubre la porción nororiental de Guanajuato y la mayor parte del territorio de Querétaro, hacia el norte y el oriente.

La Sierra Gorda se compone de macizos montañosos en cuyos pliegues se forman valles y barrancas,

entre los cuales corren ríos encajonados en estrechos cañones. Dadas sus características geoambientales, en esta región encontramos una gran heterogeneidad topográfica y climática que da lugar a la formación de los más diversos nichos ecológicos, que van desde el semidesierto, prevaleciente en la vertiente occidental; el bosque de coníferas, que observamos en los picos más altos; así como las selvas bajas, que pueden encontrarse en las cuencas y valles intermontanos.

Dada la biodiversidad existente en el área, que por otra parte tiene una muy escasa densidad de población y se caracteriza por la preservación de gran parte de sus ambientes naturales, desde 1997 el gobierno mexicano decretó la constitución de una Reserva de la Biosfera que comprende la mayor parte de la Sierra Gorda queretana, con una extensión de 3,835 kilómetros cuadrados, que representa más de la tercera parte del territorio del estado de Querétaro, y abarca los municipios de Arroyo Seco, Jalpan de Serra, Landa de Matamoros y amplias porciones de los municipios de Pinal de Amoles y Peñamiller. Algunos especialistas consideran que de las 52 reservas decretadas por el gobierno mexicano ésta es la más rica por su diversidad ecológica. Es así que desde el año 2001 la reserva de la Sierra Gorda fue admitida por la UNESCO en el programa El hombre y la biosfera.

Las cinco singulares misiones franciscanas, que han sido reconocidas como patrimonio cultural de la humanidad, se localizan precisamente en el corazón de la Sierra Gorda, dentro del perímetro de la Reserva de la Biosfera, en los municipios queretanos de Jalpan de Serra, Arroyo Seco y Landa de Matamoros, de modo tal que no podríamos entender, significar, valorar y disfrutar plenamente la magnificencia de estas construcciones barrocas, sin ubicarlas en este espléndido marco natural, circunstancia que nos habla de la audacia, el tesón, el trabajo y la organización que se requirieron para erigir esas impresionantes obras arquitectónicas en un territorio tan agreste, escarpado y de difícil acceso. Ahora bien, lejos de dañar o agredir la belleza y feracidad del entorno natural, estas edificaciones que combinan la senci-



Arte y diversión callejera 2, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Pedro Márquez.

llez con la elegancia, y la ingenuidad con la profusión simbólica y estética, parecen haberse concebido para establecer un vínculo respetuoso y festivo con esa naturaleza exuberante.

2. La resistencia indígena y la segunda evangelización

Desde fuera, cualquier observador podría preguntarse cómo es que en un área tan céntrica de la geografía mexicana, como es la Sierra Gorda de Querétaro, fue hasta mediados del siglo XVIII que hubieron de establecerse estas misiones católicas; casi dos siglos y medio después de iniciada la conquista de México. La respuesta tendríamos que encontrarla en los complejos procesos de conquista, colonización, movilidad poblacional y resistencia indígena que se verificaron en esta región de la Nueva España a lo largo del periodo virreinal, que comprende desde el siglo XVI hasta los inicios del siglo XIX.

Desde hace más de dos mil años podemos identificar en la Sierra Gorda la presencia de pueblos agrícolas, articulados al heterogéneo entramado sociocultural que los antropólogos modernos han englobado en el concepto de Mesoamérica. Estos pueblos alcanzaron un notable desarrollo tecnológico y social, que se manifiesta en la formación de centros urbanos cuyas huellas pueden observarse todavía en sitios arqueológicos como Ranas

(municipio de San Joaquín), Toluquilla (Cadereyta), Tancama (Jalpan de Serra) y San Rafael (Arroyo Seco), por mencionar sólo algunos de los más representativos de los tres grupos culturales, que pueden distinguirse dentro de la región.

Algunas hipótesis infieren que hacia el siglo XIV la zona se vio invadida por tribus seminómadas procedentes del norte, reconocidas genéricamente por los nahuas del altiplano como chichimecas, cuyo empuje estuvo acompañado con la desocupación de los principales centros urbanos. No obstante, muchas aldeas de menor magnitud permanecieron hasta la llegada de los españoles, de modo que para entonces convivían en este territorio grupos chichimecas seminómadas, pames, jonaces y ximpeces, y pueblos agrícolas mesoamericanos como los otomíes y los huastecos.

Después de la caída de México Tenochtitlan en manos de los conquistadores españoles, los pueblos chichimecas opusieron una resistencia tenaz y denodada a la conquista y al sometimiento. Fue así que en 1550 estalló la llamada Guerra Chichimeca, en contra de los españoles y sus aliados indios. Algunos años atrás, el descubrimiento de las minas de plata de Zacatecas trajo consigo el establecimiento del llamado Camino de la Plata, que ligaba a la Ciudad de México con Zacatecas, atravesando por el



Arte y diversión callejera 10, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Pedro Márquez.

vasto territorio de las tribus nómadas o seminómadas, distribuidas al norte de los antiguos dominios mexicas y que era conocido como la Gran Chichimeca. Eso provocó descontento entre las tribus, que decidieron aliarse para resistir al invasor y defender sus territorios.

La bravura y la destreza para el combate que demostraron los insumisos chichimecas determinó la prolongación del conflicto hasta 1591, cuando al ver que los indios no cesaban de sublevarse, el virrey decidió suscribir unas ‘capitulaciones’ y reconocer derechos territoriales a los chichimecas, a cambio de pactar la paz.

A partir de entonces, comenzó un complicado proceso de desplazamiento, asimilación, mestizaje y reducción en misiones de una gran parte de los pames y jonaces que habitaban el antiguo territorio queretano. Los que no aceptaron congregarse y someterse al poder de la Corona española se reagruparon en la Sierra Gorda, lugar donde, gracias a su capacidad guerrera y a su profundo conocimiento de la naturaleza, lograron resistir hasta mediados del siglo XVIII.

Fue entonces cuando el conde José de Escandón, a quien por su crueldad se le llegó a conocer como el “exterminador de los indios pames”, decidió emprender una campaña de cerco, despojo y aniquilamiento, destinada a

acabar con el “manchón de gentilidad”, que según sus propias palabras subsistía en la Sierra Gorda, con el fin de facilitar la ocupación de la tierra por los ganaderos y hacendados en ascenso.

Esta política de sometimiento y exterminio de los indios rebeldes tendría su punto culminante en 1748, en la sangrienta batalla del Cerro de la Media Luna, lugar al que mediante engaños fueron conducidos los jefes chichimecas y donde tuvo lugar una masacre en la que muchos indios fueron muertos, algunos se suicidaron y otros fueron hechos prisioneros, junto con los frailes que salieron en su defensa, y llevados a Querétaro, donde muchos murieron a causa de las enfermedades epidémicas.

Dos años más tarde, habiendo sido transferidas a los franciscanos las antiguas misiones agustinas de la Sierra Gorda, habrían de llegar a la región los misioneros del Colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro, encabezados por Fray Junípero Serra, quienes en la perspectiva de restañar las heridas abiertas por Escandón y sus soldados, y emprender lo que podríamos llamar una segunda evangelización hacia los núcleos poblacionales que todavía no estaban bajo el control del gobierno virreinal, desarrollaron un intenso trabajo misional entre la población indígena, que dio lugar a las hermosas misiones de Jalpan, Concá, Landa, Tancoyol y Tilaco.

3. El sistema misional

Algo que llama la atención en lo que respecta a la fábrica material de estos cinco notables inmuebles religiosos es la extraordinaria similitud que guardan entre sí, evidencia no nada más de su contemporaneidad, pues todos ellos se terminaron entre 1758 y 1768, sino sobre todo del hecho de que, tanto su partido arquitectónico como su expresividad espacial y simbólica parecen corresponder a un mismo programa, a una misma sensibilidad y a un mismo discurso, que los hace diferentes de otros templos y construcciones eclesiales en el área.

Y es que estas portentosas obras arquitectónicas, enclavadas en la abrupta serranía, no sólo evidencian una excepcional labor de planeación y trabajo en equipo, sino que son el reflejo de una concepción del trabajo misional, que fue capaz de incorporar en la tarea de erección y funcionamiento de estos complejos misionales a la población nativa, recuperando sus propias ideas, su cultura y su sensibilidad.

Estas misiones se articulaban entonces como una red, un sistema integrado, dirigido a buscar el acercamiento con los núcleos de población indígena, muchos de ellos lastimados, ofendidos en su dignidad, y desplazados por el avance avasallador de los ganaderos y mineros de origen español, favoreciendo su congregación, alentando su organización y procurando la propagación de la doctrina cristiana. Así, las misiones fueron concebidas como centros de irradiación cultural, localizados en puntos estratégicos que permitieran la aproximación y la comunicación con los pobladores del área, sobre la base del respeto y reconocimiento de su lengua, de sus valores y de su idiosincrasia.

Desde estos nuevos centros misionales, el insigne misionero mallorquín, Junípero Serra, y su grupo de frailes franciscanos, impulsaron una labor sustentada en un esquema de cooperativas sociales de apoyo mutuo, inspirado en los principios de humildad y caridad pregonados por San Francisco, que se encaminaba a dar atención a las necesidades más acuciantes de la población, fortalecer sus capacidades y defenderse del despojo, el maltrato y la explotación de los ricos hacendados

y las autoridades virreinales que los apoyaban. Tan era así, que se llegó a afirmar que Fray Junípero se preocupaba más de los indios que de los intereses de la Corona, al punto que tomó distancias con el Conde de Escandón, por su crueldad y despotismo, llegando a plantear la expulsión de “la gente de razón” (como se les llamaba a españoles y criollos) de las comunidades a su cargo.

Las crónicas relatan cómo el trabajo en las misiones era colectivo, y que muchas veces se llegó a ver a Junípero Serra trabajando entre los indios, como cualquier peón, en las obras de la nueva misión de Santiago de Jalpan. Los frailes dirigían la construcción, repartiendo día con día las raciones de maíz, sal y otros alimentos para los peones, artesanos y maestros, que se capacitaban en los oficios con el apoyo de los misioneros. Junto con las tareas constructivas y evangelizadoras, el padre Serra impulsó el reparto de tierras entre los indios, principalmente de origen pame, de modo que pudieran sembrar sus propias parcelas, además de trabajar las de la comunidad. Otra muestra de este espíritu misionero es que, al poco tiempo de su llegada, Junípero aprendió la lengua pame, misma que utilizaba frecuentemente en la liturgia, sin pretender imponer el castellano sobre las lenguas nativas.

Las misiones establecidas por los franciscanos no se reducían a los recintos religiosos, sino que constituían auténticos centros de integración comunitaria, de solidaridad social y de un intercambio intercultural que todavía deja huellas en esas verdaderas joyas del barroco mestizo del siglo XVIII novohispano.

4. Encuentro de símbolos, sensibilidades y culturas

En la arquitectura y el arte de las misiones de la Sierra Gorda no hay nada de ampuloso, falso, ni pretencioso. Al contrario, lo que se respira en ellas es sencillez, autenticidad, frescura y libertad expresiva. Si bien existen constantes en la composición de sus elementos: templo con planta de cruz latina, torre de campanario al costado derecho de la fachada-retablo, atrio de grandes dimensiones con cruz al centro y delimitado por una barda de tres

accesos, portal de sacramentos, claustro conventual al costado izquierdo con las crujías alrededor del patio; no es difícil percibir que cada una de las cinco hermanitas tiene su propia personalidad, sabor y simbolismo.

Ello responde a que, tanto en el proyecto evangélico como en la erección de estas misiones hay un encomiable esfuerzo de comunicación e inculturación. De forma tal que cada una de las portadas, sin duda el elemento más expresivo y característico de estos monumentos religiosos, es la manifestación de una singular combinación entre el talento y la creatividad de los pueblos indígenas de la región, de origen pame, chichimeca jonaz, huasteco y otomí, con el empuje y la fuerza espiritual de los misioneros que protagonizaron este segundo impulso evangelizador. De manera que cada una de ellas puede mirarse como una gran página, llena de sentidos y significaciones que se entremezclan en un sugerente diálogo de símbolos.

Así, en Santiago de Jalpan, la hermana mayor, podemos encontrar dialogando a la mexicana Virgen de Guadalupe con la Virgen del Pilar, patrona de España, lo mismo que puede observarse un par de águilas bicéfalas coronadas devorando una serpiente. Por su parte, en San Miguel Concá, la más pequeña y graciosa de las cinco, encontramos alternando a un águila

bicéfala, con su gran corona, con un simpático conejito, que no tiene nada que ver con la iconografía cristiana, pero que para los pames representa a la luna, mientras que el águila simboliza al sol. En el remate de su fachada destaca una singular representación de la Santísima Trinidad como tres alegres compadres que platican sentados sobre el globo terráqueo, flanqueada por unas esbeltas volutas barrocas, sostenidas por una especie de changos que enseñan el trasero.

San Francisco del Valle de Tilaco, con su esbelta torre, sus columnas estípites sostenidas por unas encantadoras sirenitas, y una interesante iconografía a manera de himno a la naturaleza, nos muestra en la parte superior de su fachada un San Francisco apacible y risueño, rodeado de unos angelitos que tocan, huapangos seguramente, el violín y la guitarra. En el remate de la portada encontramos un interesante florón de reminiscencias orientales, junto al que juega un león con su pequeño cachorro. Dedicada a la Santa Cruz, la fachada de Nuestra Señora de la Luz de Tancoyol está coronada por una serie de pináculos a manera de grandes llamas que le confieren gran espiritualidad. Debajo de la gran cruz se plasma una singular representación de San Francisco recibiendo las llagas de un Cristo que vuela por los aires, encima de los árboles. Con una no-



Qué pasa en la calle 6, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Francisco Javier Villegas Santana.

table profusión iconológica, la portada de Santa María del Agua de Landa nos ofrece una singular representación de dos importantes personajes de la historia franciscana: el teólogo y filósofo Duns Escoto y la monja María de Ágreda, defensores del dogma de la Inmaculada Concepción.

Nada tiene desperdicio en esos eloquentes retablos exteriores trabajados en estuco policromado, en que alternan con indudable creatividad las mazorcas de maíz con los racimos de uva, las hojas de parra con plantas de frijol, los motivos vegetales con caprichosos decorados geométricos, los ángeles con monstruos y animales reales e imaginarios. No es exagerado afirmar que se trata de verdaderas sinfonías de formas, imágenes y colores, representativas de un barroco de innegable sello indígena, único en el horizonte plástico de la Nueva España.

Las misiones franciscanas como Patrimonio Mundial

Con la inclusión de las misiones de la Sierra Gorda en la Lista del Patrimonio Mundial, culmina un esfuerzo iniciado en febrero del año 2000, cuando en una conferencia que impartió en Jalpan, en la conmemoración del 250 aniversario de la llegada de Junípero Serra a la sierra queretana, el destacado historiador y nahuatlista mexicano Miguel León Portilla propuso iniciar las gestiones para lograr esta distinción internacional.

A partir de entonces, no sólo se sistematizó la información necesaria para elaborar el expediente técnico para la postulación de estos bienes culturales, cuya presentación, por su forma y contenido, fue motivo de una especial felicitación por parte del Comité del Patrimonio Mundial,² sino que se desplegó también un intenso trabajo para la restauración de los conjuntos misionales, el mejoramiento de la imagen urbana de las poblaciones en que se ubican, así como la elaboración de diversos planes e instrumentos normativos para favorecer la preservación de estas importantes edificaciones religiosas, así como de su paisaje urbano y natural, de manera que el incremento de la actividad turística, comercial y de servicios, y el desarrollo urbano de las poblaciones



Con singular alegría, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Guadalupe Resendiz.

en que se ubican estas misiones, no generen impactos negativos en lo que se refiere a su conservación.

Se trata ahora de contar con un plan estratégico para la gestión del territorio y el manejo de sus recursos naturales y culturales, en que los propios habitantes de la Sierra Gorda se incorporen como los principales protagonistas y beneficiarios, en la perspectiva de abrir caminos para el aprovechamiento racional y sustentable de dichos bienes, de forma tal que sean las comunidades de la región quienes en primera instancia obtengan los beneficios que puedan derivarse del creciente acceso de viajeros y visitantes, y participen en el cuidado y puesta en valor de este valioso patrimonio de Querétaro, de México y de toda la humanidad.

Notas

¹ Artículo entregado para su publicación en la World Heritage Review.

² Hay que anotar también que el propio Expediente técnico para la postulación de las misiones franciscanas de la Sierra Gorda como patrimonio de la humanidad, se hizo acreedor al premio anual Francisco de la Maza 2003, que otorga el INAH a la mejor investigación en el área de Conservación del patrimonio arquitectónico y urbanístico.

Bibliografía

CHEMIN BÄSSLER, Heidi, Los pames septentrionales de San Luis Potosí, INI, México, 1984.

----- Los pames. Baluarte de la resistencia indígena en Querétaro, Colección el Xitá, número 2, Culturas Populares, Querétaro, 1992.

GÓMEZ CANEDO, Lino, Sierra Gorda, un típico enclave misional en el centro de México, siglos XVII y XVIII, Colección Documentos del Estado de Querétaro, número 11, México, 1988.

GUSTÍN, Monique, El barroco en la Sierra Gorda, INAH, México, 1969.

FONT OBRADOR, Bartolomeu, Fray Junípero Serra, doctor de gentiles, Govern Balear, Palma de Mallorca, 1998.

PALAU, Fray Francisco, Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del venerable padre Fray Junípero Serra, Editorial Porrúa, México, 1990.

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

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

Varios Autores, Expediente técnico para la postulación de las misiones franciscanas de la Sierra Gorda como patrimonio cultural de la humanidad, UNESCO, Gobierno del Estado de Querétaro, México, 2001.

Varios Autores, Primer encuentro de investigación sobre la Sierra Gorda. Memoria, Reserva de la Biosfera Sierra Gorda, Jalpan de Serra, Querétaro, 2003.

Varios Autores, Sierra Gorda, pasado y presente. Coloquio en homenaje a Lino Gómez Canedo, Gobierno del Estado de Querétaro, México, 1994.

Taller de autodiagnóstico para jóvenes indígenas rarámuri sobre conservación y difusión del patrimonio cultural (tangibles e intangibles)

Maestro Augusto Urteaga
Maestro Horacio Almanza
Antropólogo Rafael Ortega
CENTRO INAH CHIHUAHA
aurteaga@yahoo.com



Tuvo lugar del 24 al 28 de noviembre de 2004, en Creel, Chihuahua.

Local: Centro de Estudios Indígenas Ichimeame (“el que siembra”).

Dirigido a

Jóvenes indígenas de ambos géneros, Autoridades Tradicionales de ambos géneros, Autoridades Ejidales y Promotores culturales comunitarios de ambos géneros.

Línea de formación

La idea central fue reunir a un conjunto de jóvenes indígenas rarámuri, de comunidades locales representativas del polo turístico de Creel, Chihuahua, (municipios de Bocoyna y Guachochi) para que diagnosticaran la problemática de su patrimonio cultural y natural (tangibles e intangibles) ante las nuevas alternativas del desarrollo en la región. Con este diagnóstico, se espera diseñar posteriores talleres tanto en esta región como en otras de la Sierra Tarahumara, con el objeto de convertirlo en una actividad permanente que detone proyectos culturales autónomos.

1. Objetivo

El Taller permanente busca formar a jóvenes indígenas en materia de gestión, conservación y promoción de su patrimonio histórico, cultural y ambiental para el desarrollo comunitario de la región, considerada actualmente

como un importante corredor turístico del estado de Chihuahua.

2. Justificación y antecedentes

La Sierra Tarahumara ha sido un escenario experimental de modelos de desarrollo que, hasta la fecha, si bien ha propiciado cambios sociales, económicos y culturales importantes, se destaca más por el grado de inequidad, marginación y exclusión de la que han sido objeto distintos grupos sociales, en especial la población indígena.

Estos esquemas de desarrollo, sin embargo, se han implementado como procesos de arriba hacia abajo, impuestos y administrados por elites económicas y políticas, que lejos de ser una alternativa de bienestar para los pueblos indígenas, tienden a acentuar directa o indirectamente sus problemas más comunes: deterioro ambiental, desplazamiento y despojo territorial, presión sobre su proyecto social y cultural, y violación de sus derechos humanos. Con todo, las poblaciones indígenas de la Sierra han sabido mantener su identidad cultural durante siglos de contacto interétnico, y en donde la migración a las ciudades es uno de los ejemplos recientes más representativos.

Ante la llegada del modelo turístico y su establecimiento en Creel (municipio de Bocoyna, Chihuahua), surgieron esquemas organizativos de los propios rarámuri tendientes a

aprovechar económicamente los flujos de turistas, y el patrimonio cultural y natural existente en sus propias comunidades y ejidos; estas iniciativas hoy representan una importante fuente de sustento, nuevos retos a la identidad rarámuri y nuevas formas de organización que, surgen desde su interior.

3. Perfil del sujeto

El Taller fue dirigido a jóvenes de ambos géneros (entre 14 a 22 años), con el procedimiento de invitarlos a través de sus autoridades tradicionales y ejidales, para que en Junta y/o Asamblea tradicional fueran designados como participantes. La invitación se hizo extensiva a las autoridades indígenas, para que participaran con su rango emitiendo consejos y charlas en los ejercicios prácticos. El Taller fue coordinado por facilitadores no indios del Centro INAH-Chihuahua, Misiones Coloniales A. C, la CDI y promotores culturales independientes, indígenas y no indígenas que también oficiaron como traductores.

4. Capacidades a fortalecer

a) Proveer de un espacio para la reflexión y la revaloración del patrimonio cultural y ambiental existente en territorio rarámuri, en los alrededores del polo turístico de Creel.

b) Motivar la generación de alternativas, para que la población rarámuri, de manera autónoma, tome el

control de sus propios procesos organizativos frente al desarrollo y el turismo en su territorio.

c) Sentar las bases para un proceso de organización endógeno entre jóvenes rarámuri, que mantenga la continuidad de la capacitación y reflexión sobre la realidad sociocultural del turismo, alrededor del polo turístico de Creel.

d) Dar pie a la generación de procesos de certificación de rarámuris interesados en proveerse de herramientas necesarias, para un mayor reconocimiento de sus derechos culturales, como administradores de empresas sociales, proveedores de bienes y servicios, guías de turistas, especialistas en su cultura y el arte popular, etcétera.

5. Unidades de aprendizaje o Módulos

6. Modalidades

Este Taller piloto previsto persiguió precisamente la conjunción de la teoría y la práctica, a través de las Guías metodológicas que se elaboraron a partir del binomio problema-solución: Diagnóstico; Patrimonio Natural; Historia del pueblo (Patrimonio cultural); Inventario del patrimonio cultural; Turismo; Modelos de turismo y Legislación correspondiente.

7. Principios metodológicos

La dinámica del Taller fue participativa y práctica, intentando generar el autoconocimiento de los y las jóvenes acerca de su propia historia cultural, su autoridad tradicional y las costumbres relativas a su vida comunitaria. Así, el papel de los “ponentes” (indígenas o no indígenas) fue motivar las condiciones, para que los actores “representaran” sus capacidades efectivas

de ser portadores de su realidad cultural frente a un cambiante “público”, indígena y no indígena.

8. Esquema de evaluación

En grupos de trabajo y en Plenaria se hizo una auto-evaluación por todos los participantes, tomando en cuenta las intervenciones durante el desarrollo del Taller, las conclusiones y las recomendaciones realizadas para los siguientes talleres de seguimiento.

Se está elaborando, con base en las relatorías y el material gráfico producido por los participantes, una memoria del Taller para su publicación bilingüe.

Al Taller asistieron 48 personas de las comunidades de Sisoguichi, La Laguna, Cusárare, Rejogochi, El Manzano y Laguna de Aboreachi.

Tema general	Subtemas	Metodología
1. Diagnóstico	Problemas Amenazas Oportunidades	Binomio problema-solución
2. Patrimonio natural	Qué tenemos Cómo era antes Cómo es ahora (oportunidades y amenazas)	Dibujar mapa de cómo era antes. Cómo es ahora Amenazas y oportunidades
3. Patrimonio cultural	Historia Qué paso después Qué tenemos ahora Nuestro idioma	Tradición oral
4. Turismo	Turismo como una industria. Turismo comunitario “alternativo”.	Reflexionar cómo la comunidad puede desarrollar el turismo a su favor.
5. Marco legal y responsabilidades del ejido, instituciones e individuos	Conocer las leyes: 1. que rigen el patrimonio cultural, arqueológico y artístico; y de recursos naturales. 2. ley agraria.	Ley de Patrimonio. Ley de Cultura Indígena. Convenio 169. Reglamento Interno de ejidos y comunidades.

Cuadro 1. Universo temático



Refugio y apoyo para mujeres, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Nancy J. Hernández Hernández.

Antropología de género: veta para la investigación

Arqueóloga Miriam López Hernández

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA-INAH

mirlop@yahoo.com



La Imagen del Centro, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003.
© Guadalupe Resendiz.

¿Por qué muchos antropólogos consideran poco relevantes las investigaciones científicas sobre la vida de las mujeres y por tanto sobre las relaciones entre los géneros? ¿Cuál es la razón para que una de las disciplinas dedicadas a estudiar, explicar y analizar a la humanidad sólo se ocupe del hombre?

Los estudios antropológicos sobre las mujeres constituyen una laguna en “la ciencia del hombre”, pues al realizar investigaciones primero se piensa que los espacios de interés social estuvieron ocupados únicamente por varones, y se olvida que las mujeres constituyen parte fundamental en el desarrollo de las sociedades.

La teoría feminista ha abierto una nueva perspectiva de análisis, que se hallaba oscurecida por la visión unilateral, patriarcal y sexista de los objetos de estudio en las ciencias sociales, y les asigna un nuevo lugar a las mujeres como sujetos válidos de investigación.

El interés contemporáneo en la mujer constituye una recuperación de temas y perspectivas propios de la reflexión sobre la historia, la sociedad y la cultura del siglo XIX. Reflexión actualizada por la irrupción de las protestas de las mujeres y de las primeras propuestas feministas.

La década de los ochenta del siglo pasado marcó el inicio de los estudios exploratorios acerca de las mujeres en diferentes áreas del conocimiento, impulso dado por las críticas feministas a la invisibilidad de las mujeres en la historia.

Fue hasta después de algunos años que, principalmente en los Estados Unidos y Europa, se publicaron trabajos que incluyen la llamada perspectiva de género derivada de esos estudios iniciales.

El estudio antropológico de la interacción mujer-hombre es una contribución científica que completa el análisis de las relaciones sociales, instituciones, normas, ideologías, que conforman a la mujer y por ende a la sociedad. De esta manera, se ve a la mujer como ser humano, como ser de la sociedad y de la cultura.

Asimismo, permite aclarar que los humanos no son hechos biológicos, sino productos de procesos históricos y que la biología capturada desde la cultura debe ser tomada en cuenta por su enorme peso en las atribuciones sociales y culturales.

Resulta necesario conocer los planteamientos que en general forman este cuerpo teórico, para ampliar las perspectivas de investigación en la práctica antropológica de nuestro país,

corriente del conocimiento que traerá consigo una nueva visión de las culturas prehispánicas y de las actuales.

El género: definición

Es necesario comenzar por definir lo que se entiende por género, para dar claridad a lo que se llama antropología de género.

El surgimiento de este concepto se desprende de la declaración de Simone de Beauvoir en 1949: “Una no nace, sino que se hace mujer”, es decir que las características “femeninas” son adquiridas culturalmente y no son determinadas por el sexo.

Etimológicamente, “la palabra género se deriva del latín *genus*, que significa nacimiento y origen. Ante todo es un término de gramática que representa la subclasificación de ciertas palabras -comúnmente nombres y pronombres como masculino, femenino o neutro-” (Katchadourian, 2000:29).

La diferencia fundamental entre el género y el sexo es que este último “se refiere a la constitución anatómico-fisiológica del hombre y la mujer, la cual se encuentra determinada por los cromosomas sexuales (XX en la mujer y XY en el varón), las glándulas sexuales reproductoras (testículo u ovario), las hormonas (andrógenos y estróge-

nos), los genitales (vulva hendida o pene) y el aspecto somático (estatura, peso y caracteres sexuales secundarios)” (Galván, 1988:59).

Debe tenerse en cuenta que la palabra sexo tiene más usos. El primero explicado en el párrafo anterior se relaciona con el hecho biológico de ser macho o hembra. También sexo es usado como variable demográfica y como índice de status social y jurídico.

En palabras de Jan Morris “Macho y hembra son sexos, masculino y femenino son géneros, y aunque las creencias tienden a identificarlos, están lejos de ser sinónimos” (Katchadourian, 2000:31).

Gayle Rubin en 1975 definió al “sistema sexo-género” como: “el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (2000:37). Rubin afirma que el sexo tiene como base la diferencia biológica, y el género es determinado por las condiciones del entorno social y las relaciones hombre-mujer.

Así pues, “Bajo el sustantivo género se agrupan todos los aspectos psicológicos, sociales y culturales de la feminidad/masculinidad, reservándose sexo para los componentes biológicos, anatómicos y para designar el intercambio sexual en sí mismo” (Bleichmar, 1997:32).

Por otra parte, como lo explica Cucchiari: “El sistema género actúa desde el momento del nacimiento, en donde los genitales son el único criterio para asignar la rotulación de hombre o mujer” (2000:184).

Dicho comportamiento, prendido culturalmente y simbólicamente comunicado, incorpora un conjunto de creencias sobre la masculinidad y la feminidad, principalmente referidos a que hombres y mujeres son diferentes, que tienen roles y responsabilidades distintivas en la reproducción y el mantenimiento social (Costin, 1996 citado por Wiesheu, 2003:4).

Género es una categoría en la que se articulan tres instancias básicas:

a) Asignación, rotulación o atribución de género: realizada al momento de nacer a partir de la apariencia externa de sus genitales (Lamas, 1986:188). Sin duda, el surgimiento y la persistencia de esta “rotulación de género” determinará las experiencias que viva la niña o niño desde su nacimiento. La asignación, por tanto, es atribuida y no natural.

b) Identidad genérica o identidad sexual: el individuo se identifica asimismo como niña o niño (acción realizada entre los 2 o 3 años). Una vez asumida ésta es casi imposible cambiarla.

El concepto de identidad genérica y/o sexual implica la autopercepción de ser macho o hembra (anatomía) ligado al entorno cultural por el comportamiento, y también implica sus preferencias para hacer pareja con hombres o mujeres (Katchadourian, 2000:32).

En este mismo rubro, podemos encontrar las denominaciones de rol sexual o rol genérico. El término rol se refiere al comportamiento esperado dependiendo del sexo. “El rol genérico es la expresión pública de la identidad genérica y la identidad genérica es la experiencia privada del rol genérico” (ibid:39).

Los roles de género serán las actividades económicas, políticas y culturales de hombres y mujeres, así como su estatus en la sociedad (Brumfiel, 2001:57).

c) Ideología de género: conjunto de normas que dicta el entorno socio-cultural sobre el comportamiento de los individuos según su género, es decir, los significados de la masculinidad, feminidad, sexo y reproducción (López, 2003:33; Spector y Whelan, 1989:70).

De este modo, estas instancias básicas han permitido a las investigaciones científicas en ciencias sociales comprender de manera integral el orden cultural de los procesos históricos.

Por lo anterior, se puede señalar que el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos, pero además, este elemento es el origen de relaciones de poder.

Aproximaciones teóricas en la antropología de género

El caso de la antropología es similar al de otras áreas, pues no existe hasta este momento una visión compartida sobre cómo debe hacerse una antropología de género, tampoco existe una sola metodología. Se han desarrollado diferentes aproximaciones teóricas que conectan el estudio empírico con los recursos teóricos, diferentes caminos que la llevarán a la madurez (Conkey y Gero, 1997: 416-421):

Algunos autores han encontrado útil considerar que cada grupo sexual



Qué pasa en la calle 4, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Francisco Javier Villegas Santana.

contribuye genéticamente a dos clases uniformes de individuos: femeninos y masculinos, modelo que se presume universal. Con esta postura se ve al género como una estrategia sociobiológica.

Otros estudiosos enfocan el género como un proceso evolutivo, pues consideran que existió en la historia humana un periodo de matriarcado y equilibrio que los hombres rompieron, proceso que derivó en el dominio masculino que vemos en el presente.

En otra perspectiva se considera al género como performance; es decir, se plantea que el cuerpo en sí mismo exhibe en su decoración y conducta acciones genéricas.

El género también se ha abordado desde el enfoque de la economía política. Esta aproximación teórica parte de que éste es un eslabón más en la jerarquización social. Asimismo, desde esta aproximación se piensa que se deben realizar análisis de todas las formas de inequidad social, y el reconocimiento explícito de las múltiples variables a través de las cuales se perciben las inequidades culturales. Un ejemplo de aplicación será un estudio del trabajo femenino, en donde se puedan conocer las diferencias no entre los géneros sino al interior del género femenino mismo.

De igual manera se ha abordado al género como un agente, como el medio para que se produzcan las identidades sociales. De este modo, se considera que los sujetos genéricos son “producidos” y no nacen así. Esta perspectiva ha sido particularmente útil en el estudio de los objetos culturales (tanto pasados como presentes), pues el género se puede analizar a partir de las esculturas, la cerámica (que confirman las concepciones personales); la indumentaria u otros objetos (como marcadores de identidades genéricas), y la tecnología (determinando prácticas laborales genéricas).

Todas las aproximaciones anteriormente descritas -menos la sociobiológica- comulgan con el postulado básico de que el género es una construcción cultural, y buscan responder a las siguientes cuestiones: ¿En qué circunstancias el género llegó a la vida humana? ¿Cuál es su relación con la división sexual del trabajo?



La modelo y el perro, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Guadalupe Resendiz.

La aplicación del género en un caso concreto: la arqueología

No obstante, ese creciente interés por incluir en interpretaciones y análisis al colectivo femenino en las disciplinas antropológicas, la arqueología ha sido la más relegada, pues su visión tradicionalista no ha permitido que nuevas corrientes del conocimiento transformen su modo de interpretación.

Es por ello que el aplicar la teoría de género a esta disciplina proveerá un modelo ilustrativo del tipo de investigaciones radicales que surgen con esta nueva perspectiva, porque las ideas y los valores tradicionales aparecen profundamente diferentes cuando son contemplados desde una visión centrada en las mujeres y en su relación con los varones.

La cultura material es el recurso básico para esta disciplina y así para la arqueología de género. Con este supuesto, se entiende que los objetos están involucrados en la producción de la diferencia. Ellos son compañeros en la cosmovisión del género y proveen mensajes importantes sobre la construcción, el rol y el efecto del género. La cultura material es un componente integral de la vida social. Los objetos se utilizan para expresar, crear y transformar las reglas de significado (Sorensen, 2000:91).

En los materiales de manera frecuente podemos observar contenidos,

en donde se muestra explícitamente al género o en los que se representan símbolos sexuales y, más aún, éstos se pueden inferir a partir de prácticas de asociación.

Es necesario entender que los pensamientos están detrás de la cultura material, por ello, es importante analizar cómo el mundo material contribuye a la estructuración y constitución del pensamiento. Mediante la aplicación de la arqueología de género se puede ver la cadena significativa que forman los objetos: de los objetos a los símbolos y de los símbolos a los valores. Es por medio de estos puentes o cadenas que sabemos que los restos materiales están cargados de ideologías que pueden conocerse.

A través de estos puentes, la cultura material carga el significado negociado socialmente, ello transforma los modos de expresión y la carga significativa podrá pasar de generación en generación. Mediante “estas uniones la cultura material participa en la asignación del género a los individuos y en presentar y preservar ideologías de género, lo cual significa que se desarrollan estructuras a largo plazo” (ibid:9).

La cultura material es el medio por el cual los arqueólogos pueden examinar la carga significativa en los objetos que ayudarán a dilucidar:

a) los factores que influyen en la naturaleza de las relaciones entre hombres y mujeres.

b) las circunstancias en las que mujeres y hombres ejercen poder e influencia.

c) las maneras en que los arreglos de género afectan o estructuran las respuestas del grupo a diferentes condiciones sociales y ambientales.

Asimismo, al momento de acercarnos físicamente a las excavaciones se pondrá especial atención en la distribución espacial de los artefactos, estructura y restos materiales, lo que proveerá información con respecto al diario vivir y prácticas rituales de los individuos (Brumfiel, 2003:1).

En el caso de los estudiosos del México precolombino, es necesario incluir otras fuentes que complementen los datos que nos proporcionan los materiales. No se pueden dejar de lado al realizar investigaciones arqueológicas las fuentes históricas y etnohistóricas, pues información valiosa se encuentra contenida en dichos escritos que pueden contrastar o apoyar la información arqueológica.

Al realizar estudios de género en otras partes del mundo no se cuenta con estas fuentes, por ello, erróneamente se ha pensado que al utilizar dichos recursos se pierde "cientificidad" en esta disciplina. En Europa, la arqueología estudia restos mucho más antiguos que los que podemos encontrar en América, su prehistoria temporalmente no se puede comparar con la nuestra, por lo que sólo se pueden remitir a la cultura material. Afortunadamente nuestro caso no es así y para el caso mexicana tenemos verdaderas ventajas.

Críticas y propuesta para la arqueología

A partir del surgimiento de la arqueología de género nuevas preguntas se han hecho a viejos datos, nuevos temas y perspectivas se han aplicado a situaciones arqueológicas ampliamente estudiadas ello ha generado una innovación en el conocimiento.

En especial, ha propiciado la aparición de temáticas como la arqueología doméstica, infantil y de la sexualidad; así como la reinterpretación del lugar

de lo doméstico, como elemento notable en la vida social y política de las comunidades.

La crítica ha llevado al cuestionamiento de la visión androcéntrica y occidentalocentrista, con la que esta disciplina se aproxima a su objeto de estudio, es decir, interpretar a las culturas desde los valores occidentales, de gente primermundista, blanca y de clase media (Spector y Whelan, 1989:66).

De igual manera, ha debatido la necesidad de cambiar las estructuras que gobiernan la práctica arqueológica, pues se ha advertido que los hombres estadísticamente tienen más éxito en la obtención de dinero para excavar y hacer trabajos de campo, y que las mujeres tienen más probabilidad de obtener ayudas para "tareas arqueológicas del hogar": análisis de cerámica y de material medioambiental (Johnson, 2000: 151-167).

En este mismo sentido, se ha buscado una revisión de la historia de la arqueología que muestre las contribuciones, que han hecho las arqueólogas para el avance del conocimiento. De manera paralela, es urgente visualizar a las mujeres tanto en las representaciones prehistóricas e históricas como en las que actualmente se hacen de ellas, evitando el sesgo de género en los museos y libros (Sorensen, 2000:26). Un ejemplo concreto es que aún hoy día se escoge, para representar a la sociedad maya prehispanica, un hombre poderoso -sacerdote o guerrero- y para representar a los mayas actuales siempre se pone a una figura femenina en actitud pasiva.

Por último, se ha subrayado la necesidad de utilizar nuevos conceptos, métodos e interpretaciones en el análisis del pasado, como los que propone la teoría de género para evitar que se sigan haciendo inferencias prejuizadas sobre los materiales. Por ejemplo, al interpretar la producción cerámica se ha asumido que si el material está relacionado con mujeres, entonces era una actividad doméstica y si se piensa que fue hecho por hombres, entonces se considera una industria (ibid:17).

Lo que propone esta corriente teórica es separarse de los estudios tradicionales que se presentan en nuestra disciplina, donde se describe general-

mente el medio ambiente -en muchos casos sin relación con el paleoambiente-, los antecedentes de estudio, la metodología, la clasificación del material e interpretación en términos numéricos de tiestos.

La búsqueda de la arqueología de género es poner en el centro del estudio a los actores, personificar los datos, no ver a los antepasados como números para un museo, como pedazos de materiales, sino como humanos que es posible conocer a partir de lo que nos legaron. Volver a la esencia de la arqueología: el conocimiento de la humanidad pues en la supuesta "objetividad científica" se ha perdido la interpretación y las vidas culturales altamente individualizadas que estudiamos (López, 2005:32).

Asimismo, se propone que en los estudios se reconozcan las limitantes, es decir, aceptar lo que no se puede llegar a conocer, admitir que se está proponiendo una interpretación y que no se está imponiendo una única forma de ver las cosas. Lo que se pretende es volver la vista al centro de nuestro interés, los humanos.

No obstante, se debe enfatizar que aplicar llanamente la teoría de género al objeto de estudio, sin tomar en cuenta el contexto religioso, histórico y social en que se desempeñaron las mujeres (prehispanicas o actuales), nos llevaría a algo artificial, pues descontextualizar los datos y aplicar una teoría como el género, sin el menor respeto por la cosmovisión e ideología de los pueblos, no produciría información fiable para el mejor entendimiento de las culturas.

Bibliografía

BLEICHMAR EMILCE, Dio, El feminismo espontáneo de la histeria, Fontamara, México, 1997, 229 pp.

BRUMFIEL ELIZABETH, M., "Asking about Aztec Gender: The Historical and Archaeological Evidence", en Gender in Pre-hispanic America, Cecelia Klein (ed.), Washington, Dumbarton Oaks, EUA, 2001, pp. 57-85.

-----"A Role for Archaeology in Feminist and Gender Studies" en La condición de las mujeres y las relaciones de género en Mesoamérica prehispanica, III Mesa de Estudios de Género, Primera Reunión Internacional, DEAS-INAH, Ciudad de México, abril 2003, 19 pp.



Familia de calle 1, Qué pasa en la calle, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Francisco Javier Villegas Santana.

CONKEY MARGARET, W. y Gero JOAN M., "Programme to Practice: Gender and Feminism in Archaeology", en *Annual Review of Anthropology*, número 26, 1997, pp. 411-437.

CUCCHIARI, Salvatore, "La revolución de género y la transición de la horda bisexual a la banda patrilocal: los orígenes de la jerarquía de género", en *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Marta Lamas (comp.), Miguel Ángel Porrúa, PUEG, México, 2000, pp. 181-264.

GALVÁN HERRERA, Marina, "La categoría de género como principio explicativo de las diferencias entre los sexos", Tesis de licenciatura, Especialidad Psicología, Facultad de Psicología, UNAM, México, 1988, 75 pp.

JOHNSON, Mathew, *Teoría Arqueológica. Una introducción*, Ariel Historia, España, 2000, 284 pp.

KATCHADOURIAN HERANT, A., "La terminología del género y del sexo", en H. Katchadourian (comp.) *La sexualidad humana. Un estudio comparativo de su evolución*, FCE, México, 2000, pp. 15-45.

LAMAS, Marta, "La antropología feminista y la categoría de género", en *Nueva*

Antropología, número 30, volumen VIII, México, noviembre, 1986, pp. 173-198

LÓPEZ HERNÁNDEZ, Miriam, "fem: periodismo ¿feminista o de género? Una aproximación al tema desde la visión de sus colaboradoras", Tesis de licenciatura, Especialidad Ciencias de la comunicación, FCPS, UNAM, 2003, 186 pp.

-----"La condición de la mujer mexicana y maya vista a través de las diosas", Tesis de licenciatura, Especialidad Arqueología, ENAH, INAH-SEP, 2005, 270 pp.

RUBIN, Gayle, "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo", en *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Marta Lamas (comp.) Miguel Ángel Porrúa, PUEG, México, 2000, pp. 35-96

SORENSEN MARIE, Louise Stig, *Gender Archaeology*, Oxford, Blackwell Publishers, 2000, 235 pp.

SPECTOR, Janet y Mary, WHELAN K., "Incorporating Gender into Archaeology Courses", en *Gender & Anthropology, Critical Reviews for Research & Teaching*, Sandra Morgen (ed.) Washington, American Anthropological Association, 1989, pp. 65-94

WIESHEU WALBURGA, Ma., "Jerarquía de género y organización de la producción en los estados prehispánicos", en *La condición de las mujeres y las relaciones de género en Mesoamérica prehispánica*, III Mesa de Estudios de Género, Primera Reunión Internacional, DEAS-INAH, Ciudad de México, abril, 2003, 18 pp.



Con su atuendo ska, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Francisco Javier Villegas Santana.

Las llamadas “Joyas de Juárez”

Historiadora María Hernández Ramírez

MUSEO NACIONAL DE HISTORIA-INAH
merami55@hotmail.com



Metro de todos los días 3, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003.
© Jesús Felipe Maya Aguilar.

En las colecciones que conserva el Museo Nacional de Historia se encuentran diversos objetos relacionados con Benito Juárez, por ejemplo algunos retratos pintados al óleo, piezas de uso personal como un traje y accesorios diversos entre los que se encuentran un sombrero tipo bombín y un reloj de bolsillo. Sin embargo, otras piezas son las que han llamado la atención del público y éstas aunque están relacionadas con el personaje, nunca las usó porque fueron reconocimientos que le hicieron ciudades tanto del país como del extranjero, así como una escuela. A estas últimas piezas nos referiremos a continuación.

El día 12 de octubre de 1877, el Nacional Monte de Piedad dio entrada a un lote de alhajas que el señor Manuel Dublán, esposo de Josefa Juárez, hija de Benito Juárez, depositó de manera confidencial para su custodia. La institución entregó al mismo señor el registro de las piezas, mismas que quedaron en su Tesorería. Este documento, que también describía las joyas amparadas, asentaba que el Monte de Piedad no cobraría ni pagaría interés, que éstas serían entregadas total o parcialmente a la vista del documento, y que el interesado no podría endosarlo, pues se obligaba a presentarlo personalmente al hacer el

reclamo de las alhajas. Además, prevenía que a su muerte, o por ausencia de esta Capital, sólo podría recibir las alhajas aquella persona que justificara públicamente ser su heredero o representante legítimo.¹

En el reverso de dicho documento cada una de las siete alhajas fue registrada cuidadosamente, a saber:

Una corona grande figurando hojas de laurel, toda de oro, con una roseta de esmeraldas, brillantes y rubíes, que regaló al señor Juárez la Ciudad de México. Una medalla grande esmaltada y adornada con brillantes y rubíes con un águila colgante y su nopal esmaltado y adornado todo con brillantes; que regaló al señor Juárez la Ciudad de San Francisco California. Una medalla esmaltada y con una estrella de brillantes que mandó al señor Juárez la Escuela de Medicina de Lima. Una medalla adornada con esmeraldas, brillantes y rubíes, enviada por Oaxaca al señor Juárez. Una medalla de oro mandada por el Pueblo de la Luz. Una medalla chica de oro enviada de San Juan de Aragón. Una medalla de plata mandada de San Luis Potosí.²

El tiempo transcurrió y poco antes de que se cumplieran siete décadas, el señor Manuel Romero de Terreros, Patrono Secretario del Nacional Monte de Piedad, se dirigió al licenciado Ma-

nuel Gual Vidal, Secretario de Educación Pública, y le comunicó que desde 1877 el licenciado Manuel Dublán había entregado para su guarda en depósito, las siete piezas a que nos hemos referido. Le decía también que en diversas épocas no habían faltado personas que alegando ser descendientes del señor Manuel Dublán, habían pretendido que se les devolvieran, hecho al que el Nacional Monte de Piedad se había negado en virtud de que no pudieron comprobar legalmente su calidad de herederos del señor Dublán.³

El señor Romero de Terreros manifestó que consideraba que dichos objetos podían quedar comprendidos dentro de lo previsto en los artículos primero y décimo tercero, relativos a la Ley sobre Protección y Conservación de Monumentos Arqueológicos, Artísticos e Históricos del 19 de enero de 1934, así como al Reglamento de la misma ley.

Dicho señor concluyó su comunicado afirmando que ponía en conocimiento el asunto a fin de que se pudiera proceder en los términos legales, al tiempo que expresaba la posibilidad de que la Secretaría de Educación Pública adquiriera las piezas para destinarlas al Museo Nacional de Historia (MNH). Por último comunicaba que los objetos podrían

ser revisados en la Depositaria de la Casa Matriz del Nacional Monte de Piedad, y señalaba una copia del comunicado para el MNH, el Gobierno del Estado de Oaxaca y a la Junta de Asistencia Privada, a fin de que tuvieran conocimiento de este asunto.

Y seguramente que el museo se dio a la tarea de averiguar lo necesario para obtener las piezas, ya que en abril de 1947, el director Silvio Zavala comunicó al director del Instituto Nacional de Antropología e Historia, las diligencias realizadas por el licenciado Leopoldo Martínez Cosío, Jefe del Departamento de Historia del museo a su cargo. Y ese comunicado afirmaba que el licenciado Manuel Dublán, quien había sido Secretario del presidente de la República, Benito Juárez, había depositado en el Nacional Monte de Piedad, a su nombre, una serie de objetos valiosos que habían sido propiedad del Benemérito. Que, sin embargo, a la muerte del señor Dublán, el documento de depósito había quedado en manos de los herederos de Benito Juárez, sin que lograran recuperar tales objetos, a pesar de las gestiones realizadas. Que como el tiempo había pasado, hacía poco que la Junta de Monumentos había declarado monumento nacional ese lote de objetos, a fin de impedir que salieran del país.⁴

El doctor Zavala agregó que a instancias del Secretario de Educación Pública, el abogado patrono del Nacional Monte de Piedad había sugerido que el Presidente de la República dictara un decreto de expropiación de los objetos y que se constituyera el depósito en el Castillo de Chapultepec. Asimismo aclaraba que en vista del tiempo transcurrido, y de acuerdo con la ley de sucesiones entonces vigente en el Distrito Federal, la familia de Juárez tendría que cubrir a la Tesorería de la Federación impuestos tan crecidos, que lógicamente tendrían que desistir de ejercer sus derechos de propiedad sobre los objetos.

Al mismo tiempo, el doctor Zavala comunicaba que el Nacional Monte de Piedad deseaba entregar los objetos con la condición de que se le desligara totalmente de cualquier responsabilidad ulterior, y sugería que el INAH preparara el decreto de expropiación del lote de alhajas, en el que quedara

asentado que la Federación pagaría a los herederos de Benito Juárez el valor de los objetos, y que en vista de que se habían cubierto a la Federación los impuestos sucesorios por estas piezas, existiría una compensación. Igualmente sugería que el decreto fuera comunicado a la Secretaría de Hacienda, para los efectos de pago o reclamación de impuestos sucesorios en su caso, así como también a la Secretaría de Bienes Nacionales e Inspección Administrativa, por tratarse de objetos que pasarían a ser propiedad de la Nación, y por último a la Secretaría de Educación Pública para que a través del INAH, el Museo Nacional de Historia se constituyera en depósito permanente.

El que esas piezas fueran entregadas a dicho Museo, era una decisión muy oportuna, ya que por esos días estaba preparando un gran salón en el que se pretendía exponer objetos procedentes de la época de la República, la Reforma, la Intervención y el Imperio. Se decía que éste era un proyecto de exhibición moderno y que “las joyas del Benemérito” lucirían perfectamente en ese lugar, al mismo tiempo en que se exhibiría “un gran retrato mural de Juárez, que viene trabajando uno de los grandes artistas mexicanos”. Se tenía previsto inaugurar esas nuevas salas en septiembre de 1947, como uno de los homenajes a los defensores del Castillo de Chapultepec.

En junio de ese año el investigador Leopoldo Martínez Cosío envió a los reporteros interesados en difundir la noticia, al Nacional Monte de Piedad, por lo que fue de dominio público que dichas joyas pasarían al MNH, donde el público podría apreciarlas; no obstante, el doctor Silvio Zavala escribió el 8 de agosto de ese año al licenciado Salvador Toscano, Secretario del INAH, comunicándole que el decreto presidencial que ordenaría la entrega de las joyas al MNH no se había llevado aún a efecto, por falta de trámite de la comunicación oficial del Ministro al Monte de Piedad, y que como ya se tenía previsto exhibirlas a partir del 13 de septiembre del mismo año, le rogaba que interviniera en los trámites que permitieran recogerlas pronto.

Tan sólo unos días después de que el director del MNH se comunicara con el Secretario del INAH, el doctor Zavala nombró al licenciado Leopoldo Martínez Cosío para que recogiera las joyas del Nacional Monte de Piedad, mediante un acta y recibo que para ese efecto se harían.

Por fin el 16 de agosto de 1947, cuando ya mediaba el acuerdo presidencial, las piezas fueron entregadas por el licenciado Raúl Cervantes Ahumada y Manuel Romero de Terreros, Patrono Presidente y Patrono Secretario del Nacional Monte de Piedad, respectivamente, al licenciado Leopoldo Martínez Cosío, hecho con el cual el



A la Aventura ciudadana, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Jesús Felipe Maya Aguilar.



Templo Mayor 1, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Jesús Felipe Maya Aguilar.

Monte de Piedad quedaba relevado de toda responsabilidad del depósito de las joyas, según quedó asentado en el acta. El mismo día las alhajas fueron recibidas por la Contralora del Museo, Magdalena Castañeda, y al día siguiente el doctor Zavala agradeció por escrito al licenciado Cervantes Ahumada, por las atenciones manifestadas al hacer la entrega.

Y al parecer los herederos de Benito Juárez finalmente obtuvieron un beneficio económico por los objetos, ya que el señor Mario Cerda, especialista del Nacional Monte de Piedad, después de un examen cuidadoso evaluó el lote en 43,940.00 pesos, cantidad que en opinión del doctor Zavala, podía ser tomada como base para la compensación y ayuda que las autoridades correspondientes fijarían a los herederos de Juárez. Algunas de estas piezas han sido descritas por la curadora de Numismática del Museo Nacional de Historia, al considerarlas como parte de los tesoros que conserva la institución.⁵

Es preciso recordar que estas medallas y corona, relacionadas con el

Benemérito, no son las únicas que en su tipo ha recibido el Museo, basta mencionar que hacia 1899 el historiador Jesús Galindo y Villa describió la donación que había hecho Benito Juárez hijo y familia, consistente en “una colección de 11 coronas metálicas de diversas formas y dimensiones, más dos placas, también metálicas, consagradas en distintas épocas al señor Juárez por varios Estados de la República, corporaciones y particulares”.⁶ Hoy la sala introductoria del Alcázar muestra algunas de estas piezas, que desde su ingreso al museo han sido conocidas como “las joyas de Juárez”.

Notas

¹ Archivo Histórico del Museo Nacional de Historia (en adelante AHMNH), Museo Nacional de Historia del Castillo de Chapultepec, 10,476138.117-118/345.

² Ibidem.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem

⁵ Colunga Hernández, Ma. De los Ángeles, “Curaduría de Numismática”, en: Tesoros del Museo Nacional de Historia en el Castillo de Chapultepec, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1994, pp. 293-294.

⁶ Galindo y Villa, Jesús, Guía para visitar los salones de Historia de México del Museo Nacional, 3ª. ed., México, Imprenta del Museo Nacional, 1899, p. 100.



Pidiendo los brazos, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Nancy J. Hernández Hernández.

La faceta culinaria de Sor Juana Inés de la Cruz

Doctor José Luis Juárez López

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA-INAH



Tatuaje guadalupano, Qué pasa en la calle, WVC
Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003.
© Francisco Javier Villegas Santana.

Este artículo intenta hilvanar algunas de las piezas importantes en la creación de la figura culinaria de Sor Juana Inés de la Cruz. Esta construcción pertenece en forma absoluta a las dos últimas décadas del siglo XX y se centra en subrayar su pretendida labor coquinaria. Esta otra cara de la monja se unió a la que surgió durante el siglo XIX, que entonces puso énfasis en su obra literaria y que se ha señalado como parte importante de la creación de una literatura nacional, ya que fue utilizada como testimonio absoluto de la grandeza y genio mexicanos.¹

Desde los primeros intentos que se hicieron por ensamblar una historia de la cocina mexicana, la presencia de elementos de soporte se hizo imprescindible. Factores permanentes fueron las referencias a los llamados banquetes de Moctezuma, a la supuesta invención del mole y a la hipotética creación de los chiles en nogada.² Este firmamento de la cocina mexicana, sin embargo, relumbró aún más en 1979 cuando se dio a conocer el documento Libro de cocina. Convento de San Jerónimo, atribuido a la poetisa y que inmediatamente fue objeto de gran atención.

En la presentación hecha a la edición facsimilar que entonces se hizo, se informó que el dueño de la nueva jo-

ya culinaria era el señor Joaquín Cortina, que contenía 37 recetas, un verso y hasta un autógrafo de la llamada Décima Musa. Mas cuando se procedió a la certificación del manuscrito, la prueba a la que fue sometido demostró que las recetas están escritas en papel del siglo XVIII. El documento entonces se manejó bajo la obiedad. Sin duda éste del siglo XVIII, se dijo, era una copia de la copia del manuscrito original que hizo Sor Juana en el siglo XVII.³

Las recetas del manuscrito fueron recreadas por Ana M. de Benítez, en una revista femenina en los ochenta. En los noventa se retomaron en artículos periodísticos y se hizo una segunda edición del llamado popularmente recetario de Sor Juana.⁴ Al final de esta última década Angelo Morino se encaminó a demostrar, después de un largo análisis, que copiar recetas era un trabajo que no estaba fuera del radio de interés de Sor Juana. Su dictamen fue que dado el genio de la sabia novohispana, se podía afirmar que ésta era capaz tanto de realizar tareas difíciles como mundanas, por ejemplo guisar.⁵

Mucho se ha dicho de las aficiones culinarias de la otrora Juana de Asbaje y Ramírez, pero un solo aspecto está fuera de duda. Ella misma se declaró como aficionada a la cocina y se ma-

ravilló de los descubrimientos que hacía al guisar, tal como lo asentó en su famosa carta Respuesta a Sor Filotea.⁶ Por otro lado, la ex dama de compañía de la virreina solía mandar postres y guisados como regalos a sus amistades, y el hecho de que en sus poemas y villancicos hiciera referencia a la comida sirve para terminar de delinearla como una figura muy versada a las artes culinarias.

Pero las insistencias a tales aficiones de la monja ilustrada se desbordaron en dos sentidos. Uno de éstos nos deja ver que pasó de inmediato a formar parte, por ejemplo, de la Enciclopedia de México, donde se le señaló como autora del recetario en cuestión y personalidad culinaria y a distintas obras que abordaron el tema de la cocina mexicana y su historia.⁷

El otro sendero, también de grandes consecuencias para la construcción de la figura culinaria de Sor Juana, fue considerarla autora de los platillos que supuestamente consignó. El acercamiento de la cocina a esta monja, símbolo femenino por excelencia, es la cúspide de una tendencia que propone que la cocina de México se originó en los conventos de la Nueva España. Una construcción historiográfica que se remite al siglo XX, cuando autores como Luis González Obregón y Arte-



Afectos, La Vida Sin Madre, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Julio César Vélez.

mio de Valle Arizpe, entre otros, escriben que las monjas eran maravillosas en la cocina, idea que se afianzó hasta convertirse en un tema indispensable al referirse a los orígenes de la cocina mexicana.⁸

La mayoría de las recetas que contiene el Libro de cocina Convento de San Jerónimo, se pueden encontrar en otros recetarios como Libro de cocina, de Roberto de Nola, y Arte de cocina, de Francisco Martínez Montañón, obras escritas antes de que la poetisa supuestamente hiciera su copia, y las mismas preparaciones se pueden encontrar en recetarios mexicanos del siglo XVIII.⁹ Encontrar estas mismas recetas en otros documentos de cocina es muy importante, ya que confirma que éstas no eran exclusivas del ámbito conventual. Ahora, digámoslo abiertamente, Sor Juana Inés de la Cruz no es autora de las recetas contenidas en la copia que se le atribuye. Si en realidad hizo un trabajo de amanuense, su aportación consistió precisamente en haberlas preservado.

El ejercicio de la cocina durante los siglos anteriores al XIX, entonces como poder de pocas personas, era com-

partido sólo por quienes distinguían en ella los signos y códigos que son básicos para reproducirla. Lo anterior se refleja en la forma de consignar recetas. El documento de San Jerónimo presenta las recetas tal como se ven en todos los recetarios que aquí se mencionan, es decir, como apuntes hechos para aquellas personas que tenían experiencia en la preparación de la comida y por eso las indicaciones detalladas para su confección se omiten. Es debido a esta uniformidad que resultaría imposible distinguir la mano de la Monja Jerónima en un documento de cocina.

La mayoría de las recetas que contiene el Libro de cocina. Convento de San Jerónimo no son como lo dijeron quienes primero se acercaron a él postres, sólo porque contienen azúcar que convertirían a Sor Juana en una golosa incorregible. Todavía durante el siglo XIX, la palabra postre era aplicada únicamente a ciertas pastas hechas con almíbar, huevos y un producto base que podía ser una fruta fresca o seca, pero turrónes, arroz con leche y jericallas, por mencionar algunos, eran llamados dulces. Solamente has-

ta el siguiente siglo se llamaría genéricamente postre al último plato de una comida, precisamente porque se comían a la postre o sea al cierre.¹⁰ El modelo que muestran las recetas del documento es más bien la continuidad de una comida con sabores agridulces muy característicos de Europa durante la Edad Media y el Renacimiento, y que continuó en México hasta bien entrado el siglo XIX.

Resultaría descabellado atribuir no solamente a Sor Juana sino a las monjas en general la invención de preparaciones como buñuelos y huevos hilados que son una constante en recetarios tanto de España como de la Nueva España. Martínez Montañón señalaba los buñuelos de viento y los de queso en Europa, igual que Dominga de Guzmán en América. La principal característica de todos estos buñuelos es estar compuestos con una pasta de harina. Los que consignó la monja son los de viento, que van fritos.¹¹

En lo que respecta a los huevos hilados, también Martínez Montañón los elaboraba. Disponía yemas de huevo, almíbar y torrijas o sea pan remojado en aceite y frito. La confección de este

plato es muy especial. Se hace pasando las yemas de huevo por el orificio de una cuchara por lo que ésta es necesaria y crucial. Del hoyo de la cuchara van saliendo las hebras de las yemas y van cayendo al almíbar caliente. Una vez fritos los hilos se ponen sobre las torrijas y se adornan con gragea, pasas, piñones y cacahuates. Tanto los buñuelos como los huevos hilados son preparaciones antiquísimas.

En la misma categoría, o sea antiguas y bien conocidas, están otras fórmulas como la del gigote, que hace referencia a una pierna entera de cordero o carnero pero también a un guisado de carne picada y por extensión cualquier otra comida picada en pedazos menudos. En cuanto a los antes, éstos los podemos ver en el recetario de Nola.¹² Por lo que respecta al clemole de Oaxaca, es pertinente recordar que los moles siempre han sido materia de discusión. Hay dos posiciones. Por un lado está la de los colonialistas monjiles que piensan que el mole fue inventado por una monjita en el siglo XVII en Puebla. La otra, representada por estudiosos ajenos a toda apología culinaria mexicana, establece que la preparación es de origen prehispánico y que la adición de elementos fue, como en el caso de otras, un fenómeno culinario que se dio a través del tiempo y por circunstancias históricas particulares de México.

Hay moles en varias entidades del país como Veracruz, Puebla, Zacatecas, Guadalajara y sobre todo en Oaxaca. Estas preparaciones forman una gran familia en la que domina el chile, los tomates y las especias y que pueden distinguirse por agregar algún otro elemento como las pepitas de melón o almendras. Los moles antes del siglo XIX eran salsas hechas a partir de una composición simple. Acaso pudiéramos llamarlos molitos, salsas de chile donde se ahogaba la carne ya de puerco o gallina y que no llevan chocolate. El que se ven en el recetario jerónimo se hace con chile, tomates, caldo y especias y es casi el mismo que está consignado en el manuscrito Avilas Blancas.¹³

La singularidad del Libro de cocina. Convento de San Jerónimo radica en ser un documento culinario cuya importancia no descansa en los pla-

tillos que presenta, sino en haber sido la estructura mayor para promover y a la larga cristalizar la figura culinaria de Sor Juana, que se entrelazó con los discursos contenidos en reseñas de la cocina mexicana. Ambos son factores cruciales en el acercamiento de la cocina de México a uno de sus símbolos intelectuales más apreciados, al mismo tiempo que contribuyó de manera general a apuntalar la idea de la monja cocinera, ducha en artes culinarias.

La Sor Juana cocinera es uno de esos íconos que se crean sutilmente, pacientemente y que con el tiempo parecerían surgidos de forma natural mientras no se muestren sus tejidos internos, hechos por quienes elaboran discursos cuya meta es forjar figuras grandes e importantes, que finalmente pasan a formar parte del nacionalismo culinario mexicano.

Notas

¹ Guy Rozat Dupeyron, "Algunas reflexiones sobre el discurso compartido sobre el final del siglo XVIII" Graphen (Jalapa, Veracruz), 2003, número 2, pp. 32-33.

² Véase Manuel B. Trens "Coquinaria, yantares y bebidas mexicanas", en Boletín del Archivo General de la Nación, volumen 24, número 1, México, 1953.

³ Josefina Muriel de González Mariscal, Guadalupe Pérez San Vicente. Libro de cocina. Convento de San Jerónimo. Selección y transcripción por Sor Juana Inés de la Cruz. México, Asociación Cultural para las Zonas Rurales de Tabasco, 1979, presentación.

⁴ Ana M. de Benítez, "Las recetas de cocina de Sor Juana Inés de la Cruz", Revista Casa (México, D. F.), 1980, pp. 3-6; Verónica To-

rres "Los secretos de Sor Juana", Reforma (México, D. F.), 27 de octubre de 1995, p. 2, F; Mariana Avila "Una agenda- recetario nos habla de la vocación científica de Sor Juana" El Universal (México, D. F.), 16 de febrero de 1996, p. 3, cultura; Libro de cocina. Convento de San Jerónimo. Toluca, Estado de México, Instituto Mexiquense de Cultura, 1996.

⁵ Angelo Morino, El libro de cocina de Sor Juana Inés de la Cruz. Bogotá, Colombia, Editorial Norma, 1999, pp. 96 - 101.

⁶ Sor Juana Inés de la Cruz, Respuesta a Sor Filotea (Carta atenagórica), México, Editores Mexicanos Unidos, 1999, pp. 56-57.

⁷ Enciclopedia de México, t.3. México, Enciclopedia de México/ SEP, 1987, pp. 1615-1616; María Stoop. El universo de la cocina mexicana, México, Banamex, 1988, pp. 22-23; Paco Ignacio Taibo I. Encuentro de dos fogones. Historia de la comida criolla en México. México, Promoción e Imagen Editores, 1992, pp. 95-96.

⁸ Josefina Muriel, Cultura femenina novohispana, México, UNAM, 1982, pp. 475-478; Andrea Camacho "El convento de las mil delicias" El Mundo del Gourmet (México, D. F.), 1986, pp. 12-15.

⁹ Roberto de Nola, Libro de cocina, España Taurus 1969; Francisco Martínez Montañón. Arte de cocina, Madrid. Tusquets, 1982.

¹⁰ José Luis Juárez López, "¿Dónde quedaron los postres?", Revista de Revistas (México, D. F.), abril de 2004, número 4531, p.37.

¹¹ Recetario de doña Dominga de Guzmán siglo XVIII. Tesoro de la cocina mexicana. México, CONACULTA, 1993, pp. 136-137; Libro de cocina. Convento de San Jerónimo, op cit. pp. 15-17.

¹² Roberto de Nola, op cit, p. 20.

¹³ Manuscrito Avilas Blancas. Gastronomía mexicana del siglo XVIII, México, Restaurante El Cardenal, 1999, p. 140.



Templo Mayor 5, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Jesús Felipe Maya Aguilar.

El Miktan en Tzinacapan. Análisis del discurso de dos chamanes

Doctor Michel Duquesnoy

CERSATES (CNRS)/ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA-INAH



Nota preliminar

Presentaré a continuación unos datos muy peculiares e inéditos recabados entre 1998 y 2000 durante la investigación para mi proyecto de tesis doctoral en etnología. Consagré entonces mis pesquisas a analizar las prácticas y los conceptos del chamanismo de los Nahuas de un pueblo -seguramente bien conocido por ustedes-, ubicado en la Sierra Norte de Puebla: San Miguel Tzinacapan. En este lugar tuve la oportunidad de vivir varios meses, para llevar a cabo mi investigación. Permítaseme en este punto señalar que de las casi 600 páginas finales de mi informe, la parte central, dedicada a la cosmovisión, corre en no menos de 190 cuartillas. De hecho, el esquema que aquí les presentaré fue dibujado a mi demanda por uno de mis informantes, que goza de una notable fama en la comunidad. Agradezco a los editores del Atlas etnográfico del Estado de Puebla, por haber aceptado la publicación de esta representación gráfica, ya que me pareció legítimo y justo que sea publicada por vez primera, para el uso y el conocimiento de los investigadores del país.

Es menester precisar unos detalles que no me parecen “solamente anecdóticos”, en mi carrera de etnólogo. Como es bien sabido, los especialistas del terreno etnográfico dependen de varios factores que a la larga les permitirán presentar sus monografías y

resultados de investigación con más o menos éxito. En mi caso, sin pretender que mis conclusiones sean un triunfo para mi disciplina -lo que sería de mi parte, un alarde de arrogancia y vanagloria inapropiados-, debo confesarles que este dibujo de mi informante probablemente cambió el curso de mis pesquisas.

Me explico. Como todos los candidatos a la tesis de doctorado, en un inicio tuve que dedicarme a la lectura bastante provechosa de mis predecesores, que habían dedicado tiempo y esfuerzo en la zona y en el grupo indígena conteniendo, así, mis propias pretensiones académicas. No es aquí el lugar para nombrar a mis eruditos colegas que me ayudaron en la necesaria delimitación de mis marcos personales. Que sepan cuánto les agradezco y cuán inmensa es mi deuda hacia ellos. Sin embargo, cuando mi informante me presentó su manera de concebir su mundo, algo nuevo surgió frente a mis ojos y dentro de mi entendimiento. ¿Por qué? Creo que las horas que tuve que molestar a mi amigo chamán, me llevaron a una visión interior de su mundo simbólico, que me propulsó dentro de los modos conceptuales de esta población nahua. Este viaje por el interior tenía algo poco conocido.

Tuve que llenar muchos cuadernos para recopilar los numerosísimos datos que recibía día tras día. Aparecieron, como de costumbre en nuestra

práctica, numerosas dudas. Lo que a mi amigo le parecía tan evidente y simple, a mí me parecía cada vez más confuso debido a la densidad del mundo que él consentía abrir para mí. Hora tras hora, conforme trataba de asirme de un conocimiento indígena mejor, procurando confundir a mi informante con trampas o con las aportaciones que me proporcionaban otros informantes, ya no pude tener ninguna duda, la cosmovisión de los nahuas de San Miguel reservaba todavía muchas sorpresas para mí y seguramente también para mis colegas investigadores.

En realidad, tengo que felicitar al doctor Alessandro Lupo, muy conocido por sus investigaciones en la zona. Porque él tiene toda la razón cuando escribe que, a causa de las presencias incesantes de los antropólogos, “San Miguel parecía en los años 80 como un laboratorio antropológico”. Es cierto. Tan cierto que podía parecer que ya todo se había dicho sobre los San Migueleños, casi todo sobre los nahuas de esta zona. Pero lo más cierto, creo, es que siempre se pueden hacer nuevos descubrimientos en este tipo de laboratorio. Con más razón si son laboratorios antropológicos... De hecho, la cultura de cualquier grupo no se deja encarcelar por uno, dos, o tres universitarios. La cultura, concepto bastante difícil de definir y bastante difícil de conocer al interior, no se deja apropiarse por nadie en parti-

cular, sea que éste pertenezca al grupo o que éspertenezca a otro mundo. He aquí la gran lección que el sencillo chamán, sin quizás proponérselo, me dio a conocer.

Marc Augé (2000:136) plantea más o menos en los términos siguientes que al igual que un arquitecto, el etnólogo procurara captar a partir de un objeto particular todo lo que tiene a la vez de particular y general, de original y representativo de un grupo dado, pero considerando siempre la pluralidad interna y la diversidad de los que lo constituyen. Con tales materiales se construye una imagen que intenta reflejar el núcleo cultural, que es la clave secreta del corazón del grupo considerado. Así intenté concebir mi labor, e interpretar los datos resumidos en el dibujo de la cosmovisión, tal como la representan mis informantes nahuas y del que aquí les presentaré una sola parte, ¡ojalá no me vaya a traicionar demasiado la riqueza de su mundo!

Una introducción sobre el concepto de «chamanismo»

Muy conocida es la dificultad metodológica que los chamanólogos tienen que enfrentar. La podríamos resumir en tres interrogantes:

1. ¿Es el chamanismo un concepto fabricado por los especialistas y por lo tanto inadecuado porque sólo existe en la mente de éstos?

2. ¿Es el chamanismo un concepto que corresponde a una realidad indígena siberiana y por lo tanto sólo se la puede aplicar a esta zona?

3. ¿Es el chamanismo un concepto que se puede utilizar no obstante un esbozo mínimo de definición?

Sin que sea necesario entrar aquí en las discusiones que sacuden al mundo de los especialistas, creo que se puede considerar la tercera pregunta proponiendo como definición básica la que hizo Michel Perrin, a saber que “el chamanismo es una de las grandes empresas concebidas por los seres humanos para resolver, contraatacar y explicar al infortunio”. Ahora bien propone este chamanólogo una lógica de tres puntos que son:

1. Una concepción bipolar o dualista del mundo y de la persona humana.



La corruptoional y sus malas compañías 3, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003.
© Jesús Felipe Maya Aguilar.

2. Un cierto tipo de comunicación entre las dos caras constituyentes del mundo haciendo del chamán un especialista de la comunicación voluntaria con el mundo-otro (o sobrenaturaleza).

3. El chamanismo como una institución social adentro de los grupos que reconocen a sus chamanes como especialistas en la resolución de los infortunios, ya que éstos utilizan todos los códigos culturales del grupo. Es decir, que el chamán no es chamán por sí sólo, sino para el provecho de su gente.

Tal proposición, aunque no reúna el acuerdo de todos, me parece bastante útil para investigar sobre los discursos y las prácticas de un cierto tipo de especialistas del “mundo mágico”. Tiene la ventaja de la claridad y sobre todo de tomar unas precauciones con otros especialistas que, hasta la fecha, varios consideran como “chamanes”, que son solamente “curanderos”. Cosa que no simplifica los estudios y menos aun ayuda a la comprensión de los ejemplos de chamanismos.

Es también importante, a mi parecer, eludir la presentación arbitraria y bastante controvertida que Mircea Eliade hace del chamán, en resumen, “Un especialista de las técnicas del éxtasis y del trance, un místico especializado en el vuelo mágico, en las ascensiones celestes o descensos al infierno, etcétera”. Varios son los seguidores de este erudito, que no ayudan tampoco a la comprensión

científica de nuestro tema. A mi parecer, no basta comer un hongo y ver estrellas, aún sagradas, para tener a un chamán...

Aunque hoy día no pretenderé demostrar que los nahuas de la Sierra Norte dan a conocer un tipo de chamanismo, me pareció importante enfatizar estos puntos muy generales para explicar mi exposición y los a prioris que siguen siendo los míos.

Una precisión sobre el concepto de «cosmovisión»

De ninguna manera quisiera cometer la grosería de darles una definición de este concepto. Pero, como seguramente saben, las Escuelas francesas de antropología no utilizan tanto este concepto y prefieren hablar de “cosmografía” o de “cosmología”. Por mi parte, el concepto “cosmovisión” no me conflictúa tanto, ya que pertenece al continente americano en el cual trabajo actualmente. Sólo quiero suplicarles que acepten mi manera de utilizarlo. De antemano, debo reconocer que mi modo no tiene realmente nada de original.

Para mí, la cosmovisión de un grupo reúne un conjunto de criterios de actitudes, de lógicas, de pensamientos y de sensibilidades que estructuran las actividades del hombre en todas sus relaciones con la naturaleza, la sociedad (las dos conformando “este mundo”) y el “mundo-otro”. Como



La corruptional y sus malas compañías 4, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003.
© Jesús Felipe Maya Aguilar.

emanación cultural, la cosmovisión es un cuerpo viviente que gestiona las tensiones entre las adquisiciones del pasado y las elaboraciones inseguras del presente, que se pueden presentar como promesas de una cierta vitalidad para el futuro. Es decir, que la cosmovisión obliga a todos los miembros de un grupo a una dinámica de actualización. En realidad la cosmovisión contiene una cierta propensión a la larga duración, si se me permite decirlo de esta manera. Es interesante notar para esta exposición que, enfrentados a los desafíos de la vida cotidiana, los chamanes son de los agentes más reconocidos para mantener y actualizar, a la vez, los rasgos más sobresalientes de la cosmovisión del grupo al cual pertenecen. Creo que el esquema de mi informante y sus numerosas explicaciones constituyen un ejemplo de lo que intenté explicar.

Estamos ya armados, con mis pobres armas, para acceder al miktan de los nahuas de San Miguel.

Miktan

Por supuesto que los nahuas de la Sierra Norte llaman “miktan” al lugar de los muertos. Tal palabra se refiere al antiguo Mictlán, lugar en el cual los aztecas pensaban que se dirigían la gran mayoría de los muertos. Era un lugar post mortem. Veremos si queda hoy en día algo de esta antigua concepción.

En lo inmediato, podemos asegurar con los informantes que su actual miktan es sólo y solamente un lugar. Es decir, que nunca lo personalizan y nunca le prestan una representación propia como es el caso del talokan, este lugar lleno de vidas que se confunde en su conceptualización con sus dos abuelos, dueños y proveedores de los bienes vitales, que son talokan tata y talokan nana bastante bien estudiados por María Elena Aramoni. Con su dibujo, nuestro informante ubica precisamente al miktan debajo de la tierra madre taltikpaknana. Está también en la prolongación del ueyat, el “agua grande”, es decir el mar. Es posible, pero no quiero forzar el dato, que tal prolongación refleje la visualización prehispánica que representaba el mundo inferior como un mundo a la vez acuático y terrestre.

Me parece importante proponerles la lectura de unos fragmentos de las entrevistas que pude realizar sobre el miktan. Luego propondré unos análisis.

Estábamos hablando de las cuevas y de los duendes.

“Le pregunto

- ¿Acaso hay unas cuevas que dependen del miktan o que serían el mismo miktan?

- ¡No !No hay ninguna cueva que se llama miktan. El miktan es una división y se podría decir que es una cueva,

pero no es así. Te caes ahí porque está a la orilla de la tierra. Es ahí donde se termina el mundo. Ahí se llega uno y se cae. Se queda ahí un tiempo. Para evacuar un delito. Si se muere la persona y que debe algo, ahí la mandan de castigo. Es para limpiarla y para purificarla. Ahí hay un fuego que quema a las gentes para un tiempo. Nada más.

- ¿Y solamente hay fuego?

- Sí... No... Hay piedras y hay tierra, pero todo es ardiente. No se queda uno ahí para siempre. Es un infierno tal vez. Nosotros le llamamos “in miktan sentatani”, el miktan que está por abajo. Luego se regresa a la tierra y se renace de nuevo, pero en espíritu. Ya no con cuerpo. Sabes que no es cierto que uno va al cielo. El miktan es como una cárcel, pero te puedes salir de esta cárcel. Después de 20 días o después de 20 años...

- ¿Todos se van en el miktan?

- ¡Eso, no ! Los que no van al miktan viven a la tierra de espíritu que es su sombra. Viven de noche pero ellos creen que es de día. Algún día se les devolverá su cuerpo. Pero será al fin de los tiempos.

- ¿Quién es el jefe del miktan?

- Tal vez Dios manda al miktan, pero nunca se va ahí. El diablo tiene su casa en el miktan. Pero es aquí, en la misma tierra, que trabaja y que vive. El miktan no es un lugar para los muertos, pero en realidad es un lugar para los desobedientes.”

Un miktan del cual se sabe poco...

Como se puede apreciar, el relato de mi informante es muy peculiar. ¿Es decir, acaso se extraviaron todos los elementos del antiguo mictlán prehispánico? Opino que la respuesta no tiene que ser solamente sí o no. Intentaremos destacar unos elementos a partir de esta descripción que nos hizo el informante.

Destacamos que este lugar no es nada agradable. Mas esta característica es en realidad muy común en varias culturas del planeta. Christian Duverger ha sugerido en su ensayo sobre El origen de los Aztecas (1983:258) que la peregrinación hacia el Mictlán sería una peregrinación horizontal al revés hacia los desiertos del norte, pero por debajo de la tierra. Podemos encontrar elementos que van en este sentido en las palabras de nuestro informante: la idea de un viaje hacia la orilla de la tie-

rra para encontrar un lugar de fuego y de piedras, abajo de la tierra. ¡Bueno! Pero aquí se cae, es decir, que el viaje se realiza de una manera vertical. No hay ninguna peregrinación o ¿será la vida una peregrinación? El choque se hace, digamos, de un golpe.

El miktan actual, para este informante, no sería un lugar definitivo. Sólo permanecen en él unas personas y sólo por un tiempo determinado. Como lo vemos, este lugar telúrico está hecho de piedras, de tierra y de fuego. Se cae un elemento anímico que regresa a su vez a la tierra. Al parecer no sobresalen elementos determinantes. A partir del esquema y del relato, podemos deducir que es a partir de taltikpaknana que se llega al miktan. Encontramos aquí una afirmación común del mundo indígena. Es decir, que la tierra contiene los secretos del mundo tanto de los vivos como de los muertos. Que la tierra aparece como el origen de la vida y también aparece como una fuerza letal. Además, que en el seno mismo de la tierra circula un flujo misterioso que une el mundo de los vivos y de los difuntos. En conclusión de esta pobre visita al miktan, sólo afirmaremos que frente al miktan nadie está en condición de decir muchas cosas. Porque tampoco se visita mucho al miktan cuando se es chamán. Es decir, que no se puede hacer ninguna representación precisa como en el caso, por ejemplo, del talokan, lugar bastante recorrido por estos practicantes.

Por supuesto, encontramos otros elementos interesantes en el discurso de nuestro informante. En primer lugar, el miktan parece más como un purgatorio católico que sería confusamente un domicilio para el diablo. Esta indicación es preciosa.

Al respecto, en efecto, nuestro chamán afirma que se regresa sobre la tierra. Es un tipo de renacimiento, pero solamente en espíritu. (Mi informante no podía precisar si era la sombra/ekauil o el tonal de la persona, el cual se supone se apaga a la muerte física del individuo por falta de calor). Como es costumbre, los nahuas afirman que el tonal de las personas está conectado con el sol (tona), del cual necesita el calor para no agotarse. Significaría la muerte de la

persona. En varias entrevistas, todos mis informantes subrayaron que las personas culpables de “delitos” o “pecados” –son los términos utilizados por ellos– “resfrían” al tonal. Acabo decir que cuando se enfría del todo este elemento anímico, la muerte surge. Encontramos aquí, creo, una bella manera de integrar al pecado tal y como lo plantea la teología cristiana, como responsable de la muerte.

Si vemos más allá en el relato de mi amigo, encontramos la afirmación de que se somete a los “grandes desobedientes” a una estancia más o menos larga en el miktan-purgatorio. Es decir que se les vuelve a ...calentar. Entendamos por ello que la regeneración del espíritu pasa por el compartimiento más ardiente de «la tierra que se queda por abajo». Lo que Lupo acierta cuando habla de las oraciones realizadas por el curandero que calientan al enfermo. Por lo tanto éste tiene que medir la cantidad de oraciones ya que de no proporcionar la buena medida, se puede perjudicar al paciente (1995:59). Notemos además que no se cae en el mar, lugar sumamente peligroso cuya valencia térmica es el frío, sino que se cae en un lugar telúrico determinado por su calor particularmente fuerte.

Un potencial para los chamanes
Vamos más allá en nuestro análisis. En un relato que no podemos estudiar aquí, nuestro informante afirma que

«nadie va al cielo». Los únicos mundanos que viven en este lugar –pero no están tan alejados de la tierra taltikpak– son Dios, Cristo y quizá unas vírgenes que se singularizan por su notable ausencia... térmica. Es decir: ¡un equilibrio perfecto! Mi chamán se mantiene sumamente fiel con su lógica personal. ¿En qué? En que la resurrección, herencia del cristianismo, llegará al final de los tiempos. Bueno... Pero en lo que llega este evento, que me sea permitido decir que no se puede despreciar de esta manera a los difuntos. De hecho, no todos se caen en el miktan para estarse “recalentando” y luego conocer un tipo de renacimiento que en realidad no está muy bien precisado. Son unos (¿la mayoría?) que se mantienen “de espíritu que es la sombra”.

Si mi comprensión ofrece algo, creo que encontramos aquí un mestizaje sutil de la concepción cristiana, con un fondo típicamente mesoamericano. Como bien se sabe, esta tradición se ha cuestionado sobre el misterio de la energía vital. Nuestro informante avanza la idea que se puede preservar para unos y regenerar para los otros el potencial anímico y energético individual. Tales operaciones sólo se las pueden entender en relación con el cosmos y con la comunidad humana. No hay que despreciar la energía, no hay que correr el riesgo de caer en un desequilibrio cósmico que sería una



Afectos Personales 1, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Jesús Felipe Maya Aguilar.

catástrofe para la humanidad. Sí, al fin de los tiempos eso ocurrirá y se podrá también recuperar el cuerpo para cumplir con los misterios de los dogmas cristianos. Pero durante esa espera, sería absurdo perder tal potencial y reducirle al destino individual de los castigos o de las recompensas. ¡Es mejor aprovechar dicho potencial ahora! Ya que el mundo corre el gran peligro acabarse. Ya que los infortunios amenazan constantemente al equilibrio interno de la comunidad, así como del ser individual.

¿Aprovecharlo? Bueno... pero ¿cómo? Todos los chamanes entrevistados no dejan lugar a dudas cuando es para aliviar a sus consultantes, explotan las reservas de poder que se hallan en el... purgatorio, que unos mencionan como el *miktan* o, por decirlo como unos de ellos, en “la misma tierra”. Por supuesto, numerosos son los poderes extra-humanos que pueden utilizar. Unos pertenecen al *talokan*, otros al mundo “celeste”, otros a los *chikomej mar*, etcétera. Cada aliado ocupa un lugar específico del cosmos y tendrá una especificidad propia para tal tipo de “trabajo”, sin importar que éste sea positivo o dañino (“de lo bueno o de lo chueco”, como suelen decir los chamanes). Los que viven en el purgatorio, son las “almas” de los *tapajtianimej* anteriores. “Ellos, me dijo un informante, siguen ahí con su poder. Hay que saber llamarles y pedirles el favor para que te apoyen”. Además vale enfatizar que los chamanes tienen la fama de tener un espíritu fuerte, lo que es otra manera de decir que son seres de naturaleza “caliente”, ya que necesitan mucha energía para ejecutar sus luchas y para moverse en el *talokan*, lugar reconocido por su frescura.

He aquí de precisar una clave para entender al chamanismo de San Miguel Tzinacapan. Utilizar los recursos energéticos del *miktan* purgatorio y de las almas de los chamanes difuntos se puede explicar de la siguiente manera:

1. Es necesario para el practicante insertarse en un linaje de chamanes del pueblo, si desea proveerse de unos poderes particularmente fuertes.
2. Es necesario buscar encontrarse con los difuntos de este linaje durante



La misma preocupación: niños, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Nancy J. Hernández Hernández.

los viajes oníricos para recibir su apoyo y su acuerdo, lo que permitirá seguir practicando.

3. Es necesario pedirles su apoyo (adivinación, fuerzas, experiencias, etcétera), así como de todos los chamanes anteriores, ya que ellos, desde tiempos remotos se dedicaron a ayudar a su gente.

4. Aun así será necesario para el chamán que sea muy prudente al encontrar en sus sueños estos espíritus de los difuntos porque precisamente son...muertos. Es decir, que son muy envidiosos de la carga calorífica de los chamanes que los visitan porque éstos están directamente conectados al sol que les brinda el calor tan necesario, y también porque éstos se nutren con muchos alimentos que les proporcionan las energías útiles para sus funciones tan peligrosas. “*Ahí, dicen, te comen las energías. Tienes que ir preparado, sino ¿cómo vas a aguantar?*”. Muchos de mis informantes aseguran que el *tapajtike* debe tener un *tonal* y por consecuencia, un *ekauil*, más fuertes que los de la gente común, ya que cada intervención chamánica en el mundo-otro supone una pérdida importante de calor.

¿Un doble tonal?

Resulta ya bien conocido por la documentación etnográfica el hecho que la persona capta la energía del sol tona por la parte superior de su cabeza, lugar donde se ubica su tonal, que supeadamente es una entidad anímica

caliente. Este calor favorece las funciones vitales y psíquicas. Mi informante, responsable del dibujo, me proporcionó un dato bastante interesante que, según Michel Graulich, tendría paralelos con las prácticas del sacrificio azteca. En efecto, el chamán me indica que hay personas que tienen un doble tonal. Entiéndase que tienen un doble remolino de cabellos. Tales personas reciben la energía solar en doble cantidad hasta empalagarse. Como me quedé pasmado por este dato tan inesperado, dije de una manera ingenua “¡Estos son curanderos bastante potentes!”. Pero mi informante rechazó tal proposición con firmeza. ¿Por qué? Porque tales individuos, precisamente por ser tan dotados, no pueden y no saben aprovechar tanta energía. Por lo tanto, dice, son unos rebeldes, insomnidos: no pueden controlar su tonal, lo cual es una característica muy presente en los chamanes nahuas.

Por el contrario: serían capaces, animados por una maldad involuntaria, de hacer madurar los plátanos o de provocar la fermentación de los huevos con una sola mirada. Son gente nerviosa, agitada, inestable y...siempre tendrá hambre. Como tienen una fuerza particular por lo superdotados que son no es tan fácil que los brujos les hagan algún daño, ya que su energía les protege de los ataques de hechicería y a que su doble tonal despista a los malvados que buscan ubicarles pa-

ra atraparlos o lastimarles por sus fechorías mágicas.

En realidad, las personas que disponen de tal remolino constituyen un desprecio y un desgaste para la comunidad. Se les presiente como agentes de desequilibrio interno, aunque obviamente lo sean de una manera involuntaria, ya que no pueden controlarse. Además se percibe su protección contra los ataques de brujería no tanto como una suerte, sino más bien como un tipo de egoísmo del cual nadie en la comunidad puede aprovechar. Pero hay más: su inestabilidad, su proporción a tener hambre de una manera desproporcionada y su facultad innata para despreciar la comida con su mirada, les hace aparecer como envidiosos de la energía calorífica de los demás, nunca se sienten llenos ni con la comida material ni con la comida anímica. Son factores de desorden potencialmente peligrosos. Amenazan la reserva energética del grupo.

Además, mi informante precisa que es muy difícil disciplinar a tales personas por lo rebeldes que son. En realidad, creo que en sociedades en las cuales la sobrevivencia depende del equilibrio general de la comunidad, la lógica interna favorece una cierta desconfianza frente a estos superdotados incapaces, hasta por ellos mismos, de controlar y de pacificar su dispositivo anímico. Hemos visto que supuestamente resisten a las brujerías. Y aunque puede parecer eso una disposición bastante interesante, es importante hacer hincapié en que de tal manera resisten también a un cierto control comunitario, ejercido por las agresiones de la brujería llamada “negativa”. De hecho, escapan a la regularización comunitaria. Eso, muy claramente, preocupa a dicho chamán. Michel Graulich me indicó que en la sociedad precortesiana, se buscaba con predilección para el sacrificio a estas personas de doble tonal, conocidas por su fuerza energética, pero mal controlada. No sé si esta era una manera de los Aztecas de eliminar a los rebeldes potenciales a su régimen...

Miktan ¿un infierno?

Los informantes de Sahagún, junto con los frailes llegados a este continente, identificaron el mictlán como

el infierno; el tlalocan como el paraíso. Es obvio que tales identificaciones sólo respondían a la necesidad de los cristianos de disponer de un lugar de castigos eternos y de otro de felicidad eterna. Tal concepción no correspondía con las de los aztecas. De hecho, según las antiguas creencias, el mictlán era el lugar de la disolución del tonalli. Hemos visto que, en San Miguel hoy día, el miktan no aparece en sí como un sitio de castigos eternos, sino más bien como un lugar de posible regeneración energética del potencial anímico de ciertos individuos. Tampoco el talokan actual dispone de los rasgos determinantes de un paraíso cristiano. En realidad, nuestros informantes rechazan la idea de un castigo que sería definitivo aunque acepten que el miktan es un lugar que inspira miedo.

Permítaseme proponerles unos fragmentos de una entrevista sobre el tema del talokan que realicé en 1998. La efectué con el mismo informante, que permanece en la misma línea general de pensamiento.

«La verdad que no creo que haya realmente castigos para los malos y para los rebeldes. Diré que su deuda es más fuerte. Tendrán que pagar más su deuda y tendrán que trabajar más después de su muerte para pagar su deuda. Luego descansarán como todos. Su castigo es un tiempo de limpieza porque tenían bastante maldad. Te

digo que primero pagas con un tiempo de penas y luego viene el tiempo del descanso, que es una paz. Todos tienen que descansar después de la muerte. No creo que haya algo como un paraíso o como un infierno. Eso lo inventaron los curas. No hay ningún infierno, eso no es cierto pagas tu deuda al talokan, y quizás te tuestan un rato en el miktan. ¿Por qué se va a necesitar de un infierno si se paga su deuda al talokan? ¿Crees que Dios necesita que se le pague una deuda?».

Supongo que no vale la pena analizar este fragmento que simplemente utilicé para ilustrar mis análisis anteriores. Una vez más se puede subrayar como la idea de una regeneración y el pago de una deuda al talokan aparecen como primordiales.

En la primera entrevista que aquí transcribí, vimos que el miktan comprende una casa para el diablo. Pero ¿por qué una casa en un lugar ya tan asombroso? La lingüista Sybille de Pury Toumi enfatiza que, en nuestros días, para evocar al miktan, la representación de una casa sigue vigente en la Sierra Norte. En náhuatl, los locutores pueden utilizar dos términos cali, es decir una “casa”, un “refugio” y por extensión una “cueva”; o tecali, un “refugio de piedra” o simplemente “cueva” (1992:202). Efectivamente, vimos que el informante habla de una casa en el miktan, lo cual es algo semejante a una cueva.



En otro contexto, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Nancy J. Hernández Hernández.



La corrupcional y sus malas compañías 5, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Jesús Felipe Maya Aguilar.

El miktan y los miktankayomej: una sociedad opuesta de los seres humanos

Pero no se termina aquí nuestro viaje al lugar en que los muertos se regeneran. En una serie de entrevistas que tenía que realizar sobre los extra-humanos, mis informantes me hablaron de la existencia de unos seres particularmente dañinos que residen en el miktan: los miktankayomej. Estos viven ahí de una manera casi permanente y, de hecho, nos ofrecen algo que podríamos aproximar a un tipo de demonios infernales. Estos seres son sádicos, cínicos, viciosos y sólo se dedican al mal por el mal, extrayendo de tales fechorías un placer que a nadie más beneficia. Al escuchar los relatos de mis informantes, advertí que éstos forman una sociedad anárquica, vana, sin códigos. Se dedican a las borracheras “sólo gastan la vida”, me aseguró un amigo. Hay que subrayar que tal rasgo se revela como singularmente chocante para la sociedad indígena, ya

que en ellos encontramos el mal por excelencia.

Estos miktankayomej representan los factores del desorden que nada puede contraatacar. Pertenecen a la contranaturaleza. En realidad, podemos avanzar que se ubican a las antípodas del modelo cultural nahua que asigna a los seres humanos que deben ser trabajadores, prudentes, discretos y mantenerse atentos para no desaprovechar los bienes, es decir, en procurar el respeto de las fuertes normas culturales.

En cuanto a los miktankayomej, son conocidos por apoyar a los brujos y a los hechiceros más temidos que siembran el desequilibrio y el infortunio por el puro gusto a las gentes. Se piensa que estos brujos aliados a estos extra-humanos pueden provocar un cierto tipo de parálisis o crisis de locura impresionantes y cuya culminación es la muerte. Estos brujos y sus auxiliantes representan una amenaza real para la comunidad. ¿Por qué? En

realidad los miktankayomej rondan por nuestro mundo y siembran el desorden sobre taltikpak debido a que pueden colarse por la entrada situada a la orilla de la tierra. Es ahí que los brujos vienen a pedir su apoyo pero sin llegar a entrar en el miktan.

Como se puede ver, estos extra-humanos forman una contra-humanidad, o mejor dicho, una anti-humanidad. Pero hay algo que vale la pena subrayar porque sobresale de los relatos de mis informantes (que siempre hablan de tales seres con temor porque no se les puede contraatacar, pues no aceptan ningún reemplazo). Es que son muy serviles, ya que son simples peones no tienen la menor posibilidad crítica, ni la menor capacidad de reflexión. Sólo obedecen a los hechiceros que los manipulan y utilizan su capacidad inmensa para hacer el mal y saquear a la sociedad humana. No buscan robar el calor de sus víctimas, no reclaman nada, sólo golpean y con eso se contentan. Pero a la muerte de los brujos que

los utilizaron, éstos vendrán a chupar su sangre. Su única inteligencia sería su capacidad increíble para imaginar las maneras que emplearán para dañar y perjudicar a sus víctimas. En realidad es un triste perfil de libertad que está en el extremo opuesto de la de los seres humanos quienes siempre procuran ser responsables de sus decisiones.

En conclusión

En esta exposición intenté darles a conocer un aspecto poco conocido, creo, de la cosmovisión de los nahuas de San Miguel. A partir de un relato principal y de unos fragmentos de entrevistas que efectué, propuse unas reflexiones sobre la posibilidad de regeneración de los difuntos para el provecho de los chamanes y para el provecho de la comunidad. Con los miktankayomej, nos hemos acercado a unos factores del desorden que se ubican en la antípoda exacta de tal recuperación energética. Es que, en la realidad, el dualismo del pensamiento indígena encuentra aquí una prueba complementaria: a los difuntos “reciclables” se oponen unos seres dedicados exclusivamente a la destrucción del mundo y al mantenimiento de un equilibrio muy frágil siempre amenazado. “El mal siempre anda a nuestros pies. Nunca le podemos vencer”, decía con bastante realismo un informante... lo cual nos proporciona de tal manera las palabras de la conclusión.

Muchas gracias.

Bibliografía

ARAMONI, Ma. E., Bases cosmológicas del shamanismo entre los Nahuas de la Sierra Norte de Puebla (México), GRAL., Université de Montréal, 1988.

ARAMONI, Ma. E., Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, INAH., México, 1990.

AUGÉ, M., Fictions fin de siècle, suivi de, Que se passe-t-il?, Paris, Fayard, 2000.

DUQUESNOY, M., «Chamanisme, sorcellerie et monde magique au Mexique», Mélanges de Science Religieuse, Tome 57, 2, 2000, pp. 47-63.

DUQUESNOY, M., El chamanismo contemporáneo de los Nahuas de San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla (Mex.),

tesis para el doctorado en etnología, dirigida por el profesor Daniel Dubuisson, LILLES-CERSATES-CNRS, 2001.

DUQUESNOY, M., «Qui habite la forêt montagnaise de San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexique? Eléments de réflexion sur la Nature et les apparitions chez un groupe nahua». In Itinéraires belges aux Amériques, Eeckout, P. et Malengreau, J. (Eds.), Civilisations, L, 1-2, Déc. 2001, ULB, Bruxelles, pp. 63-77.

DUQUESNOY, M., «Entités bienfaisantes, entités malfaisantes dans un groupe nahua du Mexique», En prensa.

DUVERGER, C., L'origine des Aztèques, Paris, Seuil, 1983.

ELIADE, M., Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Payot, Paris, 1968. (Traducción en español. El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis).

GALINIER, J., LAGARRIGA, I. PERRIN, M., (Coord.), Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual, Plaza y Valdés/ Universidad Iberoamericana/ CEMCA, México, 1992.

LUPO, A., «La oración, estructura, forma y uso. Entre tradición escrita y oral», en Antropología y literatura, LISÓN TOLOSANA, C. (Ed.), Gobierno de Aragón, Departamento de Educación y Cultura, Zaragoza, 1995, pp. 49-66.

LUPO, A., La tierra nos escucha. La cosmo-

logía de los Nahuas a través de las súplicas rituales, Dirección General de Publicaciones/ INI, México, 1995.

LUPO, A., «Los cuentos de los abuelos. Un ejemplo de construcción de la memoria entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, México», en Anales de la Fundación Joaquín Costa, 15, Huesca, 1997, pp. 263-284.

MASFERRER KAN, E., «Religión y política en la Sierra Norte de Puebla», América Indígena, XLVI, 3, III., México, 1986, pp. 531-544.

MASFERRER KAN, E., BÁEZ CUBERO, L., «Nahuas de la Sierra Norte de Puebla», en ETNOGRAFÍA CONTEMPORÁNEA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE MÉXICO. Región Oriental, INI/SEDESOL, México, 1994, pp. 166-204.

PERRIN, M., Les praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme, PUF, Paris, 1992.

PERRIN, M., Le chamanisme, Que sais-je?, 2968, PUF, Paris, 1995.

PERRIN, M., «Chamanes, chamanisme et chamanologues», L'Homme, 142, Avril-juin, 1997, pp.89-92.

PURY TOUMI, S. (de), Sur les traces des indiens nahuatl, mot à mot. Le contact entre langues et cultures. Essai d'ethnolinguistique, La Pensée Sauvage, Grenoble, 1992. (Traducción en español. De palabras y maravillas).



Barrera de metal hacia el mundo de asfalto, La Vida Sin Madre WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Julio César Vélez.



Novedades Editoriales del

INAH

Los que hablan la lengua
Etnografía de los zoques olinsecos
Leopoldo León
INAH - México, 2004, 198 páginas

Este trabajo se refiere a los zoques de manera general. Los zoques de Oaxaca toman una conciencia crítica culturalmente divergente para susceptible de ser analizada en sus propios términos, por lo tanto, en medio de sus divergencias internas quizá cuenten con patrones culturales generalizados que sirven como marco común a protestantes y católicos, así como a prosélitos y exiliados.

Las presencias de rasgos sociales y culturales que sugieren la existencia de mitades en el área con tránsito masoanimesa no sido documentada desde hace más de 50 años por antropólogos de la talla de Foster, Guiteras Elcinea, Aguilar Benítez, y la Rojas Vides, Larry y Mason, por citar únicamente a los más renombrados. Solo en el estado de Oaxaca se han encontrado sistemas duales entre los mixes, mixtecos, arquezoquecos, mazatecos, chocholes y posiblemente entre los huevetes.

En este contexto, la suposición de la existencia de sistemas duales entre los zoques de mixtecos la propuesta no parece nacer de la necesidad antropológica de estructura, sino de una tendencia que es común a varios pueblos indígenas de Oaxaca y México. Sin embargo el libro no versa exclusivamente sobre las mitades y el dualismo, pues su objetivo principal es incluir una imagen etnográfica de los zoques de Oaxaca, en este sentido conviene que quede aceptarse con el carácter de monografía en la cual algunas etnohistorias y el dualismo pasan papeo a veces como la raíz de una entre los zoques protestantes.

Meollo de cucuballa

La actuación del narrador y la participación de la sociedad en el relato de vida
INAH - México, 2004, 138 páginas

En este libro se analizan las estrategias discursivas empleadas por un narrador para construir, dramatizar y calificar su experiencia de vida.

El primer capítulo consiste en un marco teórico relacionado con la narrativa oral; se hace una revisión de algunos conceptos como la competencia comunicativa y la actuación, y se plantea una visión interdisciplinaria de la narrativa oral en la que se incluye el estudio de la interacción. En el segundo se presentan las características del corpus analizado, el cual está formado por relatos de vida oral producidos por miembros de la comunidad asfariada de la ciudad de México.

En el tercer capítulo se estudia el relato de vida como una narración oral que presenta una estructura narrativa y temática característica que contribuye a involucramiento de la audiencia. En el cuarto se determinan los elementos que permiten identificar que una actuación se está desarrollando. En el quinto se revisa el papel que desempeñan los rasgos estilísticos de los relatos de vida oral en la alternativa de los tiempos verbales, las emociones y uso de discurso maritalado. (Guatemala foros)

Migración, resistencia y recreación cultural

El trabajo indolente de la mujer indígena
Enya Julietta Márquez Flores
Horacio Hernández Cevallos
INAH - México, 2004, 187 páginas

Este trabajo analiza las diferentes estrategias de migración y relectura que utilizan las mujeres nativas que migran a la ciudad. Ellas son jóvenes que arribaron de la Huasteca hidalguense y llegan a Guana ajara para trabajar como empleadas domésticas. Por la gran demanda en la casa donde laboran y no tener una jornada establecida, tiempo un conflicto que es a veces garantizado por los empleadores, ellas confies que sean explotadas y discriminadas. Debido a esta situación, las mujeres nativas han establecido estrategias que les permiten permanecer, cambiar y rescatarse al contexto urbano. La resistencia, la innovación y la apropiación de prácticas y espacios urbanos les permite resignificar y redefinir su identidad.

Una muestra de ello es la apropiación del parque Rubén Darío de la zona residencial de Providencia, donde se reúne los domingos. En él se conjugan a veces entre los coconos, quienes han apropiado espacios de lugar, y la dignificación de su identidad y cultura mediante el fortalecimiento de las redes de intercambio así como de ayuda mutua. (Guatemala foros)

Tejiendo Historias, tierra, género y poder en Chiapas

Maya Leticia Pérez Ruiz (Coordinadora)

INAH - México, 2001, 360 páginas

Tejiendo historias reúne algunas de las etnohistorias, etnohistorias y etnohistorias de los movimientos en Chiapas son temas como la lucha por la tierra y las relaciones de poder y de género. mismos que requieren una discusión crítica, alural y sustentada en materia es histórica, hemerográfica, de archivos y de campo. Aquí cuestionan mujeres con un profundo interés por analizar los acontecimientos en un abanico de tonalidades mayor que aquellas perspectivas que explican las historias sólo en blanco y negro.

En suma, el contenido de Tejiendo Historias constituye no sólo la discusión de lo que está sucediendo actualmente en Chiapas sino que invita a lector a reflexionar sobre los cambios sociales y culturales que los diferentes actores han promovido, así como sobre las fortalezas que existen en el momento para conseguir dichos cambios. (Guatemala foros)



De venta en: Librería Financiera
Av. de la Reforma 15, 4to. piso, 06700
del Centro Histórico, México, D.F. 06700
Callejón de los Capulines 100
del Centro Histórico, México, D.F. 06700
Callejón de los Capulines 100
del Centro Histórico, México, D.F. 06700
Callejón de los Capulines 100
del Centro Histórico, México, D.F. 06700



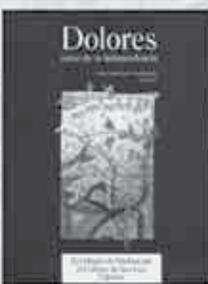
REVISTAS ACADÉMICAS



**El Golfo de México
en la centuria decimonónica**
*Entornos geográficos, formación portuaria
y configuración marítima*
Mario Trujillo Bolio
CIESAS/M. Á. Porrúa
2005



**Lecturas y lectores
en la historia de México**
Carmen Castañeda García
Luz Elena Galván Lafarga
Lucía Martínez Moctezuma
(coordinadoras)
CIESAS/COLMIGH/UAEM
2004



**Dolores antes de la independencia
vols. I y II**
Juan Carlos Ruiz Guadalajara
CIESAS/COLMIGH/COLSAN
2004

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

GACETA DE MUSEOS

Tercera Época, Octubre 2004 Enero 2005 No. 33

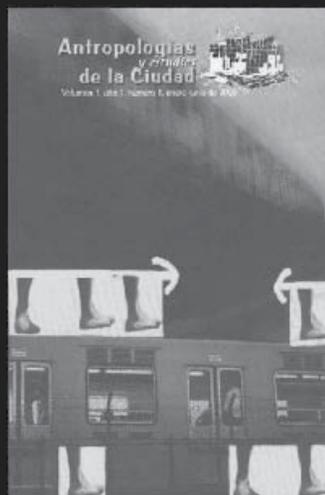
En este número de la *Gaceta de Museos* se presentan artículos sobre el pasado reciente y del futuro de los museos del INAH. El proyecto, que está en proceso para hacer un Museo Virtual en Calakmul, nos ofrece un momento de reflexión sobre las opiniones comunicativas, no solamente en espacios donde la instalación de un museo con piezas es problemática, sino también las alternativas de uso de tecnologías para enriquecer la comunicación museográfica. Por su parte, en Palenque se presenta una opción interpretativa que, desde un museo de sitio, ofrece un vínculo entre las piezas en exhibición, los edificios y espacios donde fueron encontradas.

Algunas alternativas novedosas para obtener información de los públicos se establecen a través de la visita a un recinto, como el Museo Regional de Guadalajara. La visita a los museos, como una experiencia sensible que plantea retos de renovación constante, es abordada para recordarnos los desafíos de la comunicación y la educación en los museos. Las diversas maneras de mirar las piezas nos confrontan con la perspectiva del investigador; así, la información sobre el relicario de san Pedro y san Pablo del Museo Nacional del Virreinato ofrece la posibilidad de observar de nuevo, un objeto.

En este número se proponen consejos que atañen a trabajos cotidianos en el quehacer, como la iluminación museográfica en sus diversos tipos, la manera de revisar y dirigir la detección de problemas de seguridad a través del levantamiento de mapas de riesgo y la conservación en el interior de las exposiciones. La sección de noticias y reseñas ha crecido para dar cabida a una selección de múltiples actividades y opciones de información que existen en torno a los museos. Cerramos con este número la edición correspondiente al año 2004 e invitamos a repensar nuestra historia para abrir las perspectivas del futuro. (Dense Hellion)



Viajes individuales en comunidades cerradas, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Guadalupe Resendiz.



La Escuela Nacional de Antropología e Historia
invita a la presentación de la revista

Antropologías y Estudios de la ciudad

Comentaristas:
Dr. Sergio Tameyo, UNAM-A
Dra. Mariana Portal, UAEM-I
Dra. Larissa A. de Larralde, UNAM

Participación de:
Dr. Adolfo Wargara,
Director de la revista,
Lic. Francisco Ortiz,
Director de la ENAH I
Erliza Sergio Raul Arroyo,
Director del INAH

México
Española y Colección: Miraflores/ENAH
CINVA/ENAH

Jueves y sábados 17:00 hrs.
2010 y 2011: 2010 y 2011
Española y Colección: Miraflores/ENAH
Española y Colección: Miraflores/ENAH

LIBROS

Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México

Alicia M. Barabas (Coordinadora)

INAH, Colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Ensayos, México, 2003 (4 tomos)

Comentario al tomo I de Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México

José Velasco Toro

Diálogos con el territorio es el producto del proyecto “Etnografía de las regiones indígenas en el nuevo milenio”, esfuerzo intelectual, académico y creativo de diversos investigadores del Instituto Nacional de Antropología e Historia que fueron convocados y armonizados por la extraordinaria coordinación de Alicia M. Barabas. La obra consta de cuatro volúmenes. Los tres primeros tienen como eje de análisis los aspectos relacionados con las “simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México”; el cuarto centra su atención en las “procesiones, los santuarios y las peregrinaciones”.

La actividad me tocó presenciarla en su inicio, al participar en uno de los seminarios de los muchos que fueron organizados, y ahora me alegra compartir con ustedes la presentación del tomo primero, obra por demás muy bien editada por el INAH e integrada por la introducción general y cinco capítulos.

La Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios fue escrita por quien coordina el proyecto: Alicia M. Barabas. Como su propio subtítulo lo indica, en ella se presenta una reflexión rápida, pero no por ello deja de ser profunda, de las aportaciones realizadas en los estudios etnográficos que de manera directa o tangencial han tocado los aspectos relacionados con los territorios simbólicos indígenas. Aquí atrae la atención del lector hacia el análisis y especificación de los diversos conceptos claves que fueron toque angular en la investigación, o mejor dicho, investigaciones realizadas por el conjunto de los 20 equipos. Si bien Alicia indica que el conocimiento acumulado en torno a la religión indígena mesoamericana la exime, de alguna manera, de intentar pasar “una incompleta revista de los títulos publicados a lo largo de varias décadas”, la verdad es que lejos de su modestia lo que ella realizó realmente fue no un repaso tedioso de títulos, sino un excelente análisis historiográfico que da cuenta de las aportaciones teóricas y metodológicas, así como de los conceptos temáticos y centrales ligados a la preocupación del estudio. Esta tarea es indudablemente mucho más compleja por el esfuerzo de

síntesis analítica dirigida hacia la atención útil de los campos de interés requeridos.

La atenta revista no se quedó en el umbral de la etnografía y la etnología. De haberlo hecho así, no se hubiera logrado la compleja visión que permitió al colectivo percibir realidades distintas desde una perspectiva angular diversa. La red del conocimiento generado a partir de esa observación historiográfica, también comprendió la aportación de la antropología social, de la arqueología, de la historia y de la etnohistoria, disciplinas del conocimiento humano que contribuyen, cada cual desde su óptica, con importantes elementos conceptuales y de análisis, componentes que fueron basamento fundamental en el desarrollo de las diversas pero no divergentes investigaciones.

Así, el concepto de “territorialidad simbólica”, más que definirlo (eso hubiera sido encasillarlo cuando las fronteras son “porosas”) es explicado y fundamentado como categoría ontológica, forma de entendimiento que le permitió ser fundamento y bisagra de los diversos rumbos del conocimiento logrado; es decir, es el axis del conjunto de ensayos.

La atenta reflexión que hace Alicia M. Barabas era obligada, toda vez, como ella lo señala con precisión, los estudios etnográficos realizados destinaron “unas líneas o unas páginas a mencionar sitios sagrados”, brevedad de conocimiento derivada no de la carencia de la importancia del tema, sino de la óptica y de los fines que en su momento se persiguieron en dichos estudios. La importancia y trascendencia “antropológica y política del tema en el presente” decidió al conjunto de investigadores que organizados llevaron a cabo la actividad conjunta de hacer posible el tener en nuestras manos esta obra, a “elaborar como objeto de estudio las formas simbólicas en que los pueblos indios actuales construyen territorialidad a través de la puesta en acción de lugares sagrados, procesiones y peregrinaciones a santuarios”. Objeto que a mi juicio no sólo se logró, sino que se rebasó en muchos sentidos, especialmente porque contribuye a precisar conceptos analíticos que comparativamente adquieren un instrumental aplicable tanto a los pueblos indios como no indios.

La resolución paradigmática (es decir, como conjunto de normas que sirven de modelo) fue apreciar la territorialidad simbólica como una representación territorial estructurada de acuerdo con una lógica interna propia de las culturas, aproximación explicativa que va más allá de las categorías que sobre el concepto ha elaborado la geografía, la visión político-administrativa, la teoría regional u otras percepciones que tienen una función instrumental descriptiva. Para llegar a la claridad axial que se requería y poderla compartir por el colectivo fue necesario pasar revista, discutir constructivamente y clarificar la percepción del concepto de cultura y de espacio, ejercicio que permitió llegar a la intersección analítica de percibir a

la cultura como sistema de símbolos y entender “el territorio como espacio culturalmente construido por una sociedad a través del tiempo”, diferenciando también espacio, de territorio y de lugar.

Espacio, etnoterritorio, lugar y santuario son algo más, como lo advierten los autores, que meros conceptos de análisis; son categorías culturales dinámicas que como sistema de símbolos se construyen y reconstruyen por una sociedad a lo largo de la historia. Al tener claros los diversos conceptos, el conjunto del equipo pudo centrar su particular objeto de estudio con magistral claridad y lograr un conocimiento que permite comprender no sólo las formas simbólicas en que los pueblos indios estudiados construyen territorialidad, sino también comparar la diversidad haciendo posible el paso hacia una visión integral (de ninguna manera globalizadora ni unidimensional), que contribuye a enriquecer la visión intercultural al superar la idea monolítica de la identidad para situarla en la realidad múltiple y multiforme.

Por ello, los cinco ensayos del tomo I (al igual que los contenidos en los tres tomos restantes) comunican, enseñan y aportan un conocimiento que va más allá de los espacios culturales, de las lenguas y de las costumbres en los territorios simbólicos estudiados de Oaxaca, Guerrero, Istmo de Tehuantepec, Yucatán y Frontera Sur del país; y digo que van más allá porque se sitúan en la compenetración de la relación compleja que mantienen los individuos y las sociedades con su cultura y memoria colectiva.

En el capítulo Enoterritorialidad en Oaxaca cuya autora es Alicia M. Barabas, se hace un magistral esfuerzo de síntesis y logra un análisis complejo del ámbito multiétnico y de la territorialidad simbólica de Oaxaca. Tarea nada sencilla para un territorio en el que conviven 16 grupos etnolingüísticos y dos grupos étnicos en ecosistemas diversificados, y con una enorme riqueza simbólica del espacio. Alicia centra su atención en la identificación de los símbolos dominantes de las culturas oaxaqueñas que se articulan con la territorialidad, símbolos que desde una perspectiva diacrónica y sincrónica percibe como multisignificativos, toda vez que refieren a representaciones colectivas de antepasados tutelares y santos protectores. De igual forma nos explica cómo es que se expresa la multifuncionalidad, al acoplar las funciones de unos y otros con las expresiones multivocales, que permiten escuchar las voces de los númenes que habitan los territorios simbólicos.

Esta percepción analítica le permitió realizar la lectura comparativa y apreciar los procesos de construcción y apropiación territorial que a lo largo de la historia han hecho posible los grupos indígenas de Oaxaca. Para organizar la copiosa información y poder hacerla comparativa y sintética, siguió un proceso metodológico basado en el modelo de representación del espacio que consistió en la articulación del “núcleo duro” en las dimensiones vertical y horizontal, así como de las nociones fundamentales de centro, frontera, umbral y redes, sin obviar, claro está, mitos y relatos de fundación territorial. Línea que conduce a la conclusión de que “las identidades étnicas tienen componentes territoriales centrales en su constitución, porque



Arte y diversión callejera 6, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003.
© Pedro Márquez.

sus conceptos y prácticas están estrechamente entrelazados con el medio ambiente moldeado por la cultura”.

El segundo ensayo fue escrito por Fernando Orozco Gómez y Samuel Villela Flores, *Geografía sagrada en la montaña de Guerrero*. En él los autores abordan la forma cómo los pueblos indios de la montaña de Guerrero han sacralizado el espacio y han configurado la territorialidad. El eje del análisis atraviesa y articula el plano histórico con el etnológico, y dentro de esa perspectiva analizan la consagración espacial partiendo del ámbito del lugar básico de asentamiento hasta la conformación de los santuarios. Ambos autores identificaron, y de ahí su análisis, la concepción cosmológica que conforma el basamento simbólico de la delimitación territorial y la traza de los conglomerados habitacionales, orientación cardinal en el que el símbolo de la cruz expresa, en diversos aspectos, la configuración de la geografía sagrada. La cruz como cruzamiento, como límite poblacional o como indicador sagrado, marca y sacraliza sitios, lugares, monumentos y espacio. Y es dentro de esta configuración que analizan las expresiones hierofánicas de matriz católica y las expresiones hierofánicas de matriz mesoamericana: cuevas, cerros, mitos de origen y, sobre todo, la territorialidad, apartado por demás interesante, porque basa su análisis en la tradición pictográfica de los pueblos de la Mixteca Nahua Tlapaneca.

El subtítulo final del ensayo centra su atención en los santuarios, rutas sagradas, procesiones y peregrinaciones. La puntual señalización y la identificación de la integración



Arte y diversión callejera 8, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003.
© Pedro Márquez.

de los espacios rituales, les permitió establecer una tipología de los santuarios, ubicando a los que poseen rasgos de extracción mesoamericana y aquellos insertos en la jurisdicción católica.

Territorio y cosmovisión. Tres estudios de caso en el Istmo de Tehuantepec, es el título del tercer ensayo escrito por Saúl Millán, Andrés Oseguera y Leopoldo Trejo. El trabajo está estructurado con tres temas interrelacionados no sólo por la cercana distribución geográfica de los etnoterritorios trabajados, sino también por los elementos nucleares que les sirvieron para el análisis de la territorialidad simbólica.

Saúl Millán nos habla de “Las huellas en el paisaje: representaciones del espacio entre los Huaves de San Mateo del Mar”. Cuatro son los componentes significativos a partir de los cuales se narra la simbolización territorial de los Huaves: las coordenadas de los vientos opuestos que coinciden con un norte terrestre y un sur marítimo y anunciadores del advenimiento de las lluvias y la sequía; el conjunto de mitos inscrito en el orden geográfico; el eje cielo y tierra que explica la estructura del cosmos, y la correlación espacio y cuerpo.

Por su parte, Andrés Oseguera se ocupó de “Los signos de un territorio oculto. Geografía social de la región Chontal oaxaqueña”, trabajo en el que aborda la configuración política del territorio a partir de la luz que arrojan los hechos históricos y del componente simbólico que le dan significado y lo sacralizan; explicación apoyada en ri-

cos y bien narrados datos etnográficos que dan cuenta de deidades, lugares, sacralización de linderos y personajes mitológicos.

En “los espacios de la selva: territorialidad Zoque ‘Chima’ de San Miguel Chimalapa”, Leopoldo Trejo abordó la territorialidad simbólica a partir del estudio de la cosmovisión. La orientación cardinal y los lados del universo son las coordenadas que permiten entender la división espacial dentro de la concepción solsticial de los zoque-chimalapa, componentes indisolubles en la identidad étnica íntimamente articulada a los componentes territoriales de las dos mitades, basadas en la oposición entre norte-montaña-fresco y el sur-mar-caliente; concepción que reproduce y organiza el espacio territorial de la comunidad que está estrechamente entrelazado con el medio ambiente y el movimiento del cosmos.

Ella F. Quintal, Juan R. Bastarrachea, Fidencio Briceño, Martha Medina, Beatriz Repetto, Lourdes Rejón y Margarita Rosales son autoras y autores del trabajo: *U Lu'umil maaya wiiniko'ob: La tierra de los mayas*. A través de cuatro apartados secuenciales nos conducen, con claridad didáctica y explicativa, por un fascinante recorrido en el que paso a paso dan a conocer la complejidad y profunda composición de la estructura del “Cosmos maya yucateco” ordenador del territorio, del espacio y del lugar. Al peregrinar por cada una de las páginas de este excelente ensayo, recorreremos imágenes de conocimiento que nos trasladan hacia múltiples y fascinantes espacios simbólicos. Paso a paso, trayecto tras trayecto, nos introducimos en el tiempo mítico y vamos aprehendiendo del momento en que el hombre nace y se reproduce, el Yóo'olkab, así como de sus áreas fabulosas y reales. Incursionamos en “La región de los apóstoles” y a través de sus rutas simbólicas comprendemos la articulación de los santuario y los caminos de las peregrinaciones en la península de Yucatán.

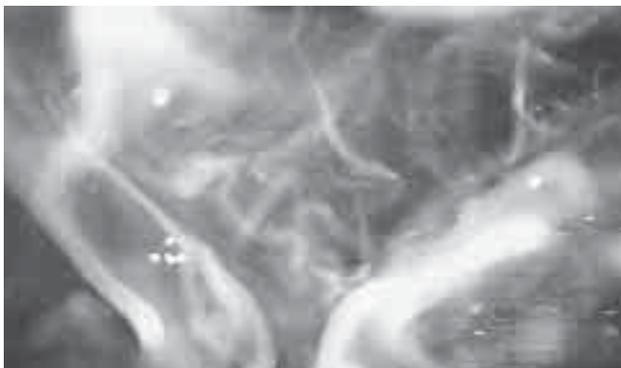
Se continúa el tránsito y a partir de la comprensión del modelo cosmogónico ancestral que es el ordenador del espacio simbólico y real, nos introducimos a la explicación del lugar que ocupa el solar familiar; la naturaleza percibida en el monte y sus lugares sagrados que están en relación con los niveles del cosmos; la construcción significativa de los diversos espacios del territorio de la comunidad que incluyen pueblo y monte; el pueblo mismo que es el fundamento de la identidad residencial, el territorio humano sacralizado y protegido por el santo patrono; la región demarcada por los apóstoles y las visitas de los santos a los pueblos, que con su presencia sacralizan a la comunidad receptora que en forma abreviada se constituye en el centro del territorio, y desde luego los santuarios y las peregrinaciones que conforman territorios devocionales y reactualizan el tiempo del ayer y el ahora.

El capítulo final lleva por título *El territorio en la frontera sur: espacio apropiado fáctica y simbólicamente*. Seis autores conformaron el equipo de trabajo: Margarita Nolasco, Marina Alonso, Miguel Hernández, Hadlynn Cuadriello, Rodrigo Magchun y Ana Laura Pacheco. Por la complejidad de la realidad de este territorio fronterizo fuertemente matizado por la dinámica del cambio social y los procesos que conlleva, el equipo seguramente padeció

de dolor de cabeza producto de la dificultad para aprehender y explicar el aparente caos de un territorio que pareciera fragmentado. Sin embargo, como detrás del caos existe orden, la consistencia y formación teórica que se refleja en el estudio permitió al equipo encontrar la forma de resolver los problemas y diseñó una estrategia metodológica que le permitió abrir brecha y llegar al camino del conocimiento. Frente a territorios claramente apropiados y significados, y otros apenas en formación; la diversidad de asentamientos fundados por migración o población desplazada y expulsada; las innovaciones socio-espaciales; el multilingüismo y la diversidad religiosa; la modificación de la tradición peregrina a santuarios regionales y multiregionales ancestrales o el reclamo territorial del EZLN, actores todos que inciden en los procesos socioculturales presentes en contraste u oposición con aquellos históricamente determinados.

El equipo en principio tuvo que decidir, como ellos mismos lo apuntan, por delimitar el territorio de acuerdo con la pertenencia de los actores: “de dónde consideran ellos que son, cuáles son los límites de su territorio y cómo lo simbolizan ritualmente, y sobre todo, conocer cuál es la base espacial de su identidad, base simbolizada al ser sacralizada religiosa o civilmente”. A partir de aquí fueron transitando de la territorialidad local hacia el estudio de la territorialidad municipal, a la idea de la existencia de un “territorio históricamente configurado”, al constituido por la finca y el ejido, y al tercer modelo derivado del “proceso acelerado deformación y recreación” de pueblos y campamentos de todo tipo. Territorios en los que se sobreponen otros territorios que modifican o son modificados por los territorios en los que se extienden. La intensa dinámica del cambio obligó y obliga a la “mirada etnográfica” a ser más intensa, adiestrada, observadora y analítica; ser una especie de bisturí que disecciona con delicadeza y profundidad las representaciones colectivas de los pueblos indios para poder comprenderlas en su espacio de ayer y de hoy.

En suma, *Diálogos con el territorio*. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México es una obra en la que no sólo abrevamos un conocimiento etnográfico, antropológico o histórico de la territorialidad simbólica de los pueblos indígenas estudiados, sino también es una exposición sucinta de las configuraciones culturales y representaciones colectivas de los pueblos indios que conducen hacia una nueva y distinta percepción de su mundo y de su vida. Enhorabuena.



Onírico 18, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Orlando Ulises Pereda Olmos.

Comentario al Tomo IV de *Diálogos con el territorio*.
Procesiones, santuarios y peregrinaciones

Carlos Garma Navarro

Quisiera en primer lugar agradecer a la doctora Alicia Barabas por invitarme a comentar este volumen de la serie *Diálogos con el Territorio*. El tema de los santuarios y peregrinaciones es uno de los aspectos más llamativos de la cultura popular mexicana. Sin embargo, llama la atención cómo durante varios años la religiosidad popular perdió interés para las investigaciones antropológicas, dado que otros problemas de estudio parecían más apremiantes. Esto no siempre fue así. (Dado que ya he escrito sobre esta situación en otras publicaciones, no voy a profundizarlo aquí). Basta con recordar, las investigaciones pioneras del doctor Fernando Cámara Barbachano, sobre las peregrinaciones guadalupanas al cerro del Tepeyác. Afortunadamente, ahora la situación ha cambiado, y volvemos a tener importantes textos sobre el tema como lo muestra el volumen que aquí reseñamos.

El trabajo que abre el volumen se llama “Dimensiones y espacios sagrados en un Ámbito Mestizo – Ranchero de Alta Migración”. El coordinador es el etnólogo José de Jesús Montoya. El escenario es la región sociocultural ranchera que abarca los estados de Zacatecas y Aguascalientes. Aquí se encuentran santuarios importantes y notables donde acuden peregrinaciones destacadas, como el caso del Santo niño de Atocha, y las devociones zacatecanas que ya habían sido descritas en trabajos anteriores del coordinador. Estamos ante identidades que traspasan fronteras. Se debe reconocer que en este caso la migración fortalece la religiosidad popular, no la debilita como proponía la clásica tesis de la secularización. Se constata claramente que el territorio tiene un ámbito simbólico, como ya lo había notado el sociólogo Gilberto Giménez.

Es interesante notar cómo, a pesar del predominio claro de la cultura mestiza en la región, permanecen símbolos y prácticas indígenas, relacionados con el uso del agua y con el tratamiento de la salud. En este ensayo aparece claramente la pugna entre la religión oficial institucionalizada y la religiosidad popular, mostrada mediante el caso de los esfuerzos (con éxito, por cierto), del entonces obispo Javier Lozano, por controlar los santuarios populares de su diócesis. Lozano, actualmente cardenal en el aparato hierocrático del estado vaticano, muestra una línea intransigente y dura que exige la sumisión de la devoción popular a sus intereses. Este trabajo es donde mejor se notan los problemas de la aplicación de la Pastoral de santuarios implementada por la Iglesia Católica. Destaca también un excelente manejo del contexto social y económico por parte del equipo de investigación.

El siguiente apartado es “Espacios y tiempos Rituales en el valle del Mezquital”, coordinado por la antropóloga Beatriz Oliver. El trabajo comienza con un buen marco etnohistórico, donde se destaca el papel de la evangelización de las ordenes religiosas. A pesar de los esfuerzos notables implicados en la colonización, las creencias otomíes no fueron erradicadas sino que se sincretizaron con el catoli-

cismo ibérico. Esto es evidente por el uso del paisaje sacro, por ejemplo en los ritos en cerros y montes hierofánicos, marcados por el símbolo de la cruz. Se anota la importancia del fenómeno del “aparicionismo”, que resulta en el establecimiento de santuarios regionales y microregionales. Es importante en la región la devoción mariana hacia la figura de la virgen María. También se anota el peso de la migración, aunque con menos énfasis que en el ensayo anterior. Lamentablemente éste es probablemente el último trabajo publicado de la coordinadora debido a su prematuro fallecimiento.

Continúa el libro con “Territorio Simbólico: procesiones y peregrinaciones de nahuas y otomís de Tlaxcala”, coordinado por Jorge Guevara H. Es una interesante revisión de las prácticas religiosas alrededor del cerro “La Malinche”. Ésta es una zona Inter-étnica importante donde interactúan nahuas, otomís y mestizos. Aquí destaca el notable geo-símbolo (para utilizar el término útil acuñado por Gilberto Giménez) de la montaña. Se constata la persistencia de los pedidos de la lluvia en la región, aporte al estudio de estos especialistas en rituales que ya han sido descritos notablemente por Julio Glockner y Alfredo Paulo Maya. Es importante notar cómo se mantienen elementos de la cosmovisión indígena, a pesar de que oficialmente (según las cifras censales, por lo menos) el nahua se habla cada vez menos en la zona. Ello muestra que la cosmovisión puede persistir a pesar de la pérdida del lenguaje. Esto en sí es un descubrimiento interesante. Aunque creo que hizo falta mayor comparación con el notable trabajo etnográfico que ha hecho el antropólogo estadounidense Hugo Nutini en la zona. Si bien se anota su primer libro (no el mejor, por cierto) publicado por el INI, no se mencionan sus libros posteriores sobre compadrazgo y sobre brujería, que contienen ambos muchos datos útiles para la discusión.

A continuación, se ubica para mi criterio el mejor trabajo del volumen: “Santos, cerros y peregrinos en el estado de México”, coordinado por el etnólogo Efraín Cortés Ruiz. Es un ensayo sobresaliente, que muestra el profundo conocimiento etnográfico del coordinador y su equipo. Hay una atención al simbolismo del espacio en este texto. Se parte del análisis del fuego y el fogón de la cocina, donde se preparan los alimentos. Se destaca, además, la casa como un lugar donde reside la unidad doméstica que existe como un espacio simbólico construido; el estudio sobre el oratorio familiar en la jerarquía de lugares sacralizados de la cultura otomí, vinculado con capillas y altares. Cortés Ruiz se basa en su notable libro “San Simón de la Laguna”, (publicado por el INI) para dar una revisión actual a sus datos. Otra vez, los cerros aparecen como lugares de peregrinaciones, espacios de identidades locales reforzados. Se anota cuidadosamente la manera en que las modificaciones que se dan en el sistema de parentesco y reparto de tierras afectan el sistema simbólico de origen indígena. Los santuarios sobresalen en la región como espacios de comunicación intercomunitarios. Cabe señalar que ha sido el largo periodo de trabajo etnográfico del coordinador (ya de varias décadas en el área estudiada) que resulta en un notable artículo, que presenta una etnografía dinámica



Onírico 10, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Orlando Ulises Pereda Olmos.

que muestra el impacto del cambio social sobre un sistema simbólico. Sin duda, un logro apreciable.

Lamentablemente, continúa el texto más débil del volumen, titulado “Territorio y procesiones de los pueblos originarios de la ciudad de México”, coordinado por Teresa Mora. Se propone comparar una fiesta patronal del Señor de la Misericordia de un barrio tradicional de la delegación Coyoacán con una pequeña procesión de 20 señoras de Tizapán, con un cuadro de la virgen de Guadalupe, organizadas por el párroco local para celebrar la fiesta papal del Jubileo. El problema es que no hubo una metodología de unidad de análisis. Ya Oscar Lewis, Fred Eggan y Claude Lévi-Strauss, entre otros, habían alertado sobre las dificultades de lograr una comparación adecuada en la etnología. Hay fenómenos que son comparables y otros que no lo son. No se puede comparar un rito con una historia centenaria con un acto pequeño realizado por la voluntad de un solo individuo. Este rito es iniciativa de un sacerdote que nunca es entrevistado en el ensayo. No hay ninguna referencia a la política pastoral de santuarios del Distrito Federal, tampoco se menciona dato alguno sobre el contexto social del jubileo 2000, como parte de la política del estado vaticano relacionado con el fenómeno mariano y una reevangelización conservadora y agresiva. No hay ninguna cita sobre el fenómeno guadalupano. En fin, se debe tener mucho cuidado con la distinción entre religiosidad popular y religión institucional, como ya lo mostró el texto de Montoya.

Para concluir quiero destacar como considero valioso el esfuerzo del INAH y de la coordinadora general de la obra, Alicia Barabas, por dar una visión más amplia de un hecho social de gran trascendencia. Sin duda, ya no se puede negar la importancia de tener una visión antropológica de esta temática. Llamamos la atención varios aspectos interesantes. Primero, la meta de lograr una visión amplia de alcance nacional. Además, el uso interesante de un marco teórico compartido, que fue discutido y enriquecido por los investigadores participantes. Es necesario también resaltar la recuperación del trabajo por equipo, tan menospreciado y denigrado por los sistemas de puntos que nos han convertido en víctimas del individualismo ilimitado y egoísta.

En fin, muchas felicidades por la serie.

Iconografía mexicana V. Vida,
muerte y transfiguración
Beatriz Barba de Piña Chán (Coordinadora)

Instituto Nacional de Antropología, México, 2004

María J. Rodríguez-Shadow

El libro coordinado por la doctora Barba está compuesto por 18 ensayos que, versan justamente sobre las temáticas que se anuncian en el título. Se trata de una obra erudita y provocativa, que aborda desde diversos ángulos explicativos y enfoques teóricos el análisis de estas cuestiones en distintas regiones geográficas y en diferentes periodos históricos.

Los estudiosos que participaron en este volumen son expertos en cada uno de los temas que presentan y lo hacen empleando un lenguaje académico tan sencillo que, aunque es una obra dirigida a especialistas, su comprensión está al alcance de un público muy amplio.

Por el tipo de cuestiones que se examinan, la manera de abordarlas, los datos presentados, la forma de sistematización y las explicaciones llanas a problemas complejos hacen la lectura de esta obra una fuente de aprendizaje y solaz.

En ocasiones, los expertos se proponen el estudio de una sola cuestión a través de una gama muy amplia de elementos conceptuales, otras veces se enfrascan en el examen de un contexto breve y limitado observando las variables que intervienen en él. Las y los investigadores emprenden su tarea de manera erudita, crítica y apasionada.

Aunque la mayoría de las especialistas son arqueólogas, hay también etnohistoriadoras, historiadoras, historiadoras del arte y un etnólogo. De los 18 ensayos, 10 están dedicados a la específicamente a la muerte; bien analizando el sistema funerario en distintos yacimientos arqueológicos, examinando sus forma iconográficas, sus representaciones en los códices, las exequias durante la época novohispana o la indagación del simbolismo de una pintura.

Jorge Angulo se propuso analizar el contenido simbólico y las representaciones de el agua, el viento, el fuego y el movimiento perpetuo, como factores fundamentales en la creación de la vida en la ideología religiosa en el mundo prehispánico, tituló su contribución “Algunas representaciones de los elementos que dan lugar a la vida en el pensamiento cosmogónico mesoamericano.”

En “Cosmovisión mexicana y modo de producción” los arqueólogos Cristóbal Valdés y Alicia Zapata presentan un modelo teórico en el que proponen que la formación social mexicana se fundaba en un modo de producción asiático, de carácter clasista que se basaba en su adoración del sol para justificar la guerra y la imposición de tributo mediante rituales de sacrificio humano como un elemento de intimidación, para probarlo analizan las ceremonias, los atributos y atavíos de las deidades, así como las actividades productivas de los grupos sojuzgados.

La arqueóloga Blanca Paredes analiza “El concepto de muerte entre los pobladores de la antigua Tula” basándose en la experiencia que le da el haber trabajado en ese sitio durante más de 20 años y el análisis de al menos 400 enterramientos. Al estudiar los restos óseos en las distintas ocupaciones de esta famosa ciudad plantea que la muerte no era vista como el fin de la existencia, sino como un proceso continuo asociado a los aspectos de la renovación agrícola.

De las diferentes formas de “La representación de la muerte en el sitio arqueológico de Tehuacan, Puebla” trata el ensayo de la Maestra Noemí Castillo, allí describe sus hallazgos que la llevan a afirmar que las representaciones de arcilla de cráneos que exploró en una subestructura son indicadores de cultos relacionados con la muerte o rituales para las deidades del inframundo.

La autora de “Los penates mixtecos. La transfiguración de los antepasados” de Cecilia Urueta explica que, a primera vista, los penates son figurillas antropomorfas creadas con fines rituales de carácter doméstico con el propósito de propiciar la fertilidad de la tierra. Sin embargo, un análisis iconográfico más profundo indica un culto a los antepasados y evocaciones a diversos dioses prehispánicos: Tláloc, Xochipilli y Ehécatl, entre otros. Su examen la lleva a proponer que fueron usados en tres tipos de rituales: de carácter funerario, como ofrendas en templos y como tributo ceremonial en el Templo Mayor.



Bresani, el maestro, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003.
© Pedro Márquez.

“Algunas formas iconográficas de la muerte en la época prehispánica” es el título de la contribución de la Dra. Beatriz Barba, quien ofrece amplias muestras de su erudición al mostrarnos el extenso abanico de representaciones alusivas a la muerte indagando en códices, bajorrelieves, pinturas murales, figurillas, esculturas, estelas y otros complejos arquitectónicos.

En su ensayo se enfoca en diferentes aspectos que los lectores estarán deseosos de tener datos: el carácter militarista de las representaciones de las deidades, la idea de la vida y la muerte como un ciclo continuo, las representaciones más comunes de la muerte y los muertos, los rasgos de esas deidades, las características de su reino y los diferentes destinos de los muertos de acuerdo a la forma en la que habían fallecido. Este excelente estudio demuestra que en las diversas culturas la muerte inspiró adoración, miedo y fue representada de muchas maneras en diferentes contextos a lo largo de más de 2 500 años.

En “Las flores y la vida en el mundo prehispánico” las investigadoras Rosario Ramírez y Margarita Treviño nos recuerdan la relevancia de las flores en la vida humana como elementos comestibles, terapéuticos, ornamentales, sagrados, psicotrópicos o de inspiración y magia. A lo largo de su investigación nos van señalando y mostrando el papel crucial que han desempeñado las flores en las culturas mesoamericanas: están presentes en templos, esculturas, códices, indumentaria, sellos y otros objetos de uso ritual y cotidiano. Destacan los diversos significados simbólicos, clasistas y cosmológicos que adquirieron en distintos tiempos y lugares.

En Mesoamérica, al igual que en muchas culturas, el agua ha simbolizado la vida; a causa de esto, Teresa Sepúlveda en su artículo “Vida y muerte en el tonalámatl” se enfoca en el análisis detallado y riguroso de las láminas del código Borgia en busca de las deidades patronas de las aguas, mismas que tenían un carácter dual; vida y destrucción, aunque su furia podía ser aplacada mediante ceremonias y sacrificios. Expone un tema difícil de manera bastante accesible.

La figura de Xólotl no había sido analizada en todos sus aspectos, advocaciones, formas y funciones como lo han hecho aquí Alicia Blanco, Reina Cedillo y Trini Durán. Este detallado análisis de “La transfiguración de Xólotl” aborda su faceta como gemelo precioso de Quetzalcóatl, como perro o como un ser deforme, quizá asimilado a Nanahuatzin.

Las autoras refieren los mitos en los que aparece este personaje y su labor relevante en la creación del universo, como deidad que preside el juego de pelota, su identificación como la fase vespertina del planeta Venus, como conductor perruno del alma de los muertos hacia la casa del sol. Se trata de un trabajo sustentado en una gran cantidad de fuentes: mitos, códices y representaciones pictóricas.

Eduardo Corona y J. C. Jiménez confeccionan su ensayo entretejiendo hábilmente datos provenientes de la antropología física, los datos etnohistóricos y el análisis iconográfico. Todos estos recursos son empleados para estudiar a 13 individuos que fueron sacrificados y depositados como ofrenda en un sitio posclásico.

“El sacrificio y la muerte en Filo-Bobos, Veracruz. Un ensayo iconográfico” es el título de este excelente ejercicio multidisciplinario. Aquí llegan a la conclusión de que estos individuos eran guerreros, comerciantes o mensajeros. Los autores proponen, con base en las características óseas de los sacrificados que eran chichimecas. Comparan su descubrimiento con hallazgos similares en otras áreas de Mesoamérica confirmando que estas tradiciones religiosas eran compartidas.

En el artículo “Piras funerarias y mitos mortuorios reales en la ciudad de Zacatecas” de Alicia Bazarte se enfoca en la investigación de un tema que ha sido poco estudiado: las piras funerarias que se hicieron en esa ciudad durante la época colonial para honrar la muerte de un monarca español. Allí nos explica cuales eran los elementos que conformaban los túmulos, su carácter obligatorio, el ceremonial que implicaba la celebración de las exequias, el tiempo que se tardaba en su preparación y el carácter clasista de los participantes. Ejemplifica su estudio con el análisis de las exequias de Mariana de Austria. Concluye diciendo la manera en que la pira evidenciaba la presencia de reyes lejanos, ausentes y ahora difuntos y la forma en la que impactaba la cotidianeidad de los súbditos que se hallaban al otro lado del océano.

Omar Tinajero nos muestra en su artículo “Las cruces del poniente del Valle de México. Vida, muerte y resurrección” que es un historiador docto en el tema que trata. En su estudio explicita la metodología que empleó en las cinco cruces atriales que le interesan; de ellas describe su contexto y analiza los elementos que las conforman.

Las cruces que llamaron su atención con fines comparativos fueron: La de la parroquia de San Antonio de Padua Tultitlán, la de la Capilla de Belén de ese mismo pueblo, la de la iglesia de san Francisco Javier en Tepoztlán, la de Cuauhtitlán y la de la parroquia de san Bartolo Naucalpan.

Llega a la conclusión de que dichas cruces fueron de manufactura indígena, pues aparecen numerosos elementos de este corte, aunque sin lugar a dudas el mensaje iconológico corresponde a la cosmovisión católica. La cruz tiene múltiples símbolos, el más importante siendo el triunfo sobre el pecado, el demonio y la muerte en la visión franciscana.

El artículo elaborado por Julia Santa Cruz y Enrique Tovar en el que incursionan en “Los intangibles caminos del alma” se enfoca en el estudio de las representaciones iconográficas del momento en el que el alma humana abandona su cuerpo terrenal y busca con afán el camino de la salvación. Un tema bastante difícil, creo yo. Sin embargo, los autores salen airoso y nos muestran una excelente colección de este tipo de representaciones que comprenden corderos y palomas, entre otros. Analizando exvotos, pinturas, murales y grabados llegan a la conclusión de que en las composiciones iconográficas llevan implícito un discurso de salvación, misma que puede lograrse a través de la penitencia.

Cecilia Haupt lleva a cabo en “Como te ves me vi...” una interesante interpretación de una pintura de Tomás Mondragón que fue realizada en 1856; en esta obra el personaje representado es una mujer mexicana, probables-

te perteneciente a la burguesía de mediados del siglo XIX. La pintura se encuentra en la pinacoteca de La Profesa.

Se trata de una pintura que lleva por título “Este es el espejo que no te engaña,” que representa a una imagen femenina cuya mitad izquierda muestra a una mujer viva, joven, bella, elegantemente ataviada ubicada en una habitación de gran lujo; en la mitad derecha se ve su esqueleto descarnado con claros signos de putrefacción localizado en un cementerio en un paisaje lúgubre.

La autora analiza esta pintura como perteneciente al género vanitas, obras que se caracterizan por mostrar imágenes de la muerte como una forma de reflexión sobre la fugacidad de la vida. En esta contribución la autora revisa otras expresiones de este mismo género y analiza a profundidad la obra de su artista planteando alguna hipótesis plausibles.

Ana Rita Valero en su artículo sobre “Muerte y duelo en la Nueva España” reflexiona sobre las transformaciones ocurridas después de la conquista de México por España, en la cosmovisión religiosa y por ende, en la idea y los rituales sobre la muerte. Una de las primeras prohibiciones eclesiásticas a la población indígena fue la cremación, los cuerpos debían ser enterrados en lugares especiales.

En su interesante y bien documentado trabajo describe algunos de los más renombrados funerales de personales españoles en nuestra tierra, mencionando que la simbología en ellos incluía: las velas, el túmulo, la cruz, el agua, el incienso, las campanas, las misas, una mención aparte merecen las reliquias que consistían en partes del cuerpo, restos óseos o fragmentos de ropa de personajes señalados que se consideraban milagrosos.

En “Lágrimas solares por el último de los Austria” el interés de Inés Granados es enfocarse en el análisis de un túmulo que se construyó en 1701 en la catedral metropolitana de la ciudad de México para lamentar la muerte de Carlos II, gobernante español en ese momento. Examina escrupulosamente la iconografía del catafalco enfocándose en grupos de imágenes y su simbolismo, como colofón describe el clima social que produjo este deceso tanto en la Nueva España como en la metrópoli: incertidumbre y guerra.

La pintora Beatriz Zamorano nos ofrece en “Homenaje a Tanatos por encargo. Aproximación a la lectura de imágenes de la serie Santa Ana muerta, del pintor Manuel Rodríguez Lozano (1894-1971)” una reflexión muy concienzuda sobre las motivaciones psicológicas de los artistas al elegir los temas de sus obras; una obra de Manuel Rodríguez Lozano le sirve de ejemplo para ilustrar sus planteamientos. Analiza meticulosamente los trazos, los matices y los personajes plasmados en el tablero de la madre de María para corroborar su hipótesis, cuestión que logra con mucho éxito.

Luis Arturo Sánchez, autor de “Los sentidos de la muerte. De las imágenes judeocristianas al arte alternativo en México” realiza un recuento histórico de las ideas que los seres humanos en diversas culturas han creado para consolarse ante la certeza de su condición mortal. Explora la evolución de los conceptos sobre este asunto en la tradición cristiana, destacado el infierno, el purgato-

rio y el paraíso como imágenes para imponer la conducta moral deseable.

El autor plantea que en nuestro país las representaciones de la muerte combinan de manera creativa las ideas que provenían del pasado prehispánico con los elementos derivados de la tradición católica española. En nuestros días, señala el autor, el “arte alternativo” han producido nuevas propuestas estéticas, como ejemplo ofrece “La ascensión del ñero,” obra que rompe con los esquemas y temas tradicionales del arte religioso, expresión artística que critica la desigualdad de las relaciones sociales constituyéndose en una estética esperanzadora.

Los artículos que conforman este volumen poseen todos los atributos que distinguen las obras que están destinadas a convertirse en clásicas: están escritos por expertos en su tema, han sido elaborados a partir del análisis de una gran variedad de documentos abordando sus investigaciones desde diversos ángulos teóricos y empleando diversas metodologías y están escritos de manera sencilla y elocuente.

Se trata de una lectura que amplía el horizonte cognitivo de los lectores y lo conducen a la reflexión sobre estos temas de gran trascendencia en nuestra condición de seres mortales: las ideas sobre la vida, la muerte y la transfiguración. Auguro una cálida recepción por parte de estudiantes, especialista y un público muy amplio a quienes aliento a disfrutarla pues los temas planteados son amenos e interesantes.



Retrato del autor para la clase, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Pedro Márquez.

Afroméxico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar

Ben Vinson III y Bobby Vaughn

Clara García Ayluardo, Coordinación y traducción

México, Centro de Investigación y Docencia Económicas y Fondo de Cultura Económica, 2004, 135 pp. (Colección Herramientas para la historia)

María Elisa Velázquez

Los estudios sobre la población de origen africano en México tienen ya una trayectoria de varias décadas. Desde la llamada de atención de Gonzalo Aguirre Beltrán, en el decenio de 1950, muchos especialistas se han dedicado al tema, han aportado datos y enriquecido los enfoques históricos y antropológicos de las investigaciones. A principios de los años noventa, Emma Pérez-Rocha y Gabriel Moedano publicaron una obra que recopiló los estudios bibliográficos más destacados hasta aquel momento; su efecto fue la delineación de una visión más amplia de las fuentes documentales que suministran información.¹ Luz María Martínez Montiel coordinó la publicación, entre otros, de un libro que reunía estudios regionales sobre la población africana en México.² Otros investigadores han escrito libros, artículos y elaborado reseñas historiográficas en tesis de licenciatura, maestría y doctorado.³

Además de los resultados bibliográficos, existen en México espacios académicos que tienen también remotos antecedentes. Durante más de una década el programa Nuestra Tercera Raíz, de la Dirección de Culturas Populares se consagró a la investigación y divulgación del tema, además de organizar encuentros entre especialistas. Por otra parte, desde 1997 el Seminario de Poblaciones y Culturas de Origen Africano en México, adscrito a la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH, se ha constituido en un foro académico de intercambio entre historiadores y antropólogos de instituciones nacionales e internacionales, ha llevado a cabo proyectos conjuntos y diversos simposios académicos. Asimismo, existen líneas de investigación en los posgrados de historia y antropología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, cuyo propósito es formar estudiantes interesados en la temática. De igual modo, el CIESAS creó hace dos años un proyecto de investigación y formación dedicado a estudios antropológicos en Veracruz y la región de la Costa Chica de Oaxaca, y Guerrero. En suma, existen ya varios investigadores encargados de promover estos estudios, formar nuevos especialistas y abrir espacios académicos para ello.⁴

Sin embargo, es un lugar común aseverar que la población africana en México ha suscitado escaso estudio y análisis. Quizá uno de los problemas centrales, sobre todo en los investigadores mexicanos, radica en la dificultad que enfrentamos para publicar y difundir nuestros resultados de investigación. No obstante, es preciso afirmar que existe un cierto menosprecio, por parte de los investigado-

res estadounidenses (sin duda con notables excepciones), por consultar los resultados de nuestros estudios. El soslayo que cometen de los aportes de sus vecinos latinoamericanos los ha llevado a incurrir en un monólogo, cuando no en un soliloquio; esto, desde luego, les ha impedido ampliar sus conjeturas a través de la reflexión y discusión con los especialistas mexicanos, que en muchas ocasiones conocen mejor los procesos históricos y antropológicos de México o por lo menos los analizan desde otras perspectivas.

Esta indiferencia los ha llevado a sostener, como lo hacen en la introducción del libro que aquí se reseña, que la naturaleza tabú de la presencia negra “ha sido determinante para suprimir la aceptación abierta de la negritud, así como para subvertir cualquier esfuerzo de investigación acerca del tema”.⁵ Lo anterior revela, como se ha señalado, que conocen poco la trayectoria de investigación sobre la materia en nuestro país o, peor aún, la niegan.

Afroméxico, un texto de reciente aparición publicado por el Centro de Investigación y Docencia Económicas y el Fondo de Cultura Económica, pertenece a una serie denominada Herramientas de la Historia, cuyo objetivo, entre otros, según se enuncia en el mismo libro, es el de “sintetizar las revisiones e interpretaciones más representativas y recientes de temas clave y ofrecer una herramienta práctica al reunir las bibliografías más completas para el estudio de los procesos y los problemas de la historia de México”. El libro, escrito por Ben Vinson III y Bobby Vaughn, está integrado por dos capítulos y una bibliografía. El primero se enfoca en la exposición de la historia de los estudios de los “negros” en México y se divide en tres grandes etapas: el legado colonial (1521-1821), el efecto de la Independencia y la Revolución, y el nacimiento de los estudios afromexicanos. El segundo asegura tener como propósito ofrecer una perspectiva etnográfica de la Costa Chica con un confuso título: Los negros, los indígenas y la diáspora, una perspectiva etnográfica de la Costa Chica. El libro ofrece también una amplia, aunque no completa, bibliografía de los estudios sobre el tema.



Festejo Ahumado, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Roberto Zúñiga Conde.

Siempre es bienvenida esta intención, sobre todo en materias que merecen mayor difusión para los estudiantes o investigadores pioneros. Sin embargo, el libro acusa varios problemas teóricos y analíticos, algunos de los cuales expongo en seguida.

En su capítulo dedicado a la revisión historiográfica, Ben Vinson III sustenta un análisis interesante sobre las características de las fuentes documentales en los distintos periodos históricos y hace aportes sustanciales para el siglo XIX, época poco analizada hasta la fecha. De igual manera, revisa los temas y autores que se han preocupado por la materia desde la época colonial hasta nuestros días. No obstante, a lo largo de su relación, el autor deja de lado varios asuntos centrales de los debates y aportes historiográficos en México, por ejemplo las características de los distintos periodos de la época virreinal y las fuentes documentales, el carácter diverso y heterogéneo de los africanos y sus descendientes en México, los aportes de la historia demográfica, cultural o comparativa, sin mencionar la importancia de la antropología y la etnohistoria en la definición de conceptos como transculturación, sincretismo o intercambio y procesos culturales. Pese a ello, y en virtud de la falta de espacio en esta reseña, me centraré sólo en uno de los enfoques que perdura a lo largo de la reflexión de Vinson III.

En su capítulo, el investigador analiza desde una perspectiva homogénea lo que considera “negritud”, “negro” o “afro”, sin explicar qué entiende por estos términos, sin distinguir tiempo y espacio y, por lo tanto, sin comprender los procesos culturales tan complejos en sociedades como la mexicana. Lo “negro”, la “negritud” o la “raza” no se comprenden sin sujetos sociales, contextos y procesos culturales. No se pueden estudiar con las mismas categorías a las poblaciones que llegaron durante la época colonial desde África o a ciertos grupos de afroamericanos que arribaron tres siglos después o bien a las generaciones de congolese que durante los dos últimos años se han establecido en México. A pesar de compartir rasgos fenotípicos, es obvio que cada uno de estos grupos ha vivido y experimentado situaciones diversas.

Lo mismo ocurre, por ejemplo, con la idea del sistema de castas en México que Vinson III emplea para explicar la sociedad virreinal.⁶ Varios estudios, basados en fuentes, demuestran que la sociedad novohispana estableció un orden social distinto al de España, en el que las barreras raciales no fueron obstáculos decisivos o insalvables para posibilitar la movilidad social.⁷ Fue a partir de mediados del siglo XVIII cuando la “raza” desempeñó un papel más decisivo en términos ideológicos, ya que la realidad había superado los límites sociales y étnicos que en muchas leyes y ordenanzas se habían propuesto aunque nunca cumplido. Es precisamente ésta la complejidad a la que se enfrentan los historiadores y antropólogos cuando estudian la presencia y participación de origen africano en México.

Los africanos y sus descendientes vivieron distintas situaciones que dependieron del momento histórico (no todo el periodo colonial puede estudiarse con los mismos criterios), la región, las relaciones sociales y económicas, y los procesos culturales. Si no fue así, ¿cómo podría comprenderse el intercambio cultural y biológico paralelo a la for-



Hija y madre anónimas, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003.
© Nancy J. Hernández Hernández.

mación de distintas identidades y culturas que convierten a México en un país tan diverso y complejo? Es cierto que el mestizaje puede figurar como una barrera para entender la presencia de otros grupos en la conformación de la sociedad mexicana, pero este proceso tampoco puede negarse y analizar entonces a México como una sociedad de discriminación y segregación, similar a la estadounidense.

En este sentido tengo otra crítica el artículo de Vinson III. Cuando describe las tendencias de las investigaciones contemporáneas reconoce, de manera irremediable, los avances y el número creciente de los estudios en México. Sin embargo, asegura que la academia mexicana muestra una “tendencia a ver el análisis de los negros desde la óptica asimilacionista y como parte del mestizaje”, desde los estudios “prejuiciados” de Aguirre Beltrán, mientras que en las investigaciones estadounidenses se reconocen claras líneas de investigación. Una vez más se resume el problema central del texto: los límites de los referentes teóricos e ideológicos de los autores que sólo pueden ver “blancos o negros” y no contradicciones internas, procesos, transformaciones y cambios, características de casi todas las sociedades, y de la mexicana en particular. En este sentido, lo que Vinson III considera en su texto “prejuicios de los mexicanos” parecen más bien impedimentos de su análisis para aceptar la posibilidad de un intercambio cultural que tiene lugar de forma paralela a la formación de diversas identidades.

Una aclaración más. Los términos Afroméxico o afro-mexicanos los propuso Luz María Martínez Montiel a principios del decenio de 1990, cuando organizó varios encuentros, precisamente de afromexicanistas, a través de



Familia de calle 2, Qué pasa en la calle, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Francisco Javier Villegas Santana.

su programa La Tercera Raíz en la Dirección General de Culturas Populares. En consecuencia, esta definición no es nueva, como lo sugieren los autores, ni en la academia mexicana ni en los movimientos sociales. Pese a ello, tal designación, como otras más, por ejemplo “negritud”, “africanía”, “afromestizo” (término que según los autores del libro está incrustado en un contexto ideológico del mestizaje nacionalista unificador)⁸ o “negro”, para referirnos a la población de origen africano y su herencia, se han discutido reiteradamente por los investigadores. Entre otras cosas, esta polémica muestra las complejas características de la presencia africana en México y los límites de ciertas categorías. Asimismo, evidencia que para distinguir y explorar sujetos y grupos sociales no pueden utilizarse sustantivos homogéneos, sobre todo si se consideran diversos procesos y momentos históricos. Explorar y encontrar conceptos que nos ayuden a entender estos procesos es labor precisamente de la historia y la antropología. Es decir, hablar de blancos y negros o afromexicanos e indiomexicanos no resuelve los problemas y sí limita las perspectivas de investigación.

No me detendré en el texto de Bobby Vaghn que, lejos de sustentar un análisis etnográfico, ofrece una serie de opiniones y vivencias personales, más desde un punto de vista coloquial y político. Existe una amplia tradición etnográfica en México, en relación con este tema, que ha suministrado datos valiosos; en realidad, es deplorable que no se haya recurrido a alguno de los estudios mexicanos para analizar esta importante región.⁹

La bibliografía, si bien es amplia, perfila una visión parcial de los estudios. Se recopilan muchos de los títulos centrales, pero existen omisiones lamentables.¹⁰ Además, emplea una estructura temática mal planteada y son evidentes varios errores en las referencias bibliográficas.

Por último, sería importante sensibilizar e invitar a los coordinadores de esta serie, y a las editoriales como el Fondo de Cultura Económica, a incluir en sus catálogos a investigadores de México, a la luz de la trayectoria de sus es-

tudios y los obstáculos, y las limitaciones que enfrentamos para editar y difundir nuestros resultados de investigación. En suma, no deja de ser paradójico que al igual que la presencia de los africanos en México pasó inadvertida por muchos años, la contribución y los aportes de los mexicanos sobre el tema sigan siendo menospreciados y negados. Creo que con esta perspectiva, el objetivo del libro como “herramienta para el estudio de los procesos y los problemas de la historia de México” adolece de notorias limitaciones.

Notas:

¹ Emma Pérez-Rocha y Gabriel Moedano Navarro, Aportaciones a la investigación de archivos del México colonial y a la bibliohemerografía afromexicanista, México, INAH, 1992.

² Luz María Martínez Montiel (coordinadora) Presencia africana en México, México, CONACULTA, 1994.

³ Existen varias reseñas historiográficas que es difícil citar en este espacio, fundamentalmente en los libros producto de los encuentros afromexicanistas. También ver entre otros: Juan Manuel de la Serna, “La esclavitud africana en la Nueva España. Un balance historiográfico”, en Juan Manuel de la Serna (coord), Iglesia y sociedad en América Latina colonial. Interpretaciones y proposiciones, México, UNAM, 1998, pp.251-284; Cristina Díaz, Descripción etnográfica de las relaciones de parentesco en tres comunidades afromestizas de la Costa Chica de Guerrero, México, Tesis de Licenciatura en Etnología, 1998; María Elisa Velázquez, Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII-XVIII, Tesis Doctoral, México, ENAH, 2001.

⁴ Además de estos espacios deben señalarse las iniciativas del Colegio de México, del Instituto Mora, de la Universidad Veracruzana y del programa la Ruta del Esclavo de la UNESCO.

⁵ Ben Vinson III y Bobby Vaughn, Afroméxico, México, CIDE-FCE, 2004, p.16

⁶ Ibid., p.30

⁷ Entre otros muchos son centrales los estudios de Pilar Gonzalbo, en particular su libro: La familia y el nuevo orden colonial, México, El Colegio de México, 1998.

⁸ Ibid., p.75

⁹ Entre otros muchos antropólogos: Cristina Díaz, Amaranta Arcadia, Gabriel Moedano, Arturo Motta, Ethel Correa, Luis Campos o Alicia Barabas y Miguel Bartolomé.

¹⁰ Entre ellos los escritos de Antonio García de León, notable investigador de Veracruz y el Caribe y el libro coordinado por Rina Cáceres, que ofrece varios estudios de mexicanos sobre el tema: Rutas de la esclavitud en Africa y América Latina, Costa Rica, Universidad de Costa Rica, 2001.



Arte y diversión callejera 9, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Pedro Márquez.

EVENTOS

RELATORÍA DEL SIMPOSIO: MITO Y RITUAL EN LA PERIFERIA SEPTENTRIONAL DE MESOAMÉRICA¹

Museo Zacatecano, Zacatecas, Zac.,

27-28 de mayo de 2004

Ben A. Nelson

Introducción

Recientemente se reunió un grupo internacional de importantes académicos para intercambiar los resultados de sus investigaciones y sus propuestas acerca del tema arriba indicado. La visión y organización del evento se debió al arqueólogo Peter Jiménez, del Centro Regional INAH-Zacatecas, al doctor Johannes Neurath, del Museo Nacional de Antropología, y al doctor Jesús Jáuregui, de la Secretaría Técnica del INAH, quienes combinaron esfuerzos para identificar las principales problemáticas del tema y reunir los recursos necesarios. Convocaron a un grupo de 14 especialistas entre etnólogos, etnohistoriadores, lingüistas, y arqueólogos. Las aportaciones fueron diversas, entre ellas varias que van a cambiar la antropología allende de la llamada periferia.

Los investigadores tuvieron la encomienda de reportar sus estudios metodológicos, sustantivos y comparativos acerca de la cosmovisión indígena, ya sea prehispánica, del periodo hispano-colonial o contemporánea, basándose en sus propias regiones, técnicas y problemáticas, pero prestando una importante atención a los patrones inter-regionales. Como los ponentes lo manifestaron, los mitos y ritos de la periferia septentrional son aún fértiles para la indagación, y a la vez es urgente recolectar los datos primarios. El grupo dio pasos importantes encaminados hacia sus metas; este hecho se debe en general a la visión de los organizadores, quienes quisieron romper las barreras disciplinarias para llegar a una nueva perspectiva sobre la cosmovisión.

Para narrar el intercambio que generó esta reunión, es importante precisar los términos mito, ritual y periferia septentrional, aunque sea de manera muy breve. Para los propósitos de la presente tarea, se define el mito como una relato que acepta una sociedad determinada acerca del orden del universo y el significado de la experiencia humana dentro de él. El ritual, en cambio, es una práctica que alinea el comportamiento y las creencias de un grupo auto-identificado, de manera que los practicantes afirman una realidad social. De entre los diversos aspectos que caracterizan a estos fenómenos ideológicos, uno de los más importantes es el que todo mito y rito radica en un presente. Las periferias, en términos de la teoría de un sistema mundial (marco que promueve uno de los organizadores), son áreas afectadas en diferentes grados por un área nuclear, y que a la vez definen junto con ella el sistema entero. La "periferia septentrional", en este caso, es el área comprendida desde el norte del Río Santiago y que incluye los estados de Zacatecas, Durango, Jalisco, Nayarit, Sinaloa, Sonora, Chihuahua, Arizona y Nuevo México.²



Arte y diversión callejera 5, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003.
© Pedro Márquez.

Sin ser esencialista, uno puede observar que las poblaciones indígenas de esta región, los actuales huicholes, coras, tepehuanes, tarahumaras y otros, conservan aún mucha de la ideología y costumbres antiguas. Lo quizás menos apreciado es el grado en que la ideología indígena de esta región está ligada con la de sus antepasados y la de otras regiones más estudiadas, como el actual Suroeste de los Estados Unidos y la zona nuclear de Mesoamérica. Además, es probable que muchos investigadores no aprecien el potencial complementario del estudio simultáneo de diferentes regiones. De ahí nace un cuestionamiento sobre los elementos compartidos en el pasado y el presente, a través de dichas regiones.

Las ponencias individuales

Enrique Florescano trató varios temas teóricos acerca de la mitología en general, y subrayó la importancia de distinguir entre el mito y la historia. Señaló que los mitos ocuparon un lugar importante en la ideología de las grandes conformaciones urbanas antiguas, se les puede considerar no menos que la primera ciencia para registrar el pasado. Sin embargo, para aprovechar correctamente la información que contienen, es clave reconocer que los mitos no son transcripciones de los acontecimientos, sino de procedimientos sobrenaturales ocurridos en tiempos fabulosos, creados según fórmulas que eran independientes de los eventos verdaderos. Sobre todo, servían de modelos de acción para los actores del presente en que fueron contados, justificando el orden social con narraciones de líderes prototípicos y episodios de auge, apogeo y caída, entre otros



Onírico 6, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Orlando Ulises Pereda Olmos.

temas. Estos planteamientos tienen una gran importancia para los debates acerca de la historia del altiplano central; ¿cómo nos ayudan en la tarea de comparar las mitologías de esa región y la nuestra? Por una parte, son significativos porque nos dan la base para apreciar diferencias probables de la construcción social del poder. Si es que los mitos son parte de la base en que se construye el poder social, entonces aparte del interés que tiene el entender las representaciones regionales en sí, su comparación nos proporciona una fundición para establecer hipótesis acerca de las diferencias entre los actores políticos en las regiones centrales y periféricas. Verificar tales nociones derivadas de la mitología representa, a su vez, un desafío metodológico para los arqueólogos.

Gordon Brotherston se presentó a sí mismo como un “lector” o “crítico de textos”, especificando unas preguntas que bien se podrían aplicar a todos los mitos en su comparación, por ejemplo, la forma de un argumento y el punto de vista desde el que son relatados. Presentó una lectura de excepcional elegancia de una lámina del Códice Laud, comparándola posteriormente con unos mitos zuni y navajo, para revelar las representaciones del guajolote como acompañante del héroe en su viaje por el inframundo, traductor y proveedor de semillas para el cultivo original. De allí pasó a una comparación entre una lámina del Códice Féjerváry-Meyer y una pintura seca navajo, ambos de naturaleza cosmogónica con representaciones de quincunce, de impresionante similitud en sus estructuras fundamentales y en algunos detalles. Estas comparaciones, y otras que hizo dicho investigador, nos hacen poner atención en las estrechas relaciones de mitologías que se comparten a

través de espacios grandísimos y realidades sociales bastante variables. Asimismo, nos obligan a apreciar que las concepciones selectas y complejas no se limitan de acuerdo con la frontera urbana, sino que son compartidas entre poblaciones de diferentes estilos de vida y grados de jerarquía política.

El ponente aprovechó la oportunidad de criticar fuertemente ciertas aportaciones estadounidenses de la antropología física por su representación inapropiada de la antropofagia como una práctica de culturas moralmente inferiores, revelando la profunda falla de interpretación de algunos investigadores con respecto a la relación de la mitología y práctica indígenas.

Johanna Broda mostró ejemplos de las visiones del agua, el mar, los ríos, las cuevas y la fauna acuática que tienen en común diferentes grupos del “Noroeste/Southwest.”³ No es sorprendente que el agua fuera significativa en esta región árida, pero lo que destacó Broda es la conexión entre los varios accesos al agua tanto en el mundo natural, el inframundo y los antepasados, aclarando a la vez que son las mismas concepciones que se encuentran en muchas partes de Mesoamérica. Los antepasados son responsables de que vengan las nubes y las lluvias; los océanos son las últimas fuentes de toda humedad, por lo tanto de la vida en sí. Este énfasis lo puso en claro la ponente con su relación del viaje de un grupo Navajo al mar atlántico con Frank Hamilton Cushing en 1882.

Broda también analizó las representaciones iconográficas del agua en lugares tan diversos como los pueblos hopis y zunis, la antigua Tenochtitlan, y algunas comunidades nahuas de Guerrero y de la Huasteca, demostrando una

fuerte semejanza entre ellas. Durante este proceso, Broda hizo notar una aparente discrepancia en el significado de cierto icono, conocido como la representación de nube en el Southwest y de pirámide escalonada en el Noroeste y en Mesoamérica nuclear. De ser verdad que este icono tiene diferentes significados, esta discrepancia representa un ejemplo del tipo de engaño en que se puede caer con una lectura demasiado breve del registro iconográfico.

Johannes Neurath señaló que las similitudes e interacciones entre los diferentes grupos en el Noroeste/Southwest están bien reconocidas, lo que hace falta es un entendimiento de sus significados en términos de acción social. A la vez, Neurath corrió la cortina a importantes diferencias entre dos grupos emparentados de los extremos sur y norte, los huicholes y los hopi. Comparó las concepciones de “visión”, comunidad y familia, y de manera importante para los arqueólogos, las manifestaciones materiales de estos fenómenos. Mientras los huicholes ponen mucho énfasis en la búsqueda de visiones, este objetivo tiene poca importancia para los hopis. Otro contraste es que entre los huicholes, los objetos sagrados son propiedad comunitaria, mientras que los hopi los relacionan con los clanes. Además, los huicholes tienen dos formas de estructuras sagradas en sus plazas rituales, los xirikite (templos parentales) y los tukipa (templos comunitarios). Sin embargo, las kivas y los tukipa están estrechamente relacionados por ser semi-subterráneos y en facilitar el acceso al inframundo, y a los antepasados. La ponencia de Neurath siguió con otras observaciones, muchas de ellas reforzadas por la relación entre el mito hopi de la salida del inframundo de los antepasados y el mito huichol equivalente, y de ambos mitos con los ciclos de ceremonias iniciáticas que se llevan a cabo entre estas étnias. Para Neurath, tanto la arquitectura sagrada como los objetos rituales forman aspectos importantes de la base del poder social.

Paulina Alcocer, quién no pudo estar presente en la conferencia, envió un análisis de los estudios mitológicos comparados de Konrad Theodor Preuss y de como éstos cambiaron a lo largo de su vida. Dicho estudio señala su batalla por liberarse de la tradición de explicaciones universalistas de mitología, que estaba de moda en su tiempo para concentrarse en el contexto particular de regiones concretas. Esta apreciación de Preuss es de importancia especial para los investigadores que quieran aprovechar su extensa literatura acerca de los coras, huicholes y mexicanos, pues da una idea de sus temas, y sus éxitos y hallazgos principales. Entre los últimos, cabe mencionar su postura de que las deidades “no se construyen desde las profundidades del sentimiento o de la nada, sino que se trata de fuerzas eficaces que son interpeladas por el hombre, y cuyo poder se ha impuesto, de alguna forma, al de la percepción del hombre” (Preuss, 1910:793). Con esta apreciación, Alcocer nos hace entender que Preuss hubiera sido hoy en día un participante bienvenido en un simposio como el que aquí nos ocupa.

Donald Bahr analizó un mito huichol conocido como el Incendio del mundo, relatado por Juan Real en los años treinta al antropólogo Robert M. Zingg. En el curso de este estudio, Bahr introdujo varios conceptos y herramientas para este tipo de investigación. Entre ellos figura

lo que Bahr llamó “el libro oral indígena de la antigüedad”, para cuya conceptualización pidió prestadas unas nociones al investigador Jan Vansina, quien divide entre el pasado histórico, el intervalo intermedio, y la antigüedad, distinciones relacionadas con los temas con los que abrió Florescano su ponencia resumida arriba. Además, Bahr sugirió que puede ser ventajoso distinguir entre “carácter”, personaje de un mito que tiene voluntad, y “elemento”, o fuerza, un componente que no tiene los mismos aspectos de un ser vivo. En este caso, el análisis comparativo entre cuatro grupos vecinos que relatan mitos similares, el protagonista Abuelo Fuego resulta ser para unos un “carácter”, y para otros un “elemento”, es decir que tiene un estatus ontológico bien distinto entre diferentes pueblos. Para explicar tales diferencias, Bahr introdujo su proposición de quizás mayor interés, que aunque grupos vecinos tiendan a contar con el mismo mito, nunca lo cuentan igual, y que las diferencias se deben a que los narradores hacen juegos con los personajes, construyendo deliberadamente algunas variantes (parodias) para distinguirse entre sí. De ser correcta, esta proposición nos dice muchísimo acerca de las razones por las que se encuentran diferencias ligeras no solamente entre los mitos y leyendas, sino también en otros aspectos de la cultura entre grupos vecinos.

Philip Coyle, quién ha conducido estudios extensos sobre el ritual y las creencias coras, presentó un estudio de la importancia del venado en la concepción ritual de los huicholes, tarahumaras y yaquis. Esta comparación llama la atención a otros tipos de variación entre versiones vecinas de mitos y rituales. En muchas de estas instancias, el venado sirve de portal entre el mundo actual y el de los antepasados. Por ejemplo, para los yaquis, el personaje de Saila Masa es un carácter del mundo florido que sale al mundo humano; para los huicholes el personaje Tamatsi Paritskia o Parikuta Muyeka es un venado que “camina en el amanecer”, que se convierte de presa a cazador, y viceversa, y que es el objetivo de la “visión” en que se busca localizar “los pensamientos y memoria” del venado y de los ancestros. En esta discusión fue evidente que el venado ha tomado varios roles, su relación con los seres humanos no es fija, sino va-



En la Sala del Deseo del Centro de la Imagen 8, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Pedro Márquez.



Onírico 9, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Orlando Ulises Pereda Olmos.

riable y dinámica, no solamente entre los grupos diferentes, sino también durante una sola ceremonia.

Antonio Reyes se concentró en los comportamientos y las creencias de los pima, tohomo o'odam (pápagos) y tephuanes. Entre estos grupos, son notables los periodos de abstinencia, la observación de reglamentos estrictos de comportamiento durante los rituales y la ausencia del peyote. Coyle, en su ponencia, notó que los tarahumara observados por Lumholtz practicaban ceremonias de peyote, pero que años después Kennedy reportó que consideraron el peyote como “planta de brujos”. De modo que, a diferencia de lo que uno tal vez pensaría, no hay un contraste tan grande entre los rituales de los pueblos donde se toma el peyote y donde no.

Peter Jiménez, Humberto Medina y Enrique García relacionaron la mitología y el ritual de los coras y huicholes con la iconografía, arquitectura y patrones de asentamiento prehispánicos en el Noroeste y, notablemente, de Teotihuacan. Después de resumir las conexiones culturales y simbólicas que los arqueólogos han encontrado entre el Altiplano Central y el Noroeste de México, hicieron destacar las responsabilidades que la mitología impone a los indígenas en mantener los circuitos diarios y anuales del sol. Las claves para entender la mitología y su materialización son dos libros recientes de Johannes Neurath y Jesús Jáuregui, respectivamente. La metáfora central son la salida del sol, cuando este astro se levanta del inframundo y vence a las estrellas de la noche, y la puesta del sol, cuando vuelve a bajar al inframundo – que es identificado con el mar – reuniéndose de nuevo allí con los antepasados.

Los jicareros de estos pueblos se dedican a hacer peregrinaciones que demarcan los límites de su universo, como por ejemplo una roca visible en la costa occidental, cerca de San Blas, Nayarit, el Cerro Quemado de Wirikuta, SLP, y el Lago de Chapala. El punto central del sagrado quince es el patio de mitote (o tukipa) de cada comu-

nidad, en el cual, con las condiciones rituales correctas, los indígenas pueden recibir las palabras de los antepasados, y desde donde también pueden observar los movimientos solares. De esta manera, la arquitectura del centro ceremonial ofrece la posibilidad de coordinar el calendario ritual, que es una reactuación continua de la mitología, con los solsticios y equinoccios. Para apreciar la aplicación de este marco a Teotihuacan, hay que suspender nuestro propio énfasis cultural en el eje norte-sur para ver que el complejo de pirámides Luna-Sol-Serpiente Emplumada está diseñado en el mismo plan que los xirikite de los patios huicholes, marcando los puntos donde el sol aparentemente da vuelta en su giro anual y donde sale en los equinoccios. Aunque este corto resumen no lo justifica, los símbolos iconográficos asociados con las pirámides, incluyendo la serpiente, la nariguera como insignia del poder, los diversos murales, los entierros de los sacrificados y la cueva, corresponden de una manera impresionante con la interpretación propuesta por este grupo de investigadores.

Achim Lelgemann resumió parte de los resultados de sus excavaciones en el Cerro Tepesuazco, que incluyen el descubrimiento de un complejo circular patio-banqueta, al estilo Teuchtlán, que queda adosado a otros complejos rectangulares como lo suelen ser los patios del Río Juchipila, donde se encuentra este sitio. En términos arqueológicos, este hallazgo amplía el conocimiento de la distribución espacial de dichos complejos circulares, que están centrados en el área de Etzatlán, Jalisco, pero que se encuentran en forma de ejemplos aislados en Nayarit, Colima y Guanajuato. En relación con la etnografía, Lelgemann indicó que este sitio cuenta con marcadas semejanzas con los patios tukipa de los huicholes. En dicho patio se encuentra además una serie de 24 pisos bien fechados, correspondiente al periodo Clásico Medio, depósito de gran importancia para trazar los cambios en muchas dimensiones materiales. Otro hallazgo singular que reportó es un juego de tres sellos de barro que llevan diferentes imágenes de águilas, cada una vista de frente, una de dos cabezas, otra con las alas abiertas y la cabeza inclinada hacia un lado y la última con lo que parece ser una serpiente en el talón.

César Villalobos presentó una discusión de la problemática de la arqueología de Sonora, con especial atención a la frontera teórica en que se encuentra ese estado. Asimismo, notó el desafío del legado intelectual que considera esta área como “Mesoamérica marginal”. Esta ponencia hace recordar el grado en el que la arqueología es producto de las relaciones sociales entre los arqueólogos.

Bridget Zavala presentó un análisis de las semejanzas y diferencias de varios tipos de sitios encontrados en cerros en el Norte de México y en Oaxaca, basándose en los ejemplos de Cerro de Trincheras, La Quemada y Monte Albán. Estos centros ceremoniales comparten unas características importantes, como el hecho de ocurrir en áreas donde los cerros suelen ser usados como asentamientos, pero representan rangos amplios de tamaño, de números de terrazas y de elaboración arquitectónica. La arqueóloga exploró la utilidad de la propuesta que esta clase de sitios puede proporcionar para relacionarlos simbólicamente con la pirámide.

Gustavo Torres comparó los calendarios ceremoniales de los hopis y los aztecas, tarea extensa y complicada, que revela muchos más puntos de diferencia que de similitud. A pesar de que ambos sistemas se basan en el cultivo de maíz, las divisiones del tiempo y la manera de manejar los ciclos son bastante diferentes. Los hopis no cuentan con el sistema de veintenas para contar el tiempo, sino que utilizan un sistema de doce meses con un periodo algo indefinido para ajustar el calendario ritual con el año solar. Hay una serie de similitudes interesante, por ejemplo, que ambos grupos tienen ceremonias de las flautas asociadas con los solsticios y el calor de verano. Sin embargo, la falta en general de correspondencia entre los dos sistemas es muy instructiva; nos hace conocer que, aunque estos pueblos vivían en un solo mundo en un sentido amplio, a la vez sus construcciones lógicas de fenómenos tan fundamentales como el tiempo son separadas y locales. Es posible sobre-enfatizar las semejanzas del pensamiento.

Jesús Jáuregui presentó un análisis comparativo de las ceremonias de Las Pachitas con el ritual del Volador, enfatizando el concepto de la danza como narración o mito no verbal. Entre estos dos rituales hay una abundancia de contrastes estructurales, muy en exceso de lo que se esperaría si fueran independientes en su concepción. Tienen lugar en temporadas opuestas, la una tiene como protagonistas a una niña, la otra los hombres en plenitud, quienes deben guardar abstención total de contacto con las mujeres. En ambas ceremonias, el concepto del quince figura prominentemente. Este análisis saca a luz la elegancia y complejidad con las que están construidas y relacionadas solamente dos de las muchas ceremonias de esta macroregión americana, haciendo entender la importancia del principio de la transformación estructural.

Conclusión

Existía y continúa existiendo un mundo mesoamericano (o bien más grande que Mesoamérica), concebido de manera muy diferente al nuestro; los pueblos de la llamada periferia vivían en ese mundo junto con la gente urbana y manejaban una cosmovisión estrechamente ligada a la suya. A la vez, las autoridades ceremoniales locales estuvieron encargadas de reinterpretar y reconstruir, responsabilidades que asumieron activamente, produciendo un mundo conceptual cambiante y variable. Los pueblos actuales del Noroeste/Southwest todavía viven en ese mundo, aunque tengan un pie en el otro que vino a entremeterse hace varios siglos. Lejos de ser “remanentes” de la tradición antigua, estos pueblos son portadores de una cultura sofisticada y compleja, la cual somos privilegiados a percibir al acercarnos a través del entendimiento los mitos y rituales.

La perspectiva esencialista que trata los mitos y rituales americanos contemporáneos como ejemplos inadecuados de lo auténtico debe extinguirse, porque no corresponde ya a lo que entendemos hoy en día sobre la naturaleza del mito y el ritual. De otra manera fuera obligatorio plantear que los toltecas, o cualquier otro pueblo glorioso del pasado, eran remanentes y su ideología una versión reciclada y empobrecida de la “verdadera” ideología Mesoamericana. Los toltecas en su tiempo retomaron de la mitología previa lo

que les sirvió y lo armonizaron con las condiciones en que vivían. Que la mitología de los coras o huicholes de hoy no fuera una copia idéntica de otra más célebre que conozcamos no la hace inválida. Así como han mostrado Florescano y Bahr, el mito y el rito se construyen deliberadamente con motivos radicados en cierto contexto y tiempo, y cambian continuamente de manera que no hay una mitología más legítima que otras, sólo variantes. Los mitos y ritos son las herramientas fundamentales con las que se ordena el cosmos y las responsabilidades humanas hacia él. Las evidencias presentadas en este simposio demuestran que la concepción mesoamericana del cosmos entre los pueblos actuales del Noroeste-Southwest conserva de manera muy viva las nociones que han constituido una tradición civilizada desde hace más de tres mil años.

El estudio de los mitos, el ritual y su relación constituye un campo de investigación importante, y este simposio ha demostrado que la relevancia va más allá de la misma. Como prototipos de acción social, los mitos nos facilitan formulaciones teóricas de aspectos de las culturas del otro cultural y del pasado. Este material tiene la ventaja de empezar a liberarnos de nuestra propia manera de pensar. Los mitos y el ritual son portales para entrar en una ciencia social que tome en cuenta los sistemas de pensamiento y comportamiento indígenas. Aunque los mitos no son reportajes fieles, nos pueden orientar acerca de los filtros de percepción que mediaban las relaciones sociales y medio ambientales. De allí nacen aproximaciones más fieles a la realidad social que podemos investigar con datos propios de cada disciplina (arqueología, etnología, lingüística, historia). Por ejemplo, las aplicaciones del modelo tukipa de las ponencias de Jiménez, Medina y García y la de Lelgemann indican un mayor potencial de los datos arqueólogos cuando se aplica la perspectiva mitológico-ritual.

El acto de considerar la posible relevancia de los mitos y ritos al mundo fenomenológico es peligroso si se hace



Empatía, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Orlando Ulises Pereda Olmos.

sin cautela. Las ponencias de Coyle, Jáuregui y Neurath indican la complejidad y variabilidad con que están contruidos. Está clarísimo que hay poca probabilidad de que algún mito o rito, mucho menos una sociedad del pasado, fuera réplica de lo que se observa en el presente. Sin embargo, las obras comparativas de Broda y Brotherston revelan impresionantes similitudes conceptuales a través del tiempo y el espacio. No es necesario caer en los pecados intelectuales que tientan a proponer analogías. Una forma de protección es darse cuenta de las diferencias entre el mito y la historia, como nos indica Florescano; la otra es entender la diferencia entre la analogía y la identidad. Analogía es algo que comparte semejanzas con otra cosa, mientras la identidad es compartir todos los rasgos. Si los arqueólogos aprendiéramos a tomar las posibles analogías como punto de partida en vez de conclusión, nuestras hipótesis tendrían más probabilidad de ser pertinentes a la realidad social antigua.

Son numerosos los temas que se abren a la investigación con las perspectivas introducidas en este exitoso simposio. Uno es el compromiso a la movilidad como manera de alinear el comportamiento de la sociedad actual con los deseos de los antepasados y las fuerzas naturales. Este asunto incluye por supuesto las peregrinaciones. Otras áreas son la construcción social del liderazgo, de la identidad social y las relaciones étnicas, del espacio a diferentes escalas (patio, asentamiento, paisaje, región, universo), las relaciones entre el medio ambiente y los seres humanos, las fiestas, las representaciones teatrales, el rito como reactuación de la mitología. Me imagino, como arqueólogo, un futuro en que conceptualizaremos los fenómenos materiales con más sofisticación, por ejemplo los monumentos como espacios para representaciones teatrales y referencias arquitectónicas del poder de los antepasados en vez de meros centros administrativos, o a los objetos preciosos como materializaciones de creencias importantes en vez de “bienes de prestigio”, y la producción de los mismos en relación con los ritos en vez de al comercio. Tales concepciones dependen mucho de la continuación del diálogo interdisciplinario que se promovió en Zacatecas.

Notas

¹ Todos los participantes agradecen al Conaculta, al INAH, y al Museo Zacatecano el apoyo de este congreso, sobre todo al doctor Enrique Florescano, quien participó también como ponente, al ingeniero José María Muñoz Bonilla, director del Centro Regional Zacatecas, y a Julieta Medina Briones, directora del Museo Zacatecano. Cada uno fue en extremo generoso al hacer los esfuerzos necesarios para que se tuviese un simposio de tal calidad.

² Bien se podría incluir en este término las regiones más al oriente, al norte del Río Lerma, pero no es costumbre, y ningún ponente se refirió a dichas regiones.

³ Entre los investigadores de la región de estudio, existe cierta ansiedad (que el presente autor ha compartido) acerca de la denominación de la región que abarca el actual noroeste mexicano y el suroeste estadounidense; de aquí en adelante me refiero a esta macro-región con el apodo “Noroeste-Southwest,” reconociendo las perspectivas geográficas y lingüístico-culturales desde las que los diferentes investigadores suelen verla.



Onírico 3, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Orlando Ulises Pereda Olmos.

Reseña de la memoria

LAS MISIONES EN EL NOROESTE DE MÉXICO¹

Gilberto López Castillo

La idea del apostolado universal, así como la de las misiones, se trata de un aspecto inherente a la Compañía de Jesús desde sus orígenes. De hecho, en documentos fundadores de la orden, como los Ejercicios espirituales y las Constituciones encontramos expresada la vocación misionera de la agrupación religiosa. Se considera que este carácter de la orden se avivó a fines del siglo XVI y principios del XVII, justo en la época de inicio de las fundaciones en Sinaloa.²

La actividad de los jesuitas ha dado lugar a un sinnúmero de obras historiográficas. De hecho, la última década del siglo XX se caracterizó, a escala universal, por una renovación de los estudios de la Compañía. La bibliografía es impresionante. Laslo Polgar en su listado anual publicado por el Archivum Historicum Societatis Iesu de Roma enumera para 1991, 1,714 títulos sobre la Compañía de Jesús; 2,136 para 1992; y 1,883 para 1993.³ En Francia, Luce Giard aparece como la principal artífice, desde su trincheras del Centro de Investigaciones Históricas de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales en París. Lo más notable de este auge historiográfico es la formación de grupos de investigación permanentes, que contribuyen con su trabajo a un mejor conocimiento de la orden, y encaminan sus indagaciones a la explicación de la Compañía en el contexto de una explicación social.⁴

Desde la perspectiva de Antonella Romano y Pierre-Antoine Fabre, la nueva historiografía sobre los jesuitas contiene ciertas características de renovación que afectan a la historia de la orden, por ejemplo la presentación de trabajos colectivos, la asociación de colaboradores internacionales y provenientes de diversos campos, todos ellos diferentes a la orden ignaciana, características que en conjunto ofrecen como primera enseñanza el hecho de que ya han pasa-

do los tiempos de la escritura polémica de la historia de la Compañía, que ya no se dirige a especialistas de la historia religiosa clásica, sino que en el presente se incorpora al patrimonio colectivo de todos aquellos que nos interrogamos sobre nuestra modernidad.⁵

Desde esta perspectiva, la Compañía ha dejado de ser objeto de estudio predominante de los miembros de la misma orden y asimismo, se busca ofrecer una explicación histórica que trascienda los límites de los colegios y de las propias misiones, para hacer una historia atenta al resto del entramado social en que ésta se inserta. Podríamos abundar, al retomar la editorial de la revista sobre Los colegios jesuitas en la Nueva España, donde se expresa cómo “ahora, con el desarrollo de una tradición académica independiente, podemos contar, para fortuna nuestra, con un elevado número de investigadores rigurosos, que con el mismo interés pero con mayor serenidad se han dedicado a escudriñar las actividades de una institución sin la cual no podemos comprender la historia y la cultura de la cristiandad latina después del Renacimiento”.⁶

Para el caso del Noroeste novohispano, podríamos destacar que se ha desarrollado una tradición historiográfica intermitente desde el primer tercio del siglo XX, a partir de los trabajos de Herbert Eugene Bolton, pero que recibió un nuevo impulso en 1991, en ocasión del cuatrocientos aniversario de la llegada de la orden a Sinaloa.⁷

De hecho, El Colegio de Sinaloa organiza anualmente desde 1996, un seminario sobre “La religión y los jesuitas en la Nueva España” y la permanencia del evento mismo ratifica el interés que en México reviste la Compañía de Jesús como objeto de estudio,⁸ que en los últimos dos años ha tenido otros eventos académicos importantes en Guadalajara, Durango y Sinaloa, organizados por las universidades de los estados, los organismos de cultura locales y el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Nos encontramos pues a escala regional, con el hecho de que en nuestro país el estudio de la Compañía de Jesús tiene un ritmo sostenido, en el que confluyen diversos actores institucionales, lo mismo que individuos aislados.

La memoria Misiones en el Noroeste de México es el más reciente de estos frutos, producto de un evento, el Primer Taller: las Misiones en el Noroeste, realizado en la ciudad de Culiacán en octubre de 2003. Los trabajos aquí presentados nos hablan de un “Noroeste” ampliado, pues además de la Antigua California, Sinaloa y Sonora, (tradicional ámbito regional) se incluyen trabajos relativos a Nayarit y Chihuahua, lo que contribuye a la riqueza de la obra.

Los temas son variados, al igual que los grados de avance de las experiencias particulares de investigación, que van desde la pura investigación histórica y el comentario historiográfico, la historia del arte, el desarrollo de proyectos concretos sobre el rescate arqueológico de sitios misionales, hasta la presentación de resultados a manera de balance desde la perspectiva arquitectónica de la situación de algunos templos jesuitas.

Por ejemplo, podemos agrupar por su afinidad temática los trabajos de John Joseph Temple para Baja California, Adriana Hinojo para Sonora, Wendy Gabriela Suárez para Chihuahua, Joaquín Muñoz para Baja California Sur y

Joel Santos Ramírez para Sinaloa, que obedecen a una clara política del INAH, para el desarrollo de la arqueología histórica abocada a los sitios misionales. Estos trabajos nos muestran la diversidad de avance en cuanto al rescate de los sitios misionales, así como el abanico de posibilidades de coparticipación que puede existir entre organismos de la sociedad civil, con las distintas instancias de gobierno para el rescate y difusión de nuestra riqueza cultural.

En especial, las excavaciones realizadas en el antiguo colegio jesuita de Sinaloa, -sitio emblemático en el campo de la historia misional novohispana- por Joel Santos y su equipo, vienen a complementar trabajos de carácter historiográfico, como los de la maestra Laura Álvarez Tostado, sobre la educación jesuita. Considero que en este campo se encuentra abierta la posibilidad para que por medio de la colaboración interdisciplinaria podamos acercarnos, por caminos diferentes, al reencuentro del pasado misional jesuita.

Justo entre los trabajos de corte historiográfico nos encontramos con el que abre la memoria, “La expulsión de los jesuitas de las misiones de El Nayarit” de Laura Magriñá, que condensa en 19 páginas de riguroso aparato crítico resultados de su investigación mayor “Los jesuitas en el Gran Nayar”.⁹ Un trabajo para el que la autora recurrió a los archivos mexicanos, cubanos y españoles para lograr una visión comprehensiva de este momento clave de la historia hispánica. Por su parte, en un subproducto de una tesis de



Expresivos, además, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Nancy J. Hernández Hernández.



Pequeños afectos, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Nancy J. Hernández Hernández.

maestría, Gilberto López Alanís aborda mediante un enfoque novedoso la Relación de Nuestra Señora de Sinaloa, del misionero jesuita Martín Pérez. Un texto que, de acuerdo con Gilberto, “alcanza alta significación en la representación de la cultura mestiza de Sinaloa, ya que muestra el nacimiento de una concepción matizada de expresiones simbólicas”.

Me parece particularmente importante el trabajo presentado por la doctora Clara Bargellini, quien al referirse al arte en las misiones del norte novohispano, nos recuerda que no sólo hubo misiones jesuitas, sino también franciscanas y dominicas. Su exposición nos transporta con maestría a una de las facetas menos desarrolladas de los historiadores, concluyendo al expresar su preocupación sobre el hecho de que “las culturas de las misiones que han sobrevivido hasta hoy en día merecen que se ponga atención sobre cómo seguirán viviendo en el futuro”, punto de vista que seguramente se compartió por los expositores en el evento del, que se originó esta memoria, al expresar sus resultados sobre el tema.

Otra de las ponencias presentadas, la de Agustín Velásquez nos muestra los frutos de un acucioso seguimiento de la historia de algunos templos misionales en Sinaloa. En este trabajo, su autor conjuga una investigación histórica profunda con el conocimiento de las antiguas edificaciones, hasta culminar precisamente con propuestas específicas de rescate. Creo que este trabajo se complementa perfectamente con los autores del texto “Arquitectura, territorio y misiones de Sinaloa”, los arquitectos Sergio A. Valenzuela y Arturo Gastelum, de la UAS y del INAH respectivamente, en un ejemplar trabajo de colaboración interinstitucional, que devino en claras propuestas de análisis de los sitios misionales a partir de las tecnologías constructivas y estructurales; la construcción de tipologías y variantes regionales relativas a la composición formal y el partido arquitectónico. En estos autores encontramos un esfuerzo por trascender las misiones que han logrado

un mayor reconocimiento, para ir a otras que podríamos considerar marginales en cuanto a la atención historiográfica y que han sido dejadas de la mano de Dios de los estudios arqueológicos, como Badiraguato y Santa Apolonia, así como el templo de Capirato, cuyo carácter misional no ha sido determinado con precisión.

Finalmente, sólo resta expresar el reconocimiento de la importancia de los frutos de investigación aquí presentados, que por lo demás no son resultados aislados, sino que se incorporan a una tendencia temática por demás notable a escala internacional. Queda como un reto la inclusión de estos resultados en las problemáticas de investigación más generales, de forma que se contribuya desde las especificidades locales y regionales a un mejor conocimiento de las misiones de la Compañía de Jesús en el contexto mínimo del mundo hispánico.

Notas:

¹ Laura Magriñá, Idolina Velásquez Soto, Clara Bargellini, Hugo Arciniega et. al. Misiones en el Noroeste de México, México, Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Noroeste (CECUT, Instituto de Cultura de Baja California, DIFOCUR, Instituto Sonorense de Cultura), 2004, 237 pp.

² Bernard Dompnier, “La Compagnie de Jésus et la mission de l’interieur”, en Luce Giard (dir.), Les jésuites à la Renaissance, système éducatif et production du savoir, Editoriales Universitaires de Francia, 1995, pp. 155-179.

³ José Ferrer Benimeli “Los jesuitas españoles y el siglo XVIII. Revisión bibliográfica (1989-1994)”, en Agustín Guimerá (ed.), El reformismo borbónico una visión interdisciplinar, Madrid, SCIC-Alianza Editorial-Fundación Mapfre América, p. 165.

⁴ Bernard Dompnier, al referirse a las relaciones de los misioneros, destaca su valor para una historia socio-religiosa, así como para los estudios antropológicos, “La Compagnie de Jésus et la mission de l’interieur ... op. cit., p. 155.

⁵ Pierre-Antoine Fabre y Antonella Romano, “Presentación/introducción”, en Revue de synthèse, número temático Les jesuitas dans le monde moderne, nouvelles approches, revista trimestral publicada por el Centro Nacional de la Investigación Científica y el Centro Nacional del Libro, París, Francia, numero 2-3, abril-septiembre de 1999, serie general, tomo 120, pp. 247-260.

⁶ Artes de México, revista libro número 58, año 2001, p. 6. Con ello no queremos afirmar que los miembros de la orden sean autores de una historia de tipo apologético, pues tanto religiosos como laicos han contribuido al desarrollo de este género, y también participan de la renovación de los estudios de la Compañía.

⁷ En dicha ocasión se realizó un evento celebratorio del que surgió una publicación, Gilberto López Alanís, Cuatrocientos años de presencia jesuítica en el Noroeste, Culiacán, Sinaloa, DIFOCUR, 1991. La obra clásica de Bolton es Los confines de la cristiandad, una biografía de Eusebio Francisco Kino, S.J., misionero y explorador de Baja California y la Pimería Alta, México, UNISON-UA-BC-U de G-Universidad de Colima-Colegio de Sinaloa-Editorial México Desconocido, 2001.

⁸ Como resultado de este evento se ha editado por José Gaxiola y José Carlos Zazueta el texto, Memoria del seminario sobre la religión en el noroeste novohispano, Culiacán, Sinaloa, México, El Colegio de Sinaloa, 2004.

⁹ De esta autora conocemos Los coras entre 1531 y 1722, ¿indios de guerra o indios de paz?, México, CONACULTA-INAH/U de G, 2002, “Colección Etnografía en el nuevo milenio, serie estudios monográficos”.

SOBRE EL SIMPOSIO INTERNACIONAL:
ESTRATEGIES FOR DEVELOPMENT OF
INDIGENOUS PEOPLE

Yólotl González Torres

Este Simposio fue organizado por el Centro del sur de Asia, de la Comisión Internacional de Investigación antropológica, reciente de la International Union for Anthropological and Ethnological Sciences (ICAES), en colaboración con el Departamento de Antropología de la Universidad de Ranchi, y el Anthropological Survey of India. Tuvo lugar del 16 al 18 en diciembre de 2004 en Ranchi, India

El simposio estuvo dividido en una sesión inaugural y sesiones de trabajo a su vez divididas en conferencias de una hora, impartidas por huéspedes invitados y en sesiones técnicas con ponencias de 15 minutos.

La sesión inaugural fue presidida por el doctor Luis Alberto Vargas del IIA de la UNAM, presidente de la UIAES; la doctora Stephanie Wiesbauer-Hohenwart, Coordinadora del ICUAR de la Universidad de Viena; el doctor V.S. Upadhyay, coordinador del simposio; el doctor A.K. Singh, jefe del Departamento de Antropología de la Universidad de Ranchi, y el señor Arjun Munda, gobernador de Jharkand.

Entre los conferencistas invitados se encontraban investigadores y trabajadores sociales indios y antropólogos extranjeros entre ellos los doctores B.D. Sharma, último comisionado para las castas y las tribus clasificadas de la India; el doctor J. A. R. Wembah Rashid, de Tanzania; el doctor W. Zips, de Viena; el doctor Alex Ekka, de Suiza; la doctora Linda Gail Arrigo y el doctor Scott Simon, de Taiwan, y la doctora Yólotl González, de México.

Debido al tema seleccionado para este simposio, en donde la mayor parte de los participantes eran antropólogos indios que presentaron ponencias sobre los “tribales”, me pareció interesante hacer una semblanza acerca de quienes son estos “tribales” y de la política que ha seguido el Gobierno de la India hacia ellos.

Ranchi es la capital de Jharkand, el recientemente fundado (en 1992) estado de la India, cuya lengua franca es el munda, una lengua tribal, y en donde la mayoría de la población pertenece a 32 grupos étnicos, llamados “tribus”.

Del total de la población de la India 67.8 millones, o sea 8.08% pertenecen a 698 “tribus” que se encuentran distribuidas a través de todo el territorio.¹ La variedad cultural de estas “tribus” es enorme: racialmente la mayoría es protoaustralóide, aunque también hay mongoloides, caucasoides y negritos. Lingüísticamente pertenecen principalmente a los troncos austronesios, drávidas, y sinotibetanos. Los grupos tribales numéricamente dominantes son los bhil, mina, gond y santhal.

De acuerdo con la distribución geográfica de las tribus, se pueden clasificar en tres grandes grupos: 1. Los que habitan las montañas en el Suroeste de la India, 2. Los que habitan en cinturón de las montañas y mesetas que forman la línea divisoria entre la India peninsular y las planicies indogangéticas.

Aunque hay agricultores avanzados, la mayor parte utiliza el sistema de roza y quema. Muchos grupos habitan en las selvas en lugares de gran bio diversidad, eran y son cazadores-recolectores nómadas, otros viven en los desiertos o en las montañas y son nómadas trashumantes: pastores, arrieros y herreros. El tipo de habitación y de indumentaria varía muchísimo. La religión originaria es animista y de culto a los antepasados, creen que sus deidades y espíritus viven alrededor de la aldea, a los que ofrecen sacrificios especialistas religiosos. Muchos han sido convertidos al hinduismo incorporándose a lo más bajo de la escala del sistema de castas, en un proceso que se ha llamado de sanskritización, muchos otros se han convertido al cristianismo. Tienen sistemas patrilineales y matrilineales de descendencia, existe la poligamia, la poliandria y la monogamia, hay diversas formas para la obtención de la novia. El sistema político también es diferente, aunque en la mayor parte de los casos existe poca diferenciación social, algunos tienen sus propios jefes tribales y aun “reyes”.

Los grupos más “primitivos” de cazadores y recolectores se encuentran —o se encontraban debido al maremoto del 26 de diciembre— en las islas Nicobar y Andaman. En esta última isla había cinco grupos: los gran andaman, los ongi, los jarawa y los sentineles, conocidos como negritos por su pequeña estatura y sus características físicas y los shompen pertenecientes a un stock mongoloide. Los andamaneses y los ongis están en los límites de la extinción biológica y cultural, mientras que los jarawas empezaron recientemente a tener contacto con los extraños. Algunos de estos grupos han sido estudiados por antropólogos de la Anthropological Survey of India.



Niña sonriente, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Nancy J. Hernández Hernández.



Pequeño con su joven madre, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003.
© Nancy J. Hernández Hernández.

La mayor parte de las tribus del subcontinente ha estado en contacto con las sociedades hindúes desde tiempo inmemorial, bajo su influencia se llevó a cabo una formación de clases y de jerarquías, la sanscritización como parte de la hinduización trajo estilos de vida brahmánicos y kshatriyas. Muchas tribus rehusaron esta influencia y se internaron en la selva, buscando refugio en regiones inaccesibles y logrando conservar sus tradiciones.

Los miembros de las tribus sufrieron cambios y transformaciones desde la época de los ingleses, a través de la hinduización, la sanscritización, la cristianización, la desanscritización, la retribalización, la urbanización, la industrialización, la occidentalización y la modernización. Muchos de estos procesos de cambio han afectado positiva y negativamente a los grupos tribales.

Entre los efectos negativos sucedió que las tierras donde vivían eran ricas en recursos naturales, sobre todo bosques, los cuales fueron manejados por el gobierno británico. En muchas de estas tierras se construyeron pueblos y ciudades industriales, pero además los ingleses distribuyeron parte de ellas a zamindaris o terratenientes e introdujeron administradores, prestamistas y policía que explotaron a los habitantes originales. Algunas tribus, como las de las montañas Nilgiri del Sur de la India, reaccionaron al cambio con una desintegración interna. Las enfermedades, la esterilidad y el infanticidio femenino hicieron disminuir tanto su población, que para 1958 eran únicamente 600.² Todo lo cual propició el surgimiento de rebeliones que fueron duramente reprimidas. Pero al mismo tiempo, al darse cuenta los ingleses de la diferencia que existía entre los tribales y el resto de la población formaron áreas llamadas de exclusión a las que se les dio un trato diferente, y en 1935 adoptaron una forma de clasificación para su manejo y se les llamó “áreas tribales excluidas” y “áreas tribales parcialmente excluidas”, a las cuales se les permitió que conservaran en general su forma tradicional de vida, pero al mismo tiempo dándole poder total al Gobernador o al Gobernador general del Imperio británico para manejarlas.

Tradicionalmente, estos grupos han sido discriminados por el resto de la población, considerándoles como salvajes y primitivos.

Además, la mayor parte de las tribus fueron clasificadas como *scheduled*, que hemos traducido como “clasificadas”, muchas de las cuales además fueron conocidas también como “criminales”, porque en ocasiones se dedicaban al pillaje, sobre todo cuando se les quitaba su forma tradicional de ganarse la vida. Por ejemplo, la tribu korawa del sur de la India era un pueblo próspero dedicado al comercio de animales de carga. Cuando sus habitantes se vieron obligados a abandonar su profesión tradicional, se dedicaron al robo organizado. Los ingleses les aplicaban medidas policíacas como el “Acta de tribus criminales”, que consistía en sacarlos de sus tierras y llevarlos a campos de concentración manejados casi siempre por misioneros, llamadas “establecimientos de tribus criminales”.

A raíz de la Independencia en 1947, se adoptó una Constitución secular y democrática para gobernar el país, en la que se tomó en cuenta el bienestar a las tribus, ya que según esta Constitución la responsabilidad, incluyendo la administración de las áreas tribales y las áreas clasificadas recaía en la Unión, responsabilidad que debía ser compartida por el Estado en que se ubicaban.

El Gobierno de Nehru en 1952 emitió un decreto con cinco puntos de acuerdo a los cuales se manejarían los asuntos tribales.

1. Permitir que los tribales se desarrollaran de acuerdo con su propio *genius*.
2. Respetar los derechos de la tierra y de la selva de los tribales.
3. Entrenar a equipos de tribales para que lleven a cabo la administración y el desarrollo sin que muchos *fuereños* intervinieran.
4. Llevar a cabo el desarrollo tribal sin molestar las instituciones sociales y culturales tribales.
5. El índice de desarrollo tribal debe tomar en cuenta su calidad de vida y no el dinero invertido.

El marco de la Constitución siguió la clasificación del Acta de 1935, de acuerdo con el cual las áreas “excluidas” fueron llamadas “Áreas tribales”, para cuya administración se formuló el apartado 6° de la Constitución. Las otras regiones tribales del país que correspondían en forma general a las “áreas parcialmente excluidas” se llamaron áreas “*scheduled* o clasificadas”, para las que su administración y control se formuló el apartado 5° de la Constitución (Sharma, 33).

Es importante saber a qué se refieren con el calificativo *scheduled* para las tribus y para ciertas castas, que hemos traducido como clasificadas o registradas.

Sharma (34) dice que hay un largo y continuo debate académico en relación con quiénes son las tribus *schedules* dentro de la Constitución India. Este nombre tuvo su inicio con la manera de clasificar a la gente en los censos que se llevaban a cabo cada 10 años, ya que los habitantes de las montañas y de las selvas no se ajustaban al patrón general de clasificación, basado en las castas y en las religiones. El problema se agudizó por la amplia naturaleza de la religión

hindú dentro de la cual caben muchas prácticas. A la gente que vivía en las montañas y en las selvas se le llamaba tribus de las montañas o indígenas, y también se usaban los términos vernáculos como adivasis, girijan y vanvasi.

Aunque los debates acerca de las creencias religiosas y de las casta-tribu continuaron, hubo un consenso en cuanto a que los habitantes de las selvas y de las montañas compartían condiciones sociales y económicas: Primero, tenían un sistema social simple casi sin jerarquías. Segundo: su sistema económico es sencillo y altamente autosuficiente, con funciones de casi o de mínima especialización. Tercero: la base de su vida económica es todo el habitat o el área geográfica o el territorio que la gente considera como su des o patria, (tierra original, heimat). Hay profundos lazos religiosos, culturales y emocionales de la gente son su des. Cuarto, gran parte su vida han permanecido en contacto mínimo con el mundo externo. En la mayoría de los casos cada comunidad tiene un lenguaje propio.

Pero cuando se llega a la cuestión de una clasificación formal de cuáles son las “tribus catalogadas” bajo la Constitución, se encuentra uno con una respuesta tautológica: ¡El presidente decide quiénes son! Lo cual trae grandes problemas e inconsecuencias, ya que al dotar a una tribu con el estatus especial de tribu clasificada le confiere una serie de beneficios y privilegios, por ejemplo reservarles un número de lugares en las universidades y en muchas oficinas del gobierno, lo que ha causado que otras tribus que no se hayan considerado como “clasificadas” reclamen este “privilegio”, y que miembros pobres de las castas altas exijan los privilegios que se les dan.

En 1976, el Gobierno de la India estableció una nueva clasificación, en la cual incluyeron a 75 comunidades tribales con el nombre de Primitive Tribal Groups (PTG's), basándose en el criterio de que se encontraban en un nivel pre agrícola de tecnología, menos de 2% de alfabetizados, población pequeña, etcétera. Estos PTG's están distribuidos en 15 estados y Union territories y se les han dado prerrogativas especiales.

En 1999 el gobierno formó el Ministerio de Asuntos Tribales, para acelerar el desarrollo de las tribus y redactó un plan de política nacional de los tribales, basado en la retroalimentación de los líderes tribales, los estados involucrados, los individuos, las organizaciones en los sectores públicos y privados y las ONG. En este plan se reconoce que la mayoría de las tribus clasificadas continúan viviendo debajo de la línea de pobreza, que tienen índices de analfabetismo muy altos, que sufren de malnutrición y enfermedades, y que son vulnerables a desplazamientos, pero también reconoce que estas tribus en general son repositorias de conocimiento y sabiduría indígena en ciertos aspectos. Dentro de este plan se dan algunos datos, por ejemplo acerca de la educación, mencionándose que en las tribus catalogadas el índice de alfabetismo es de 19.60% en comparación con 52.21% del total del país, desde luego este índice entre las mujeres es mucho menor, las condiciones de salud también son ínfimas, ya que si son deficientes para toda la población de la India, son aún peor para los grupos tribales.

A pesar de todas las buenas intenciones gubernamentales las tribus han continuado en grave situación de

pobreza y marginación, que ha sido aumentado por el proceso de secularización, urbanización, industrialización y modernización. Las tierras tribales han sido confiscadas en el nombre de desarrollo urbano y del establecimiento de industrias, y se han tenido que enfrentar a problemas de desplazamiento y rehabilitación. Muchas tribus desaparecieron después de ser desplazadas, los miembros de otras se convirtieron en mendigos, prostitutas, etcétera. Hubo una migración de población externa muy grande a las tierras tribales y los tribales fueron explotados por esta gente y discriminados, de aquí que los líderes tribales empezaran a demandar estados tribales separados, tales como Jharkand, Chhatisgarh, Vidharbha, Bodolanda etcétera. En el año 2000, los estados de Jharkand, Chhatisgarh y Uttaranchal con una mayoría de habitantes tribales, se convirtieron en una realidad, ya antes en el apartado 6° de la Constitución se habían formado los estados tribales de Nagaland, de Meghalaya, de Mizoland y de Tripura.

En diciembre de 2004, durante nuestra estancia en Ranchi para el Simposio del ICAES hubo dos incidentes relacionados con los tribales que fueron noticias en los periódicos de la India: dos de los dirigentes del movimiento independentista de los Nagas, que estaban exiliados, regresaron a la India indultados y en Jharkand hubo una manifestación y bloqueo de los trenes y carreteras de los miembros de una de las 32 tribus de ese Estado, en protesta porque no habían sido incluidos como “tribu catalogada”.

Notas

¹De acuerdo con el censo de 1955 de un total de 360 millones de habitantes, 10 millones pertenecían a grupos tribales. Del censo de 1961, de una población de 511 millones, 30 pertenecían a tribus.

²Yo tuve oportunidad de visitar una aldea toda en 1958 .

Referencias

González Torres, Yolotl

1975 “Los adivasis de la India”, Revista del Tercer Mundo. Junio-Julio. México.

Sharma B.D.

2001 Tribal affairs in India, The crucial transition. Sahyog Pustak Kutter (Trust) New Delhi, India.



Fugas y Ángulos 14, WVC Vivencias de la calle en la Red, México, D. F., 2003. © Orlando Ulises Pereda Olmos.

RESEÑA DEL DIPLOMADO LAS COCINAS REGIONALES DE MÉXICO. DE LA NUTRICIÓN AL PLACER

El pasado 26 de febrero tuvo lugar la clausura del diplomado *Las Cocinas Regionales de México* (primera promoción). El diplomado dio inicio el 8 de julio de 2004 con un programa estructurado en 31 sesiones impartidas por un conjunto de más de 30 especialistas en diferentes aspectos de la investigación y la práctica sobre la cocina mexicana tradicional y contemporánea. Se hizo una revisión de aspectos generales, históricos, culturales, ambientales, de género, de sustentabilidad, nutricionales y placenteros. Los 40 asistentes, todos profesionistas en antropología, gastronomía, turismo y hotelería entre otras especialidades, concluyeron satisfactoriamente, llevando consigo el aprendizaje obtenido a través de las sesiones teóricas, las visitas a algunas localidades del interior del país y los debates interdisciplinarios formulados en un espíritu de retroalimentación, que fortaleció los vínculos que existen entre quienes se dedican a la gastronomía de manera profesional, y quienes están del otro lado de la mesa, elaborando investigación.

(Magdalena Ferreiro)

DIPLOMADO *TEORÍA E HISTORIA DE LAS RELIGIONES 2005*

Del 10 de febrero al 8 de diciembre del presente año, se está llevando a cabo en el Instituto de Investigaciones Filológicas el diplomado *Teoría e historia de las religiones*. Fundado desde 1995 por la doctora Mercedes de la Garza, celebra su décimo año de existencia. Está destinado tanto a profesionistas como al público en general, interesados en la ciencia de las religiones.

Impartido por más de 30 investigadores especialistas en el estudio de las religiones, que desde distintas perspectivas abordan los temas religiosos y las más representativas religiones del mundo. El programa del diplomado, con 150 horas de clase, ofrece una imagen general del fenó-

meno religioso a nivel universal, desde los distintos enfoques de las ciencias sociales como la filosofía, la historia, la antropología, la sociología y la psicología. Y está conformado por seis módulos. Módulo I *Enfoques metodológico*, Módulo II *Religiones del Extremo Oriente y La India*, Módulo III *Religiones Americanas*, Módulo IV *Religiones Africanas*, Módulo V *Religiones Mediterráneas y del Medio Oriente* y Módulo VI *Cristianismo*. El diplomado tiene como objetivos acercarse a la estructura de los hechos y fenómenos religiosos, cómo funciona el pensamiento mítico, cómo se han manifestado a través de la historia, y asimismo, por qué caminos se puede acceder al significado del fenómeno religioso. En suma, el diplomado trata de fomentar el estudio de las religiones desde una visión científica y ampliar los conocimientos correspondientes al hombre religioso. (María del Carmen Valverde Valdés y Mauricio Ruiz Velasco)

SEGUIMIENTO DEL SEMINARIO PERMANENTE SOBRE EVOLUCIÓN Y ANTROPOLOGÍA

Como se mencionó en una nota anterior aparecida en *Diario de campo*, un grupo de estudiantes e investigadores de diferentes instituciones interesados en el pensamiento evolucionista, decidimos iniciar el proyecto de un seminario que lleva por nombre: *Seminario Permanente sobre Evolución y Antropología*.

El pasado jueves 24 de febrero nos reunimos en la Coordinación Nacional de Antropología con el fin de organizar las actividades de dicho Seminario.

Los alrededor de 20 miembros fundadores del seminario decidimos iniciar formalmente las actividades del mismo el próximo miércoles 20 de abril a las 5 de la tarde en la Coordinación Nacional de Antropología, y a partir de esa fecha reunirnos el tercer miércoles de cada mes.

Los fundadores del Seminario procedemos de diversas instituciones y tenemos diferentes formaciones profesionales: antropólogos sociales, arqueólogos, antropólogos físicos, biólogos, psicólogos, psicoanalistas y filósofos, procedentes de las siguientes instituciones: la Escuela Nacional de Antropología e Historia, la Dirección de Antropología Física del INAH, la Facultad de Psicología de la UNAM, la Facultad de Estudios Superiores- Zaragoza de la UNAM, el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, el Instituto Mexicano de Psiquiatría y el Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales "Vicente Lombardo Toledano".

Las primeras sesiones del Seminario se dedicaran a la discusión de dos temas que consideramos fundamentales: el papel del evolucionismo en la construcción de la antropología y áreas afines como disciplinas científicas, y la problemática vinculada con si el evolucionismo es o no una construcción social.

Como convocante deseo la mejor de las suertes a esta iniciativa, agradezco a la Coordinación Nacional de Antropología las facilidades prestadas para llevar a buen fin este proyecto e invito a los interesados en participar a comunicarse a la siguiente dirección de correo: zeluismx@yahoo.com
(José Luis Vera Cortés)

El Centro INAH Querétaro invita a la velada académica y musical para recordar a

ANA MARÍA CR ESPO

La cita es el 29 de abril a las 18 horas
en Andrés Balvanera No. 2
Centro histórico
Querétaro, Qro.

DC. 75 Abril 2005

Eyra Elizabeth Cárdenas Barahona (1954-2005)

Una semblanza

Mtra. Martha Cahuich

El día 14 de marzo Eyra Cárdenas dejó de existir a las cinco de la mañana en su natal Panamá (cuatro de la mañana hora de México) en vísperas a su cumpleaños número 51. Una breve vida, con un rico aporte docente y académico, pero sobre todo con una gran calidad humana.

Es posible destacar cuatro dimensiones de su vida profesional que dejaron huella para la antropología mexicana y en especial, para la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). En primer lugar, el desempeño académico de Eyra como investigadora de la ENAH, en la cual abrió cauces para una antropología física en busca de nuevos retos. En segundo lugar, su trabajo como docente de nuestra escuela, siendo profesora de innumerables cursos y acompañante de un significativo número de tesis, para los cuales Eyra fue más allá de una directora sino una amiga y compañera solidaria. En tercer lugar, su gran disposición por servir al desarrollo profesional a través de diferentes funciones directivas o administrativas de la ENAH. Por último, y el más importante de todos, Eyra se destacó por ser una colega humana, solidaria y fina, muy cercana y sensible a situaciones difíciles de sus estudiantes, trabajadores, colegas y amigos a las cuales apoyó de manera discreta y generosa.

Eyra vio la primera luz el primero de abril de 1954 en Las Tablas, provincia de Los Santos, República de Panamá. Sus estudios básicos y medios los hizo en su país y a los 17 años ganó una beca para estudiar Historia del Arte en la Universidad de Bologna, Italia. En 1974 ingresó a la ENAH en México y estudió de manera simultánea las licenciaturas de Arqueología y Antropología Física, decidiéndose titularse por esta última cuando las autoridades de la escuela le informaron que debía optar por una de ellas. Su tesis: "Estudio citogenético, antropométrico y de dermatoglifos en niños institucionalizados con retardo mental" dirigido por el

Dr. Fabio Salamanca, marca el inicio de una serie de investigaciones científicas y sociales que Eyra realizó en varios campos.

Fue profesora adjunta de la ENAH entre 1978 y 1979, años en los que también hizo una especialización en Genética Humana en la Unidad de Investigación en Genética en el Centro Médico Nacional del IMSS. En 1979 ingresó como profesora investigadora de tiempo completo, adscrita a la Licenciatura de Antropología Física de la ENAH donde alcanzó el nivel "C".

A partir de esa fecha y por más de 20 años, impartió innumerables cursos, seminarios y talleres en las Licenciaturas de Antropología Física, Arqueología y Etnología en la ENAH México y también en la ENAH Chihuahua. Docente polifacética ofreció cursos en materias como genética, raciología, investigación bibliográfica, antropología general, tópicos selectos de biología, paleoantropología y prehistoria, seminarios de tesis, ontogenia, antropología del deporte, sobre reflexiones en torno al cuerpo, antropología física y etnología, historia del pensamiento antropofísico y antropología física aplicada.

Colaboró en el "nacimiento" de varios jóvenes antropólogos investigadores. Cuarenta tesis bajo su dirección, desde 1982, son el fruto de este esfuerzo, varias de las cuales ganaron premios nacionales del INAH. Seis de estas investigaciones fueron guiadas por ella ya con parte de su cuerpo paralizado después del accidente automovilístico que sufrió a finales del 2002 y que precipitó el cuadro degenerativo que sufriría en sus últimos años. Estudios sobre nutrición, somatotipología, crecimiento y desarrollo humano, demografía, conductas reproductivas, ergonomía, evolución humana, accidentes laborales, hábitos alimentarios, envejecimiento, manifestaciones gráficas prehistóricas rupestres, obesidad, medicina popular, etología, antropología del deporte,

imagen e identidad corporal y osteología fueron algunas de las líneas por las que sus alumnos transitaron bajo su guía. La última tesis que dirigió: "El diablo en mí: la construcción del dolor en hombres homosexuales portadores de VIH", del pasante Mauricio Sáenz será defendida en semanas próximas.

Después de sus primeras incursiones en el campo de la genética humana, Eyra profundizó en varias líneas de investigación. Junto con la Dra. María Eugenia Peña, llevó a cabo varias investigaciones sobre crecimiento, desarrollo físico y deporte en niños y jóvenes en varios lugares del país. En el 2001, Eyra realizó uno de sus sueños al recibirse como Doctora en Antropología, bajo la dirección del Dr. Mario Camarena Ocampo. Su tesis: "Antropología del Trabajo. Un estudio ergonómico y social de los trabajadores del Activo Cantarell, Campeche," muestra una de sus últimas preocupaciones como investigadora: la antropología del trabajo. Así en los últimos cinco años, realizó una serie de proyectos, junto con un equipo de jóvenes antropólogos para valorar la salud ocupacional de trabajadores de los pozos de perforación y en las oficinas administrativas de Petróleos Mexicanos en el estado de Campeche. Un esfuerzo encaminado no sólo a evaluar las condiciones laborales de estos trabajadores sino de mejorar su situación, en un ejemplo de la aplicación y del aporte que la antropología física puede tener en nuestro país. Este trabajo formó parte del Sistema Integral de Administración de la Seguridad y Protección Ambiental (SIASPA) que permitió el diagnóstico, la evaluación y la implantación de la seguridad industrial para el establecimiento de un Atlas de Riesgos en PEMEX.

Su última investigación la realizó el año pasado en la ciudad de Panamá en colaboración con el Patronato de Panamá Vieja. Se trató de un trabajo osteológico con restos prehispánicos y coloniales que llevó a cabo en colaboración con los licenciados Reinaldo Ramos y Diana Cahuich. La publicación de los resultados de este estudio será parte de su obra *postmortem*.

Parte de los frutos de su trabajo profesional fueron las 31 ponencias y 6 conferencias que impartió en diversos espacios académicos y de difusión. Sus publicaciones, muestran entre otras cosas su preocupación por la formación docente. De entre ellos vale la pena destacar la coordinación de la Memoria de los 60 años de la ENAH y los diversos manuales de apoyo a la docencia que son fruto de su largo trabajo con profesora. Su última obra, que se encuentra en proceso de publicación: el "Manual de Paleantropología", lo realizó con apoyo físico y dictando en una grabadora, pues su salud entraba ya en un franco deterioro.

Además de lo anterior, Eyra coordinó y organizó varios congresos, diplomados y cursos. Fue parte de los miembros fundadores, vicepresidenta y tesorera de la Asociación Mexicana de Antropología Biológica

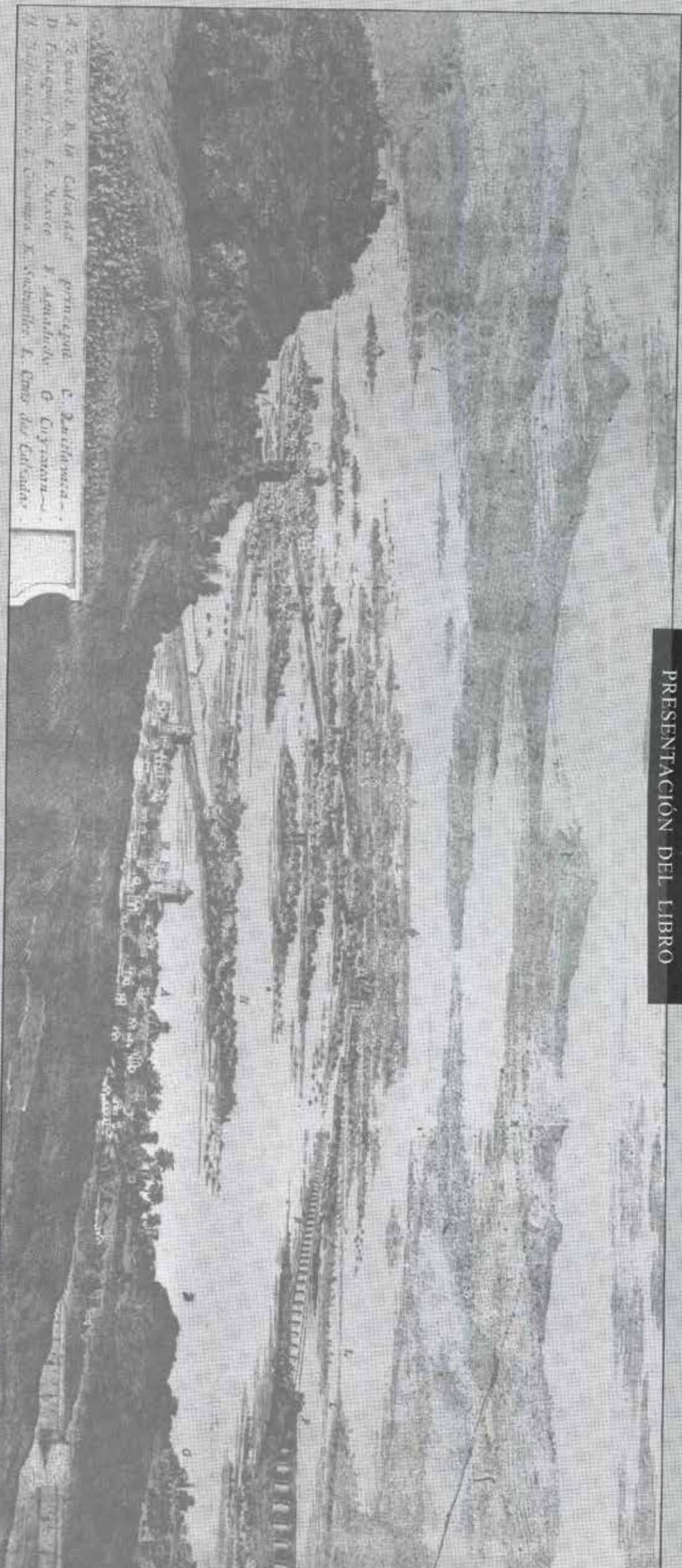
(AMAB). En 1998 coordinó las actividades de festejo del 60 aniversario de la ENAH.

Otro de los aspectos importantes en la vida de Eyra fue el servicio que brindó a la ENAH y al INAH como funcionario público a través de varios puestos de dirección y administración. La escuela fue la institución a la que dedicó muchos años de su vida y en la que se convirtió en referente clave. Desde su ingreso al INAH en 1979, Eyra fue varias veces coordinadora y jefa de carrera de la licenciatura de Antropología Física. Fue representante por parte de esta licenciatura en varias instancias de gobierno de la escuela. En 1987 y 1988 fue subdirectora de la ENAH. Se desempeñó como Secretaria y Subdirectora Administrativa entre 1987-1988 y 1995-1999. También tuvo a su cargo la Subdirección de Extensión Académica y la dirección de la Revista Cuicuilco. Fue miembro de la Comisión Central de Publicaciones del INAH, Secretaria de la Comisión Central Dictaminadora de Publicaciones, miembro del Consejo Académico de Evaluación del Programa de Estímulos a la Carrera Docente y de Investigación del INAH, además de formar parte del Comité Editorial de la Revista Cuicuilco en su Nueva Época y de la revista Dimensión Antropológica.

Fue después de su última gestión como administradora de la ENAH y ante acusaciones de errores administrativos que la comunidad académica le ofreció a ella y al exdirector de la misma, el Mtro. Alejandro Pinet Plascencia muestras de apoyo y respeto a su desempeño como funcionario público. Trabajadores, estudiantes, profesores e investigadores de la ENAH, del INAH y de otros centros como el Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición "Salvador Zubirán" se solidarizaron ante un fallo que consideraron injusto. Esto ha sido uno de los mayores homenajes que ella recibió en vida.

Sin embargo, toda esta labor docente, de investigación y de servicio público que Eyra ofreció en nuestro país deja apenas entrever la parte más importante de ella: su calidad humana. Profesora estricta pero consciente, muchos de sus alumnos acabamos siendo sus amigos. Colega solidaria y atenta brindó apoyo moral y financiero a compañeros que pasaron por crisis económicas o que vivieron la experiencia de tener a un familiar gravemente enfermo. Sensible ante las dificultades de la vida y los sueños de otros, apoyó de manera generosa en momentos críticos e impulsó proyectos y anhelos de los demás. Fue así no sólo "partera" de la antropología mexicana sino también un ser humano que ofreció en muchas maneras calor, solidaridad y alegría a muchos de nosotros.

Eyra Cárdenas queda grabada así en la memoria de muchos, innumerables alumnos, antropólogos y trabajadores, mexicanos y extranjeros como la compañera solidaria, amiga y la gran académica que fue.



A. Escobar S., B. M. Calderón, principal; C. Quintanar -
D. Fernández, E. M. Méndez, F. Amador, G. Cárdenas -
H. Zaldívar, I. Cárdenas, J. Cárdenas, K. Sotomayor, L. Cárdenas

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

la Coordinación Nacional de Difusión y Acervos y la Dirección de Etnohistoria

tiene el agrado de invitarlo a la presentación del libro

La Etnohistoria de México

Coordinador: Luis H. Barjau Martínez

Vino de Honor

Mayores informes

Dirección de Etnohistoria

Reforma y Gandhi s/n • Bosque de Chapultepec,

México, D.F. • Tels.: 5286-5016 y 5553-6266, ext. 239

correo electrónico: etno@inah.gov.mx

Presentan
César Moheno
Coordinación Nacional de Difusión-INAH
Gilda Cabillo Moreno
Dirección de Etnohistoria-INAH
Moderadora
Ma. de Lourdes Suárez Diez
Dirección de Etnohistoria-INAH

Museo Nacional de Antropología • Reforma y Gandhi, Bosque de Chapultepec

