

INCLUYE
SUPLEMENTO

Diarios

DE CAMPO

BOLETÍN INTERNO DE LOS INVESTIGADORES
DEL ÁREA DE ANTROPOLOGÍA
DICIEMBRE 2006 / No. 89



AQUI ES JALISCO

EN IMÁGENES
CÍRCULOS DE PERDICIÓN Y SALVACIÓN, PULQUERÍAS, CANTINAS, CABARET





Portada: Hombres afuera del cabaret *Aquí es Jalisco*. © 86436. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

Cabaret *Paris*, situado sobre Av. 16 de septiembre No. 29. Fachada. © 87308. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.



© SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

Cierre de la edición

La fecha límite para la recepción de colaboraciones que se publicarán en *Diario de Campo* número 90 será el 16 de enero de 2007. 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@prodigy.net.mx • mrobertt@yahoo.com
vicente9@hotmail.com

Consulte esta publicación en la siguiente dirección:
<http://www.antropologia.inah.gob.mx>

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

"Este programa es de carácter público, no es patrocinado ni promovido por partido político alguno y sus recursos provienen de los impuestos que pagan todos los contribuyentes. Está prohibido el uso de este programa con fines políticos, electorales, de lucro y otros distintos a los establecidos".

Diario DE CAMPO

BOLETÍN INTERNO DE LOS INVESTIGADORES
DEL ÁREA DE ANTROPOLOGÍA

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

Arqueólogo Mario Pérez Campa
Secretario Técnico

Licenciado Luis Ignacio Sainz
Secretario Administrativo

Maestra Gloria Artís Mercadet
Coordinadora Nacional de Antropología

Diario de Campo

Gloria Artís
Dirección editorial

Roberto Mejía
Subdirección editorial

Cipactli Díaz
Acopio de información

María Gayart
Corrección de estilo

Daniel Hurtado
Diseño y formación

Juana Flores
Apoyo secretarial

Consejo Editorial

Gloria Artís • Francisco Barriga
Francisco Ortiz • Lourdes Suárez
Xabier Lizarraga • María Elena Morales

Responsable de Edición

Vicente Camacho

CONTENIDO

En Imágenes	4
Actividades Académicas	14
Diplomados, Cursos, Posgrados y Seminarios	20
Actividades Culturales	28
Servicios Educativos	31
Exposiciones	32
Premios y Otras Convocatorias	34
Proyectos del INAH	38
Reflexiones	120
Novedades Editoriales	129
Presentaciones Editoriales	130
Revistas Académicas	95
Reseñas	131
Postales Antropológicas	154
Noticias	156

Las imágenes que ilustran este número fueron proporcionadas por la Fototeca Nacional del INAH, a quien agradecemos su apoyo y colaboración.

EN IMÁGENES

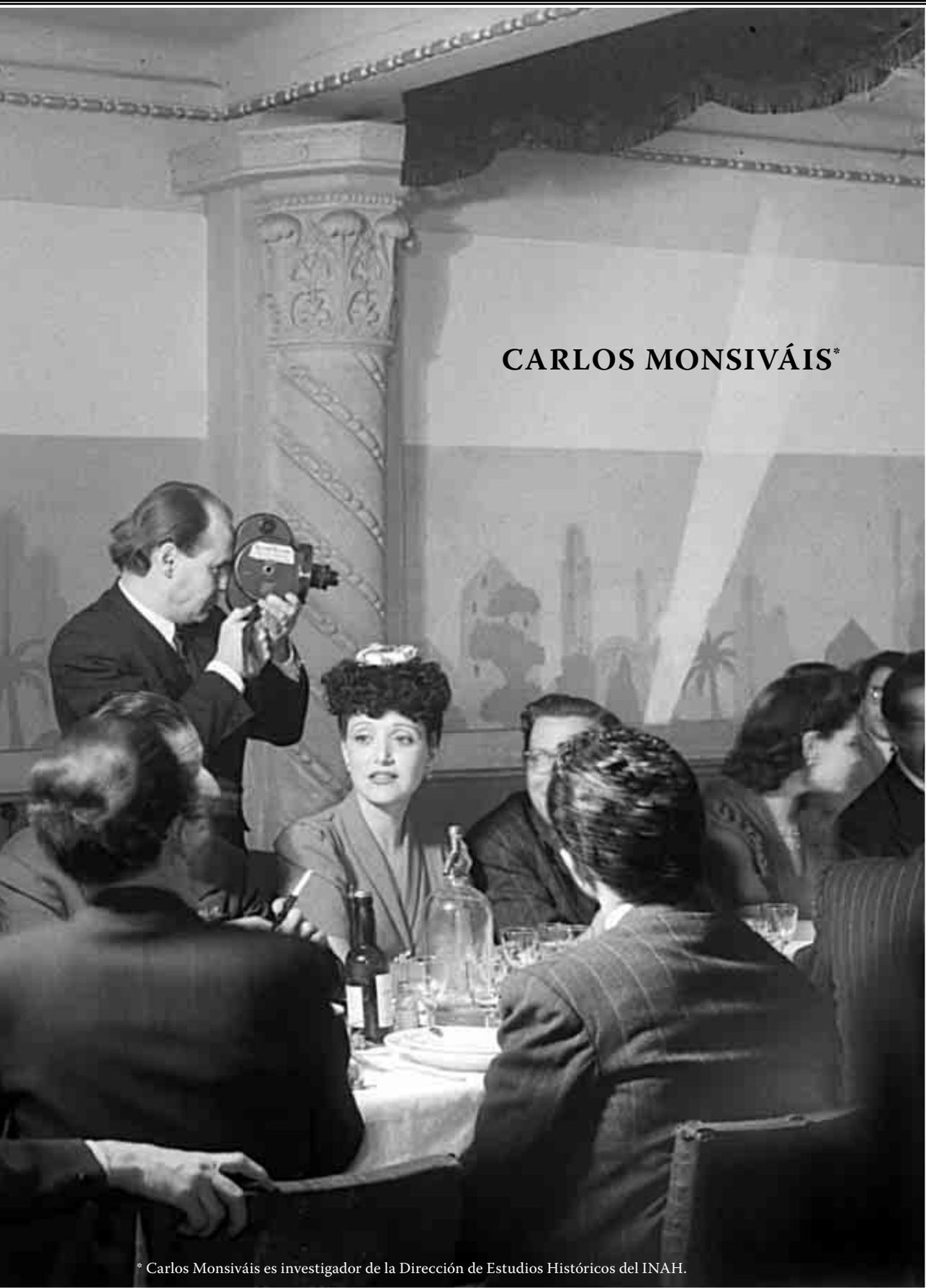
CÍRCULOS DE PERDICIÓN Y SALVACIÓN,



Gente en el interior de un cabaret. © 127423. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

PULQUERÍAS, CANTINAS, CABARET

CARLOS MONSIVÁIS*



* Carlos Monsiváis es investigador de la Dirección de Estudios Históricos del INAH.



© SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

¿En dónde invirtieron el tiempo que les tocó en suerte en el reparto cronológico del siglo XX? ¿A qué lugares acudieron y en dónde se eternizaron las generaciones de los pobres urbanos o de los no tan pobres pero igualmente aquejados de la mezcla de soledad y espíritu gregario? ¿En qué tugurios, amontonaderos o antros deambularon, bailaron y bebieron los tercios y los renuentes al uso productivo de las horas? ¿En dónde se vitalizaron o se aletargaron los convencidos de que en su caso y en rigor, al ser autodestructivos no destruían nada? ¿A dónde se precipitaron, permiso de entrar me-

dante, las Damas de Noche, las apariciones de la madrugada, las desertoras (o ni eso) de las Buenas Costumbres? ¿En qué lugares coincidieron los profesionales del delito, los seducidos por el exceso, los que Renato Leduc llamó “turiferarios de la Santísima Trivialidad”?

A lo largo de dos siglos, comprobadamente, estos marginales de ocasión o de manera permanente, o de ocasión, se divierten en tugurios, pulquerías, cantinas, piqueras, casas de citas, prostíbulos, cabaret, dancings, tocadas, hoyos fonquis, tibiris... Allí transcurren algunos de los instantes más rescatables o más ansiosos o más enturbiados de su juventud, o allí se hacen adictos de lo que muy posiblemente será la estación terminal de sus vidas, o allí se rinden a la evidencia del desgaste o la inexistencia de sus dones, o allí atesoran imágenes que dilapidarán ante públicos ausentes, o allí se enfurecen con las malas pasadas del delirio, o allí lloran hasta el amanecer (las lágrimas en el turismo de la pesadilla), o allí hacen de la embriaguez el viaje de las aclaraciones y las rectificaciones, o allí se entregan a nociones

de la vida que de tanto repetirse se vuelven epítafios, o allí se preparan para la **recuperación romántica**.

Los pelitos de las frases: el “¡Qué bien la pasábamos!” se enfrenta al “¡Qué lugares tan espantosos!” y se deja redimir por el “¿Quiénes somos para apreciar las frustraciones o el relajo de otras épocas?” Y el combate entre la arrogancia y la compasión ataviada de curiosidad se desenvuelve en la zona de la experiencia irrecuperable, donde las desdichas familiares son el contexto de la **búsqueda del texto**, vaya uno a saber si esto existe.

Escenografías del siglo XX: lo previsible y la filosofía del Kitsch

Por falta de dinero o de tiempo o de espacio, hay lugares que le encomiendan su aprecio o su mala fama a las escenografías típicas, que nunca fueron originales, o nadie las recuerda sino así, típicas. Estos decorados suelen incluir a los parroquianos (los cuerpos como muebles, nunca mejor caracterizados), y en su despliegue todo es elemental o pertenece a otra época, las fábulas que ya nadie cuenta porque el relato se concentra entero en la primera frase (“Y desde este fracaso amoroso venía diario a esta cantina”), o porque no hay final feliz detenido en un epitafio. Estos sitios son templos de la metamorfosis, y, como se decía antes: donde estaban los cargadores o mecapaneros o teporochos (las tribus del pulque) se localiza la devastación de los sentidos que atraviesa por su épica cotidiana; donde guarecían sus anecdotarios los pasantes de Leyes a la caza de hazañas de la picaresca, se desvanecen ya sin fantasmas o cronistas, el costumbrismo; donde se dejaban invisibilizar las prostitutas muertas de tedio y enfermedades venéreas, se levantan las historias tristes y fascinantes de las que pecan por amor venga o no envuelto en billetes; donde estaba el vecindario que nunca vislumbró sus mejores días, cunden los set de películas legendarias; donde se desafina sin remedio resueñan las voces de la nueva estética del Arrabal.

Contrapunto: lo popular pero no tanto I

Un ejemplo típico de la década de 1940 y 1950: Las Veladoras, situada en Isabel la Católica, cerca de Fray Servando, un tugurio bohemio donde la clientela, si le ha ido bien esa semana, se obsesiona con los encantos de lo marginal. Imagínenlo: imperan la oscuridad y las luces bajas, los parroquianos se agregan al ballet de sombras, ir al baño es descender o ascender a los infiernos, las bebidas mortales animan la dolorosa resurrección al día siguiente (La cruda como voladura del tren de la memoria). Fábula o cuento de hadas de los años venideros: ya llegó a Las Veladoras o nunca se ha ido la administradora o dueña, Santita, de edad imprecisa, siempre menor a la de quien la evoca, y allí está el guitarrista ciego que interpreta virtuosamente piezas del Canon de la Madrugada (el que o la que no se emocione al oírlas, que se largue a una sala de conciertos y allí exija otro trago).

La vida bohemia tiene sus horarios flamígeros y sus cursos de filosofía de la vida, **temor de ser feliz a tu lado**, a quién le interesa la felicidad si para obtenerla debe renunciar a la desdicha, **luna que se quiebra sobre las tinieblas de mi soledad**, aquí no pasa nada porque ya pasó todo, las ilusiones se hicieron trizas, la sobrevivencia desbarató el proyecto de amor sincero, **qué lejos ha quedado aquella cita/ que nos juntara por primera vez**, hay que darle a la entrega amorosa algo



© SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

de inspiración artificial, esa ayuda de boca a boca, de rumor en rumor, de beso prolongado a suspiro que de tan ensayado es sincero.

La suspensión de la incredulidad: las pulquerías

El poeta modernista emite el brindis: “Si el vino se ha acabado,/ Traed pulque, mancebos (En “Oda anacreóntica al pulque”), y se intensifica el debate de los expertos que pueden ser y son poetas fracasados, tinterillos, escribientes de juzgados. En la lejanía de la aristocracia heterodoxa la soberana del pulque, la Reina Xóchitl, y las propiedades vigorizantes del néctar de los Tlachiqueros. Hoy la especie de las pulquerías se sobrevive malamente, como el pintoresquismo de la desmemoria, y desde la década de 1980 la especie demandaba a tropezones el trato museístico, esto un poco antes de que estos lugares fuesen difamados por los horripilantes filmes de las “palabras liberadas” (**La pulquería I, II y III** o **El día de los albañiles**, del I al IV), pero todavía en la década de 1950 la pulquería es un ámbito de la clase trabajadora, por lo menos de aquellos que han renunciado a cualquier aspiración social, y le entregan al desastre su humor y su tristeza (¿cómo diferenciar estos elementos a cierta hora de la noche?).

¡Ah la clientela de las pulquerías, su aspecto inmejorable por las malas razones, su torpe o gallardo andar a tientas por el lodo!, (¿quién habrá escrito esto?), sus devaneos, sus rencillas inevitablemente feroces, su amor por las melodías antiguas de los organilleros, su mirada vidriosa lanzada al infinito que almacena jornadas exhaustivas, sus amores que fructifican en una prole interminable, sus pleitos a cuchilladas donde los instrumentos cortantes hacen las veces de alegatos judiciales, su dolor y sus carcajadas, lo que uno atribuya a esos lugares y lo que esos lugares se atribuyan a sí mismos.

En las pulquerías todo transcurre en otro tiempo, menos rápido, más confuso, más deliberadamente aletargado y confuso, con los pobres de la tierra quiero yo mi tornillo o mi catrina echar, los llanos de Apam son o deberían ser una tierra de promisión.

No se les ha hecho justicia (la posible, nunca la deseable) a las pulquerías, entre otras cosas porque de todos los sitios de la disipación, son los que menos facilitaban (o lo impedían tajante-



Pulquería en la esquina con 7a. calle de Santa María la Redonda y calle de los almacenes.

mente) el juego de las evocaciones amorosas. En **El libro de mis recuerdos** (1904), Antonio García Cubas sintetiza el proceso:

El cura y el pulquero, mala la comparación, tienen un punto de contacto: los dos bautizan nada más que aquel lo hace con poco agua para cristianizar a individuos de la especie humana, y éste con mucha para acrecer y desvirtuar el jugo del maguey. Guadalupe Hidalgo, Cerro Gordo, Atizacualco, Santa Clara Cuatitla y San Pedro Xalostoc, eran los lugares en los que el antiguo pulquero hallaba el elemento de que necesitaba para sus bautizos, elemento que por contener bicarbonato de sosa a favor al licor de la Reina Xóchitl, en tanto que hoy las acequias en las afueras de la ciudad le prestan su favor para descomponer la blanca bebida.

García Cubas describe las pulquerías que a principios del siglo XX “se encuentran una a cada veinte pasos, con sus lujosas y cursis pa-



© 33533. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

redes y no pocas con sus inmundos pavimentos encharcados con un líquido que, por decencia, no quiero nombrar”. Y acto seguido aporta la ficha clásica:

El pulquero, un tanto regordete, pues parece que los bebedores de pulque tienden a la obesidad, y vestido de un largo algodón listado de azul o rojo, hallábase de pie al lado del aparato descrito, y gritaba, de vez en cuando, con toda la fuerza de sus pulmones.

“Dónde la otra”.

Grito que, sin duda se refería a la **medida** o sea el vaso que contenía cierta cantidad de licor por precio determinado.

Mientras, dos pelados, sin más traje que su camisa y calzón de manta, apuraban sendos cajetes de pulque, otros jugaban sobre el piso de tierra a la rayuela con tejos de plomo o con cuartillas o tlacos, que eran las monedas corrientes de cobre y no pocos se dedicaban al juego del rentoy.

Ese panorama de “la decadencia de la pobreza” no ha de cambiar en lo sustancial.

Contrapunto. Los cabaret de buen ver

Que el cliente arme las escenografías. No sé por qué no se le da al periodo 1930–1960 de la Ciudad de México el título de: “la Edad de Oro de la Vida Nocturna”, porque eso fue, la etapa en donde los asistentes veían en los espectáculos y la música algo tan suyo que daba igual quién estaba de qué lado del escenario (si había escenario). En los cabaret pomadosos: el *Waikiki*, *El Afro*, *El Patio*, para citar a los renombrados, o en los cabaret de rompe y rasga como *El Burro* o *el Bombay* o *El Siglo XX*, los clientes, así nunca lo dijeran de este modo, gozaban simultáneamente la época y la noche de anoche, podían incluso decir con las otras palabras más reducidas o más necesarias, que la época toda (la preguerra, la guerra, la posguerra, el acelere industrial, el ascenso de las clases medias, la mitología del Arrabal) se expresaba gracias a una sola velada borrascosa. ¡Ah, qué la Chingada!

En la colonia de los Doctores el cabaret *El Burro*, con una gran representación del animal a la entrada, es uno de los sitios típicos, donde los clientes están al tanto de lo esencial: el mayor desfiguro es no hacer desfiguros, el desfiguro es el ocultamiento de la figura solemne en la que nadie se fija, el alcohol es un trámite del relajamiento del Espíritu, bailar y prosternarse ante la fichera o la rumbera o la vedette (como en la foto clásica de Nacho López) es concederle la razón al cuerpo popular, esa entidad que en la semana, en el cuarto de vecindad y con las hermanas, ensaya en pos del momento culminante: la transformación de la pareja en Adán o en Eva, así es la magia de la falta de opciones.

Y al lado de *El Burro* otros cabaret reciben las oleadas de jóvenes y madurones en edad de las dos calistenias, la del dancing y la del coito. **Yo sé que soy una aventura más para ti/ que después de esta noche/ te olvidarás de mí...**

Contrapunto: las *torch singers* en los cabaret

Desencuentro del alma que te aleja de mí... En *El Quid*, un café cantante más que un cabaret, en la calle Puebla, canta la bolerista Elvira Ríos y su fraseo perfecto, su dicción que al aclararlos reinventa las letras de las canciones y otorga el conocimiento necesario: uno se enamora o se

condule de sí mismo a través de los versos del romanticismo puesto al día: **Querido, vuelvo otra vez a conversar contigo./ La noche/ tiene un silencio que me invita a hablarte./ Y pienso/ si tú también estarás recordando cariño/ los sueños tristes de este amor extraño...** Elvira Ríos y su corte de sombras protagónicas que son también oyentes.

Como Elvira Ríos hay otras *Torch Singers*, el término estadounidense dedicado a quienes, con la autenticidad disponible, reelaboran las pasiones. Oigan, porque los discos todavía se consiguen a María Luisa y Avelina Landín, Ana María González, Chela Campos, Ana María Fernández, Eva Garza, Rebeca, las transmisoras de ese ennoblecimiento del ánimo que es el amor a destiempo, aún si Ella o Él están presentes porque estas damas le confieren a los boleros la fuerza de las emociones literarias de la ausencia. “Para que nada nos amarre/ que no nos una nada”. Recuérdelo: en **Distinto amanecer** (1943, de Julio Bracho), Andrea Palma y Pedro Armendáriz bailan mientras Ana María González se adentra en la canción de Agustín Lara: “Cada noche un amor, distinto amanecer, diferente visión”, y gracias al bolero la escena es única porque uno de los dones del bolero es la transfiguración de su público. **Oye, te digo un secreto...**

Chelo Silva, la voz desgarrada, el repertorio desafiante y desgarrador. Más que ninguna de las *Torch Singers*, Chelo Silva ha oído a Ethel Waters y Billy Holiday, o, si no lo ha hecho, las intuye de modo extraordinario. Su voz viene de las brumas del alcohol y la decepción, y alcanza el despertar de la conciencia femenina, que es rechazo y querrela y revancha, que es igualación del temperamento. lo que con Paquita la del Barrio alcanza otra audiencia de masas. Esta noche, Chelo Silva anima las canciones del Arrabal, las asume y las devuelve como proclamas cantadas, porque es obligación primera de las *Torch Singers* de México volver himnos las canciones que en su inicio son parte de la inspiración comercializable. **Ese debe ser tu precio/ y va firmado por mí.**

El Leda, el Club de los Artistas, uno de los cabaret más conocidos de “la Edad de Oro”. ¿Cuáles son entonces los motivos de la fama? El lugar: una colonia popular, la mezcla del peladaje y la bohemia burguesa, la perduración de la leyenda; las evocaciones “de época”, el recuerdo de los que allí bailaban hasta la miserable luz del

día, los cuerpos obreros y los afanes de artistas plásticos y poetas. Un ejemplo excéntrico: Lupe Marín, ex-mujer de Diego Rivera y Xavier Villaurrutia, poeta metafísico, se revientan un *swing* y la orquesta anima a seguirlo, ¿a quién le dan cercanía extrema que no faje?

Uno tras otro los cabaret populares son el horizonte visual de “la Edad de Oro”. Esto sucede —oh interpretación instantánea, no me desampares— porque lo popular es el signo de la Ciudad de México y si me apuran del país.

Allí están las fotos del gran Nacho López donde las vedettes y el obrero (el pachuco) (el empleado de una tlapalería) (¿cómo saberlo?) se entrega el movimiento, lo que en algo lo compensa de la falta de movilidad social. Bailar para no quedarse en casa, bailar porque eso a quién se lo quitan, bailar porque el impulso es de la clase entera, y qué sabor tiene y retiene cualquier cabaretucho de la colonia Guerrero, o del enclave de la Plaza Garibaldi, o de los tugurios de la colonia Doctores, y cuando digo “sabor” me refiero estrictamente a la estética deliberada en donde el cuerpo es el trámite y el coito el pago de la entrada.

De lo popular: el *dancing*

Decir *Dancing* es invocar pequeñas muchedumbres aglomeradas en una pista donde, de existir previamente, naufragaría la virtud. En la década de 1920, la Ciudad de México se infesta de *dancings* y en algunos de ellos se impone la moda del bailar (literalmente) hasta morir. **They shoot horses, don't they?** ¡Ah!, la novela del excelente y ya desconocido Horace MacCoy sobre un maratón de baile que dura horas y felices días y las tragedias que desencadena (Si no ha leído el libro a lo mejor vio el film de 1969 de Sydney Pollack, con la entonces vertiginosa Jane Fonda en su primer **work-out**). En la capital y en otros lados de la República los maratones se multiplican y en las fotos de archivo los jóvenes bailan desmayados en brazos de su pareja, los cuerpos se derrumban en la pista con los números a la espalda a modo de obituario, los ganadores se alegran en una pose previa a la enfermería. Decir *Dancing* es preludiar las vueltas y más vueltas de los cabaret populares.

Y viéndolo bien, lo popular es la constancia del acto virtuoso sobre la pista, y así como los grandes futbolistas vienen por lo común del pó-



© SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

pulo, de las favelas o de las colonias populares, así también los bailarines excepcionales surgen de la pobreza, de los cuartos de vecindad, de las noches de luces de neón. ¿De dónde más?

Entre semana los jóvenes ensayan —podría decirse “lubrican” sus pasos— y en los *weekends*, todavía llamados “**finés de semana**”, van al *dancing* y de allí al cabaret y de allí al burdel, donde a ratos se baila. Como en cada generación de cualquier clase social (sí, siempre hay varias clases en la sociedad, incluso en la era de la Unidad Nacional por decreto), ser joven o sentirse joven se traduce en bailar hasta que el otro cuerpo aguante, porque en la etapa previa a la liberación sexual (que no tan paradójicamente obliga en la pista a la separación de los cuerpos), bailar es la gran licencia para arrejuntare, repegar-

se, no dejar milímetro libre entre un cuerpo y otro, hacer que intimen las anatomías, o como se diga. **Baile mi rey, baile mi reina**, inauguramos la monarquía con las señales levantiscas del cuerpo.

Escenarios populares: estoy en el rincón de una cantina sólo constituida por rincones

Allá por 1922 o 1923 el poeta, el bohemio, el anarquista, el periodista radical Guillermo Aguirre y Fierro escribe el poema que se esparcirá en los festivales del Día de las Madres, “El brindis del bohemios”:

En torno de una mesa de cantina
una noche de invierno,
regocijadamente departían
seis alegres bohemios.

El eco de sus risas escapaba
y de aquel barrio quieto
iban a interrumpir el imponente
y profundo silencio...

¿Qué escenas o fervores o agravios no se escenifican durante casi un siglo en ese antro/ confesionario/ ring/ convivio/ simposio casi platónico/ escenario de la autodestrucción (del “darse en la madre”)/ coloquio para celebrar el bicentenario de los chistes/ concurso de autobiografías dolientes? José Alfredo Jiménez, el gran promotor de este espacio social y psicológico y cultural, lo aclara sin más:

Estoy en el rincón de una cantina
oyendo una canción que yo pedí,
me están sirviendo ‘orita mi tequila,
ya va mi pensamiento rumbo a ti.

La Cantina gira en torno del machismo, de la supremacía viril en la desdicha, de la ambición de sujetar a la realidad para cancelar las frustraciones. “Échate esta botella conmigo/ y en el último trago nos vamos”. Y en los santuarios errátiles se prodigan situaciones patéticas, cómicas, trágicas, melodramáticas. Evoco algunas:

—En una cantina de la calle Independencia, *el Villamar*, un parroquiano construye su abanico con servilletas y canta acompañado de un mariachi:

Que se acaben las feas,
que se acaben las feas,
que se acaben toditas, toditas, toditas
las feas.

Que se acaben las locas,
que se acaben las locas
que se acaben toditas, toditas, toditas
las locas.

Y todos miran hacia el techo.

—En una cantina cercana a la Plaza Garibaldi son las seis de la mañana y los últimos clientes, agotadas las ofertas de la rockola, se dirigen a la puerta. En la calle, moviéndose contra el frío, aguardan unas señoras con sus botes. De noche turgio, de madrugada lechería.

—En una cantina de mala muerte, y ésta lo es certificadamente, un joven en plena crisis de identidad (su borrachera le impide recordar su propio nombre) exige silencio: Óiganme bien,

voy a recitar los versos del gran poeta español Federico García Lorca. Les pido a todos ustedes un poco de respeto, un mucho de respeto, todo el respeto, porque este gran hombre murió defendiendo la pureza de las corridas de toros, amenazadas por el capitalismo de la empresa que adultera la Plaza México. Aquí va el poema y un saludo al San Sebastián de la Cornada, al señor García Lorca:

Eran las cinco en punto de la tarde.

Eran las cinco aquí, eran las cinco allá.

Así que en resumen eran las cinco en punto.

El torero se abrochó la chaqueta

(Por favor, digan conmigo)

A las cinco de la tarde.

Y los judiciales estaban borrachísimos.

A las cinco de la tarde.

Nadie quería pagar la multa

A las cinco de la tarde...

Y las parejas hacían el amor en las gradas

A las cinco de la tarde

Y el torero se enamoró del toro

A las cinco de la tarde

Y así sigue, la clientela se emociona y grita “**A las cinco de la tarde**”, el joven improvisa valerosamente y quién es García Lorca para desmentirlo y menos **a las cinco de la tarde**.

—en una cantina grande del Centro Histórico (las cantinas más genuinas, ni quién lo dude), el travesti se indigna. Le toca hacer de Lupita D’Alessio y el sonido no funciona. Se ha vestido con lujo de detalle (el único lujo a su alcance) pero los pinches estorbosos técnicos no llegaron y no hay música. El Respetable se divierte pero exige, y al travesti no le queda sino asumir la pena: “Amigos, amigas (escojan el sexo que les acomode), el sonido se enredó solito y nomás no opera. Así que háganme el favor de imaginarse que lo oyen y póngale música a su cerebro. Allá voy”:

Hace rato que no siento nada

al hacerlo con cinco,

doscientos, mi amor, doscientos...

Todos se ríen, el travesti está consciente de su fracaso y qué más da, de noche el mejor espectáculo es saber que uno no está durmiendo en su casa.



Cantineros y gente en una cantina. © 112. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.



El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través del Centro INAH Guerrero y la Coordinación Nacional de Antropología, invita a las

CONFERENCIAS

Cátedra Ignacio Manuel Altamirano

7 de noviembre a las 18:00 horas

Museo Regional de Chilpancingo

Thomas Stanford (Coordinación Nacional de Antropología)

Dos maestros de la Costa Chica de Guerrero: Ismael

Añorves y Florencio Vargas

Coordinación académica:

Gloria Artís (CNA) / gartis.cnan@inah.gob.mx

Blanca Jiménez (Centro INAH Guerrero)

blancamj@yahoo.com

Marina Alonso (CNA)

guerrero.cnan@inah.gob.mx

Teléfonos: 5511-1112 y 5207-4787

Coordinación operativa:

Leticia Atilano (Museo Regional Chilpancingo)

museoregionaldeguerrero@yahoo.com.mx

Roberto Mejía (CNA)

mrobertt@yahoo.com

La Universidad Nacional Autónoma de México, a través del

Instituto de Investigaciones Filológicas, invita al

CICLO DE VIDEOCONFERENCIAS

Códices y Otras Fuentes Indígenas

Coordinador Michel Oudyk

Aula Magna de IIFL

Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria

Cupo Limitado

8 de noviembre

Tradiciones de escritura nahua

Lidia Gómez García (Grupo Luis Reyes García)

15 de noviembre

El Porfiriato y la interpretación de los códices

Sebastián van Doesburg (Biblioteca Francisco de Burgos)

Mayores informes

Mauricio Ruiz Velasco

Teléfonos: 5606-0804 y 5622-7490

mruiiz@servidor.unam.mx • www.filológicas.unam.mx

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Coordinación Nacional de Conservación de Patrimonio Cultural, invita al

PRIMER SIMPOSIUM DE TEORÍA DE LA CNCPC

28 y 29 de noviembre de 2006

Auditorio Paul Coremans de la CNCPC

Mesa 1.

Martes 28, de 11:00 a 13:00 horas

Valores relacionados con la conservación del patrimonio cultural: integridad, legibilidad y autenticidad

Anotaciones recientes sobre autenticidad e integridad en los sitios patrimonio mundial

Alejandro González Milea

Autenticidad

Salvador Díaz Berrio

Valor patrimonial y vinculación. Estrategia de conservación de los vestigios arqueológicos: los casos de Tula, Huapalcalco y Pachuca

Oswaldo J. Sterpone y Vicente Alejandro Ortega Cedillo

Algunas ideas en torno a la noción de autenticidad y su importancia para la conservación del patrimonio cultural

Renata Schneider Glantz

Mesa 2.

Martes 28, de 15:00 a 17:00 horas

Objeto venerado/objeto de museo/objeto en uso: coincidencias y divergencias en su análisis, estudio e intervención

Utilidad de herramientas antropológicas y semióticas en el estudio de bienes culturales en uso. El caso:

los mandiles de fiesta en Acatlán, Guerrero

Eugenia Macías Guzmán

Acervos bibliográficos: una propuesta de valoración para su uso y conservación

Thalía E. Velasco Castelán

Criterios para la intervención de patrimonio cultural en comunidades

Blanca Noval Vilar y Luis Huidobro Salas

Oxtotitlán: consideraciones teóricas sobre la conservación de un sitio arqueológico y ritual en la montaña baja de Guerrero

Sandra Cruz Flores



Cantina La Madrileña y hotel Gual. Edificio. © 1249. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

Mesa 3.

Miércoles 29, de 10:00 a 13:00 horas

La restauración en México: sus metas y alcances como disciplina

Una propuesta hacia la normatividad de la conservación en México

Isabel Medina González, María del Carmen Castro Barrera, Valeria García Vierna, María Eugenia Marín Benito y Patricia Meehan Hermanson.

Filosofía y ciencia: lectura sobre las concepciones teóricas en restauración

Manlio Favio Salinas Nolasco

Esbozo de dos visiones: oriente y occidente ante la conservación

Luz de Lourdes Herbert Pesquera

La conservación de Chichen Itzá: una visión integral como reto de conservación a largo plazo

Claudia García Solís



**El papel del conservador-restaurador en el INAH:
algunas observaciones sobre su presente y futuro**

Mercedes Villegas Yduñate e Isabel Medina González

Mesa 4.

Miércoles 29, de 15:00 a 17:00 horas

Discusiones y conclusiones

Mayores informes

Renata Schneider y/o Carmen Noval

Teléfonos: 55-56889979 ó 55-56043753

renatasg.cncpc@inah.gob.mx o disfusion.cncpc@inah.gob.mx

La Universidad Nacional Autónoma de México, a través del instituto de Investigaciones Filológicas y el Posgrado en Estudios Mesoamericanos, invita al

**ENCUENTRO ANTROPOLOGÍA
DE GUATEMALA**

Del 14 al 16 de noviembre de 2006

Coordinador del Encuentro: doctor J. Alejos García

Programa

Martes 14 de noviembre (Auditorio del IIFL)

10:00 a 11:00 horas

Conferencia magistral: doctora Claudia Dary Fuentes,
“Entre la teoría y la práctica del multiculturalismo en Guatemala”.

11:00 a 12:00 horas

Conferencia: doctor Carlos Navarrete, “El Popol
Vuh. ¿Patrimonio étnico, nacional o universal?”

12:30 a 14:00 horas

Presentación del libro *Dialogando alteridades. Identidades y poder en Guatemala.*

Comentaristas: doctor Roberto Melville, doctora Elena Castañeda y doctor José Alejos García

Miércoles 15 de noviembre (Auditorio del IIFL)

10:00 a 11:00 horas

Conferencia: doctora Claudia Dary Fuentes,
“Diferencia étnica y desigualdad socioeconómica en Jalapa. Un análisis desde las historias de vida”

11:00 a 12:00 horas

Conferencia: maestra Aura Marina Arriola,
“Migrantes centroamericanos en la frontera sur de México”

12:30 a 14:00 horas

Presentación del video de Luis Urrutia, “El pájaro sobreviviente. La vida del tecolote Ramírez Amaya”.

Comentarista: doctor Ramón González

Jueves 16 de noviembre (Auditorio del IIFL)

10:00 a 11:00 horas

Conferencia: doctora Claudia Dary Fuentes,
“Xincas, Poqomames y Ladinos-Pardos: territorialidad, relaciones sociales y discursos sobre reivindicación étnica en el oriente de Guatemala”

11:00 a 12:00 horas

Conferencia: maestra Evangelina Mendizábal:
“Mujeres a contrapelo. La historia de Guatemala en la década de los ochenta contada por sus mujeres”.

12:30 a 14:00 horas

Presentación del video “Caudal. Texto y contexto de Miguel Ángel Asturias”

Comentarista: doctor Eduardo Serrato

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

COLOQUIO DE LOS SEMINARIOS PERMANENTES

Seminario–Taller Alteraciones Tafonómica

Seminario Permanente de Antropología del Comportamiento y Seminario de Antropología de la Muerte

Del 15 y 16 de noviembre de 2006 de 9:00 a 17:00 horas Auditorio Fray Bernardino de Sahagún, que se ubica en las instalaciones del Museo Nacional de Antropología e Historia.

Coordinación académica:

Maestro Xabier Lizarraga Cruchaga,
doctora Carmen María Pijoan Aguadé y antropólogo físico
José Erik Mendoza Luján

Mayores informes

Etnólogo Armando de Jesús Romero Monteverde
Coordinador logístico y operativo del Coloquio de los Seminarios Permanentes de la Dirección de Antropología Física

Paseo de la Reforma y Gandhi Col. Polanco, C. P. 11560,
México D.F. • Teléfono / Fax: 5553-6204 y 5286-1933
monteverde682@hotmail.com



Niños y policías afuera de la cantina salón *Imperio*. © 277139. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.



Cantina *La Estrella*. Fachada. © 2014. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.



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

SEMINARIOS PERMANENTES

Estudios sobre Guerrero

Primer martes de cada mes, de 11:00 a 14:00 horas

7 de noviembre

Género y etnia: mujeres en la Montaña de Guerrero

Beatriz Canabal Cristiani

Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco

Formas de democracia india: el caso de la policía comunitaria en Guerrero

José Joaquín Flores Félix

Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco

Moderador: Catharine Good

Posgrado de Etnohistoria ENAH

28 de noviembre

Conferencia magistral

Xochipala

Rosa Reyna / Dirección de Salvamento Arqueológico-INAH

Clausura del Programa 2006

Evolución y antropología

Tercer miércoles de mes de 11:00 a 14:00 horas

La programación de este seminario es variable de acuerdo con las decisiones de los seminaristas y el Coordinador Académico. Para información sobre el temario comunicarse con el Coordinador Académico del Seminario

Doctor José Luis Vera Cortés

Departamento de Posgrado ENAH-INAH

Teléfonos: 5606-0330; part. 5568-5327

zeluismx@yahoo.com

DIRECCIÓN DE LINGÜÍSTICA

Estudios gramaticales en lenguas indígenas

Coordinado por Rosa María Rojas Torres

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 Reforma y Gandhi s/n.
Col. Polanco Chapultepec
Teléfonos: 5553-0527 y 5553-6266

DIRECCIÓN DE ETNOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Poblaciones y culturas de origen africano en México

Tres sesiones al año

Mayores informes

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
mavelaz@prodigy.net,mx • ethelcorrea@yohoo.com

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



Mujeres conversando en la barra de una cantina.
© 894. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

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 lleva a cabo 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

DIRECCIÓN DE ANTROPOLOGÍA FÍSICA

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

Armando de Jesús Romero Monteverde
Teléfono/Fax: 5553-6204 y 5286-1933
informatica.daf.cnan@inah.gob.mx

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

SEMINARIO DE PATRIMONIO CULTURAL

Coordinado por Bolfy Cottom
Auditorio Wigberto Jiménez Moreno / Entrada libre

CURSO DE ICONOGRAFÍA

Impartido por Mariano Monterrosa
Auditorio Wigberto Jiménez Moreno

Todos los miércoles de 11:00 a 13.00 horas
Cuota de recuperación \$300.00 mensuales

TALLER DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA

Coordinado por Leonardo Icaza
Sala de Juntas de la Dirección
Entrada libre

SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN IMAGEN, CULTURA Y TECNOLOGÍA

Sala de Juntas de la Dirección
Entrada libre

Mayores informes

Dirección de Estudios Históricos
Allende 172 esq. Juárez, Tlalpan, Centro
Teléfonos: 5061-0093 ext. 108 y 126
lsantos.deh@inah.gov.mx

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico del INAH y la Cátedra “José Luis Lorenzo”, invitan a participar en el

SEMINARIO PERMANENTE

Relaciones Hombre–Fauna
10o. ciclo

Coordinadores:
Eduardo Corona-M, y Joaquín Arroyo Cabrales

Mayores informes

www.geocities.com/shofaun y
en Lab. Arqueozoología
Teléfonos: 5522-4162, 5542-6004 ext. 26

El Instituto Nacional de Antropología, a través del Museo Nacional de Virreinato, invita a los siguientes

CURSOS

En el mes de noviembre:

Los libros de coro del Museo Nacional del Virreinato

Los jueves 9, 16, 23 y 30 de 11:00 a 14:00 horas
Refectorio del Museo Nacional del Virreinato
Impartida por Aurelio Tello

Gracias al estudio de los libros de coro, se han rescatado piezas fundamentales en la historia de la música. México cuenta con valiosos ejemplares de libros de coro que, además de su belleza, revelan el papel de la música que, acompañada de otras manifestaciones artísticas, daba a la celebración eucarística un ambiente de espiritualidad



Cantina *El Nuevo Salón Blanco*, ubicada en la esquina de la primera calle de 2 de abril y avenida Hidalgo. © 2006. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.



© SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

y religiosidad. En este curso se estudiará la importancia del libro de coro en la música y se abundará en los pertenecientes al acervo del Museo Nacional del Virreinato.

En el mes de diciembre:

El guadalupanismo mexicano

Los jueves 7, 14 y 21 de 11:00 a 14:00 horas
 Refectorio del Museo Nacional del Virreinato
 Impartida por Iván Escamilla

En el fenómeno del guadalupanismo convergen algunas de las más importantes líneas del desarrollo histórico de México. En el curso se propone revisar la devoción guadalupana desde los inicios del culto en la época colonial hasta la época reciente, privilegiando su impacto en los terrenos de lo social, político e intelectual, y examinando paralelamente algunas de sus más notables manifestaciones artísticas.

El costo por curso es de \$800.00 (descuento de 15% a estudiantes, maestros con credencial y voluntarios del MNV)

Mayores informes

Plaza Hidalgo 99, Tepetzotlán, Estado de México,
 C.P. 54600 • Teléfonos: 5876-0245 y 5876-2771 ext. 120
 avazquez.mnv@inah.gov.mx • www.virreinato.inah.gov.mx

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

DIPLOMADOS

Justicia y Pluralismo

Los días 9, 16, 23 y 30 de noviembre de 16:00 a 21:00 horas
 Lugar: Auditorio Javier Romero
 Organiza: Departamento de Educación Continua

Antropología Visual

Los días 9, 16, 23 y 30 de noviembre de 16:00 a 20:00 horas
 Lugar: Sala de Usos Múltiples
 Organiza: Departamento de Educación Continua

Logogenia

Los días 4, 11, 17 y 24 de noviembre de 8:00 a 16:00 horas
 Lugar: Sala de Usos Múltiples
 Organiza: Departamento de Educación Continua

SEMINARIOS PERMANENTES

Antropología y Gestión Cultural

Los días 3, 9, 10, 16, 17, 23, 24 y 30 de 15:00 a 21:00 horas
 Lugar: Sala de Consejos
 Organiza: maestro Antonio Félix

Asociación Latinoamericana para los Estudios Religiosos

Sesión: “Iglesias en Proceso”

Los jueves 16 y 23 de noviembre de 17:00 a 21:00 horas
 Lugar: Sala de Consejos
 Organizan: doctor Elio Masferrer Kan y maestra Elizabeth Díaz Brenis

Metodológico

Imparte: Danielle Dehouve
 Del 24 al 30 de 10:00 a 15:00 horas
 Lugar: Sala de Usos Múltiples
 Organiza: Maestría en Historia –Etnohistoria

CURSO

Teoría y Método de la Investigación Histórica

Del 6 al 10 de noviembre de 10:00 a 13:00 y 17:00 a 20:00 horas
 Lugar: Sala de Usos Múltiples
 Organiza: Licenciatura en Historia

Informes, aclaraciones, comentarios y sugerencias:
 5606-0487 ext. 231 Fax. 5665-9369
 dif_cultural.enah@inah.gov.mx / ddcenah@yahoo.com.mx

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía “Manuel del Castillo Negrete”, invita al

CURSO

Introducción a la Conservación de Fondos Fotográficos

Concientes de las demandas en materia de administración y preservación de la memoria documental histórica del país, así como de la apremiante necesidad de actualización que el personal a cargo de los fondos documentales fotográficos requiere ante la aparición y desarrollo de las ciencias de la conservación de fotografías y nuevas tecnologías aplicadas a la preservación de imágenes fotográficas, la **ENCRYM** ha organizado un curso que tiene como objetivo ofrecer una experiencia académica en estas disciplinas a personal que actualmente trabaja como responsable de documentación fotográfica, acceso y servicios al público de colecciones de imágenes fotográficas, personal interesado en la preservación de las imágenes, así como a conservadores y restauradores de documentos sobre papel que deseen incursionar de manera sistemática en la conservación y administración de colecciones fotográficas.

El curso tiene una duración de 180 horas efectivas de trabajo divididas en seis materias a lo largo de dos semestres. Durante cada semestre se cursarán tres materias los miércoles de 9 a 14 h. Cada materia tiene una duración de 90 min. Las tres materias se impartirán durante un solo día para concentrar en una jornada a la semana las actividades académicas de este curso y así facilitar la asistencia de participantes que laboran en instituciones públicas y privadas. De esta forma, quienes tienen a su cargo colecciones fotográficas podrán dedicar una mañana

a actualizarse y dedicar cuatro jornadas a su trabajo cotidiano.

Objetivo general

Conocer los distintos aspectos que conforman la conservación de materiales fotográficos, desde sus fundamentos prácticos e históricos, la identificación de diversos soportes, la naturaleza de los materiales fotográficos, la estabilización y la tan importante administración y control de colecciones.

Dirigido a

Profesionales que requieren capacitarse, desarrollarse, actualizarse en administración y conservación de materiales fotográficos.

Características

El curso tiene una duración de un año, consta de 180 horas, distribuidas en seis módulos de una hora y media de duración cada uno. Se realizan tres sesiones por día, un día a la semana. Cada módulo deberá cursarse en forma seriada. La calificación mínima aprobatoria es de siete y se otorgará siempre y cuando el alumno cumpla con 80% de asistencias (con derecho a 4 faltas al semestre). Al terminar el curso se otorgará un diploma a quien haya acreditado todos los módulos con un promedio general de ocho. El cupo máximo será de 15 alumnos y un mínimo de 10 alumnos.



Hombres beben en la barra de una cantina. Retrato de grupo. © 127. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.



Parroquianos conversando en la barra de la cantina *Lionel Trains*. © 895. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

Planta docente

Maestro Fernando Osorio Alarcón
 Maestra Sandra Peña Haro
 Licenciada Pilar Hernández Romero
 Licenciada Mariana Plank González- Rubio
 Licenciada Cecilia Díaz

Plan de estudios

Parte I

Clase 1. Análisis y crítica de la Historia de la Fotografía
 Clase 2. Físico - química de los materiales
 Clase 3. Administración de colecciones

Parte II

Clase 1. Mecanismos de deterioro en las fotografías
 Clase 2. Conservación y estabilización
 Clase 3. Identificación de técnicas fotográficas

Horarios

Materia	Horario
Clase 1	9.00 – 10.30
Clase 2	10.45 – 12.15
Clase 3	12.30 – 14.00

Requisitos:

Carta de motivos
 Currículum vitae
 Fotografía tamaño infantil
 Solicitud

Cuota de recuperación \$500, en especie para materiales (ver lista anexa)

Cupo limitado
 Fecha de recepción de documentos a partir del 22 septiembre 2006

Lista de Materiales para donación

De venta en Marco Polo:

Tiras See- Trhu Infinity (modelo L533-4015)
 Cinta Mending Tissue *Lineco*
 Cinta autoadherible de papel *filmoplast P90*
 Cinta de Lino para montaje de museo *Lineco*
 Pinzas y espátulas de acero inoxidable
 Brochas orientales *Hake* de pelo blanco de cabra
 Cortador para montaje de museo con corte a 45° *Logan*
 Cinta transparente de poliéster *Mylar* (con adhesivo doble cara para fijar. Filtro UV)

Plegaderas de teflón inerte
Funda en rollo de polipropileno *PRO- LINE* (para preservación de negativos de 35 mm)
PEC- 12 Limpiador de emulsiones fotográficas

Otros:

Mallas Monyl (de venta en *Materiales Santiago*)
Clusel G mínimo 200 gr. (En *Materiales Santiago*)
Papel japonés de diferentes grosores
Cartulinas para montaje libre de ácido
Papel secante diferentes grosores
Gomas marca *magic rub* o *marsplastic* de *Staedler*
Cutter marca *Oifa*
Lápiz serie B marca *Staedler*
Guantes de Látex

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

SEMINARIOS PERMANENTES

Osteología antropológica

Coordinan: doctor Carlos Serrano Sánchez,
maestra Abigail Meza Peñaloza
Todos los lunes de 10:00 a 14:00 horas
Salón 119

Las Vías del Noroeste

Coordina: doctor Carlo Bonfiglioli Ugolini
Todos los lunes de 16:00 a 20:00 horas en el salón 121

Grupos Otopames

Coordinan: doctora Yolanda Lastra,
maestra Ana María Salazar, Verónica Kugel
Primer martes de cada mes de 12:00 a 14:00 horas
Salón 120

Teopancazco

Coordina: doctora Linda Manzanilla Naim
Todos los martes de 9:30 a 12:00 horas en el salón 121

Estudios transdisciplinarios del desierto

Coordinan: doctor Rafael Pérez Taylor,
maestro Alejandro Terrazas
El tercer martes de cada mes de 11:00 a 14:00 horas
Salón 120

Sociedades cazadoras y recolectoras

Coordina: maestro Guillermo Acosta Ochoa
El segundo miércoles de cada mes de 17:00 a 20:00 horas
Salón 120

Antropología de género

Coordina: maestra Ana María Salazar Peralta
Primer y tercer miércoles de cada mes
De 12:00 a 14:00 horas en el salón 119

Etnografía de la cuenca de México

Coordina: doctor Andrés Medina Hernández,
maestro Hernán Correa y maestra Teresa Romero
Último jueves de cada mes de 11:00 a 14:00 horas
Salón 119

Relaciones interétnicas, multiculturalismo y metropolización

Coordina: doctora Cristina Oehmichen Bazán,
doctora Maya Lorena Pérez Ruiz
Último jueves de cada mes de 10:00 a 14:00 horas
Salón 120

Antropología contemporánea

Coordina: doctor Rafael Pérez Taylor
Todos los viernes de 10:00 a 13:00 horas en el salón 120

Taller signos de Mesoamérica

Coordina: doctor Alfredo López Austin
Los viernes (variable) de 11:00 a 14:00 horas en el auditorio

Náhuatl clásico

Coordina: maestro Leopoldo Valiñas
Los lunes de 12:00 a 14:00 horas en el salón 121

Análisis de lenguas indígenas

Coordinan: maestro Leopoldo Valiñas, lingüista Samuel
Herrera, lingüista Etna Pascacio, lingüista Maribel Alvarado
Los viernes de 13:00 a 19:00 horas en el salón 119

Estudios de la Huasteca

Coordinadores: doctora Ana Bella Pérez Castro,
maestro Lorenzo Ochoa
Mensual (miércoles/variable) de 12:30 a 14:00 horas

Mayores informes

Teléfono: 5622-9534
difusioniia@hotmail.com
Instituto de Investigaciones Antropológicas,
Circuito exterior s/n, Ciudad Universitaria, Delegación
Coyoacán, 04510, México, D. F.



Gente afuera de la cantina *El Desierto*, ubicada en la tercera calle de J. Martínez de Alva. © 2013. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.



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

VISITAS GUIADAS

Recorrido por el Museo de El Carmen, antiguo Colegio de Carmelitas Descalzos.

Escuelas de nivel preescolar a licenciatura y público en general. Con talleres post visita. Reservaciones con dos semanas de anticipación. De 10:00 a 15:00 horas.

Mayores informes

Difusión cultural

Teléfonos: 5616-7477 y 5616-2816 ext. 104 y 105

difusioncarmen@hotmail.com

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

Coro: Trova Coral Tradicional y Contemporánea

Los días 8, 15, 22, 29, de noviembre de 16:00 a 18:00 horas

Lugar: Sala de Usos Múltiples II

Organiza: Departamento de Educación Continua

Cine club ENAH

Los días 2, 9, y 16 de noviembre de 13:00 a 16:00 horas

Lugar: Auditorio Román Piña Chán

Organiza: Difusión Cultural

Informes, aclaraciones, comentarios y sugerencias:

Difusión Cultural 5606-0487 ext. 231, Fax 5665-9369

dif_cultural.enah@inah.gob.mx / ddcenah@yahoo.com.mx

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través del Museo del Templo Mayor, invita a sus actividades

¿Te gustaría saber... quiénes son los huehuenches?

¿Cómo el tlacuache hizo los ríos?

¿Conocer la historia de la Llorona?

Acércate a los cuentacuentos del Museo del Templo Mayor

Todos los domingos a las 13:00, 14:00 y 15:00 horas,

con Álvaro Santillán y Jazmín Juárez

Vestíbulo del Museo

Entrada gratuita

Continúa la muestra didáctica *El cacao...un regalo de México al mundo*

Sábados y domingos, a partir de la 11 horas

Explanada de la Zona Arqueológica

SERVICIOS AL PÚBLICO

Visitas guiadas gratuitas a escolares

Martes a viernes: 9:30, 11:30, 14:30 y 16:30 horas.

Sábados 10:00, 12:00 y 13:30 horas, previa reservación al teléfono 5542-4784.

Visitas guiadas gratuitas al público en general, en grupos de ocho a 25 personas

Martes a viernes: 9:30 y 11:30 horas.

Sábados: 10:00 y 12:00 horas.

Directamente en taquilla y sujeto a disponibilidad de personal.

Miércoles de ciclo escolar atención a personas con capacidades diferentes

Facilidades para hacer accesibles los contenidos del Museo, para lo cual contamos con guías *braille*, elevadores y rampas.

Horario de 9:30 y 14:30, previa reservación.



Atención a maestros

Asesoría a profesores de Educación Básica, así como información impresa relativa a la Zona Arqueológica y salas del Museo del Templo Mayor. Previa reservación al teléfono 5542-4784

Asesoría para Tareas

Directamente en el Departamento de Servicios Educativos, de martes a sábado de 9:00 a 17:00 horas.

Mayores informes

Seminario 8, Centro Histórico

Teléfono: 5542-0256, 5542-4943 y 5542-0606



Cantina restaurante *Habana*. Fachada. © 2010. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

SERVICIOS ACADÉMICOS

El Centro de Información y Documentación “Guillermo Bonfil Batalla” de la ENAH invita a investigadores, trabajadores, docentes del INAH y público en general a consultar sus materiales.

El principal objetivo de este centro es consolidar y mantener una infraestructura documental especializada que apoye la investigación y la docencia en el campo de la Antropología.

- Acervo General (40 mil títulos)
- Colección de consulta (diccionarios, enciclopedias, directorios, índices)
- Tesis (licenciatura, maestría y doctorado ENAH y otras instituciones con temas afines)
- Hemeroteca (periódicos y revistas, 1500 títulos)
- Mapoteca (8 mil cartas y planos en estantería cerrada)
- Folletos (temas diversos)

- Discos compactos (500 títulos en CD-ROM, monografías)
- Archivo Histórico (historia documental de la ENAH)
- Fondo Reservado (códices y libros antiguos)
- Fondo José Toribio Medina (del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 40,000 Libros y 10,000 revistas)
- Fondo Centro de Comunicación Social (CNCOS, temas de sociología)
- Fondo del Centro de Estudios Euménicos (CEE, Historia y Religión, en catalogación y clasificación)

Mayores informes

Escuela Nacional de Antropología e Historia
Lunes a viernes de 8:30 a 20:00 horas
Periférico sur y callejón del zapote s/n
Col. Isidro Fabela, Tlalpan, D. F. 01430
Teléfono: 5606-9103



El INAH a través de la Dirección de Operación de Sitios, crea el Centro de Información sobre Patrimonio Cultural y su Manejo, espacio que resguarda un acervo electrónico y físico con publicaciones periódicas y bibliográficas dedicado a la gestión, manejo y operación del patrimonio, en donde destaca la información relacionada con los procesos de planeación y planes de manejo en sitios de valor patrimonial.

Recientemente, se ha dado a la tarea de impulsar una Red Virtual entre especialistas y personas interesadas en la gestión, el manejo y la operación del patrimonio cultural, con la finalidad de estrechar lazos de comunicación e intercambiar información en beneficio de nuestra labor cotidiana.

De la misma manera e impulsando la utilización de nuevas tecnologías, el Centro publica el Boletín electrónico, cuyo número 1, septiembre de 2006, tiene por tema central el *Manejo de las zonas arqueológicas durante el equinoccio de primavera*, asociado con otros artículos relevantes, noticias y eventos vinculados con la gestión patrimonial, así como referencias bibliográficas de adquisiciones nuevas que pueden ser de utilidad para el público usuario.



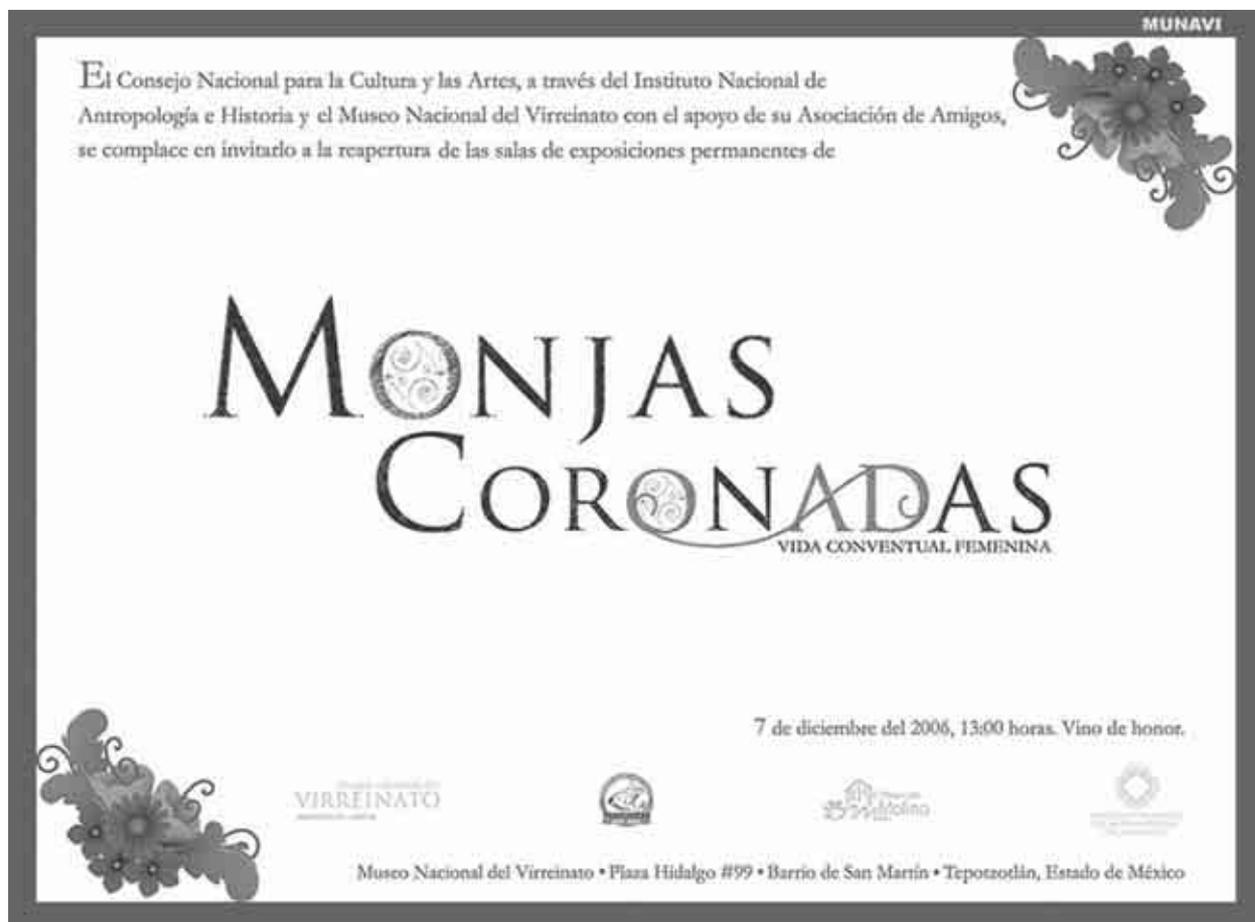
Centro de Información sobre el
Patrimonio Cultural y su Manejo

centrodeinformacion@inah.gob.mx
centropatrimonioymanejo@gmail.com

Nicolás San Juan 313, Colonia Del Valle, Delegación Benito Juárez. Tel. 56392547, Fax 56392560



Vedette baila en el cabaret *El Burro*. © 375162. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.



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

Curaduría, museografía y fotografía

17 de noviembre de 2006 a las 9:00 horas
Sala de Juntas de la Dirección

Conferencia que impartirá Alfonso Morales en el marco del seminario de Investigación Imagen, Cultura y Tecnología

Manicomios y locura en México

23 y 24 de noviembre de 2006 de 17:00 a 21:00 horas
Sala de Usos Múltiples.

Conferencias y exposición fotográfica coordinadas por José Antonio Rojas Loa y la Coordinación Nacional de Antropología del INAH.

Confluencias

16 de noviembre a las 19:00 horas
Sala de Usos Múltiples.

Exposición de grabado, pintura y arte digital de Carmen Gayón y Alberto Bonifaz

Mayores informes

Dirección de Estudios Históricos del INAH
Allende 172 esq. Juárez, Tlalpan Centro
Teléfono: 5061 9300 ext. 126
lsantos.deh@inah.gob.mx
www.estudioshistoricos.inah.gob.mx

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

CARTONERÍA

Del 1º al 13 de noviembre
Lugar: Espacio Cultural “Media Luna”
Organiza: Departamento de Difusión Cultural

XXV CONCURSO DE FOTOGRAFÍA

Del 13 al 15 de noviembre
Lugar: Espacio Cultural “Media Luna”
Organiza: Departamento de Medios Audiovisuales

Informes, aclaraciones, comentarios y sugerencias

Difusión Cultural 5606-0487 ext. 231, Fax 5665-9369
dif_cultural.enah@inah.gob.mx / ddcenah@yahoo.com.mx

PREMIOS Y OTRAS CONVOCATORIAS



Cantina *La Perla de Mina*, ubicada en la tercera calle de Mina. © 2015. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.



La Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular (IASPM-The International Association for the Study of Popular Music), Se complace en anunciar su

14° CONGRESO BIENAL

¡Que viva la música popular!

Del 25 al 29 de junio de 2007, Ciudad de México, México.
Universidad Iberoamericana

La música popular es parte de la vida diaria de diferentes formas. Su capacidad de organizar, reafirmar, y motivar da testimonio de su influencia dentro de la vida social.

Los organizadores de la 14ª Bienal IASPM en la Ciudad de México convocan al envío de documentos que proporcionen informes, con bases teóricas sobre, el rol de la música popular como banda sonora (“*soundtrack*”), para las experiencias individuales, colectivas, locales, nacionales e internacionales. Este rol, incluye el examen de los cambios significativos en el consumo de la música popular, por ejemplo, con el surgimiento de teléfonos celulares y licencias de espectáculos de TV como enlace, entre la audiencia e intérpretes de la juventud contemporánea. Igualmente, en la era del “*mash-up*”, la innovación en tecnologías digitales (por ejemplo, software, Pro Tools y Acid Pro), que continúan retando a los modos de producción anteriores, y la viabilidad para los productores, en una era de integración de compañías e industrias. Mientras éstos representan elementos importantes para el debate, el congreso también enfatiza el efecto y la efectividad: las sorprendentes maneras en las cuales la música popular nos mueve hacia diferentes formas de expresión y sentimiento.

La presencia de este congreso es oportuna, dado el rápido cambio en los flujos de comercio cultural y acuerdos entre naciones, en donde la música popular juega un rol mayor en los debates sobre soberanía cultural y la retórica febril que rodea a las industrias creativo-culturales.

Pero al mismo tiempo, la música popular continua siendo apropiada para fines políticos específicos, que representan ideologías particulares, y en algunos casos, naciones enteras.

Como siempre ha sido el caso, los organizadores de la conferencia dan la bienvenida a trabajos que arrojen luz sobre experiencias y debates específicos, junto con temas más amplios de importancia transnacional. El Congreso da la bienvenida a documentos basados en cualquier enfoque disciplinario, incluyendo la musicología, semiótica, estudios cognitivos y filosóficos, antropología, estudios culturales y de género, sociología, crítica literaria, etcétera.

Las corrientes para la conferencia de este año son las siguientes:

Canciones de deseo

Convocado por: Franco Fabri.
(fabri@dico.unimi.it)

Interpretación

Convocado por: Shane Homan
(Shane.Homan@newcastle.edu.au)

Tecnología e industria

Convocado por: Martha Tupinmbá de Ulhôa
(mulhoal@gmail.com)

Nación, Región, Ciudad

Convocado por: Michael Drewett
(M.Drewett@ru.ac.za)

Música Popular y No Popular

Convocado por: Geoff Stahl
(geoff.stahl@vuw.ac.nz)

Los resúmenes no deben pasar de 250 palabras y deberán incluir lo siguiente:

Título del documento, Nombre y Apellido, Institución, Correo electrónico.

Al anexas los resúmenes, se solicita que sean enviados en dos formatos: como “rtf” y como “.doc”, de igual manera, se les pide utilizar su apellido como nombre del archivo, por ejemplo “smith.rtf”, “jones.doc”.

Los organizadores de la conferencia piden también, que se proporcione de tres a cinco palabras clave con el fin de facilitar la organización del programa.

Los resúmenes deberán ser enviados a la siguiente dirección: pop2007@iaspm.net, y se recibirán hasta el día 15 de noviembre de 2006. Los presentadores serán notificados antes del 1º de Febrero, sobre con su aceptación.

El Grupo Promotor de la Asociación Latinoamericana de Medicina Social, Región México, convoca al

I CONGRESO NACIONAL DE MEDICINA SOCIAL Y SALUD COLECTIVA

Diálogo entre académicos, trabajadores de la salud y organizaciones de la sociedad civil por la defensa del derecho a la salud en México

Del 9 al 11 de noviembre de 2006 en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; Calle San Lorenzo 290, Col. del Valle, C.P. 03100, Deleg. Benito Juárez, México, D. F.

Estos talleres tienen como fin intercambiar y sistematizar experiencias en las siete zonas mexicanas en que se han agrupado los estados sobre: sistemas de salud, situación de salud, luchas y resistencias por la salud.

Mayores informes

Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco
Teléfonos Maestría en Medicina Social
(52-55) 5483-7204 y 5483-7118 / alamesmx@gmail.com
<http://www.geocities.com/alamesmx/convocatoria.pdf>



Cantina Central Extra, en la calzada de Guadalupe. Fachada. © 2009. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.



VIII Reunión Nacional: Procesos rituales. 11-13 de octubre 2006. Discurso inaugural	40
Maestra Gloria Artís	
<i>Halloween. Un culto a los muertos en el norte de México</i>	48
Maestro Andrés Oseguera	
El Uribi rarámuri y las deidades del agua en Mesoamérica: una mirada a la cosmovisión mesoamericana desde la Sierra Tarahumara	54
Etnohistoriador Eduardo R. Saucedo Sánchez de Tagle	
“Shita ven aquí: la santísima lumbre. El manejo del fuego entre las mujeres otomíes de la Sierra Oriental	64
Etnohistoriador Ulises Julio Fierro Alonso	
Identidad cultural y estrategias de resistencia entre mujeres nahuas de Acatlán, Guerrero: Vida comunitaria y procesos migratorios	68
Maestra Minerva A. Padilla Cano	
El uso de material fecal en la fermentación de bebidas alcohólicas	80
Doctor Rodolfo Fernández Doctora Daria Deraga	
1906, cien años del natalicio de Benito Juárez	86
Historiadora Martha Vela Campos	
El cuerpo en tensión	94
Antropólogo social Pedro Ovando Vázquez	
Viaje de la muerte en el país de los tarahumares	104
Maestro Augusto Urteaga Castro Pozo	
El retrato escultórico de Miguel Hidalgo y Costilla	114
Historiadora María Hernández Ramírez	



VIII Reunión Nacional: Procesos rituales. 11-13 de octubre 2006

Discurso inaugural

Maestra Gloria Artís

COORDINACIÓN NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA - INAH

gartis@prodigy.net.mx

Fue en septiembre de 1998 cuando iniciamos los trabajos que, unos meses después, tomarían cuerpo en el proyecto nacional *Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio*. Determinante, sin duda, fue la incorporación, a principios de 1999, del Dr. Saúl Millán como Coordinador Académico del proyecto. Fue él quien, después de analizar las propuestas iniciales, elaboradas por una treintena de investigadores, descubrió y convenció a todos de que no tenían la viabilidad necesaria para alcanzar las metas sugeridas. Propuso, entonces, organizar el trabajo académico por medio de líneas de investigación previamente establecidas. Sobre esa base, se elaboró el proyecto definitivo. Así, para mayo de 1999, los trabajos habían arrancado. Seguramente es la primera vez en la historia de nuestra institución que se pone en marcha un proyecto que aglutina a tantos investigadores en torno a un objetivo común: generar un corpus de conocimientos sobre la diversidad étnica, cultural y lingüística del país, tarea a la que estamos sin duda obligados.

La experiencia acumulada por muchos colegas en materia de estudios de los pueblos indígenas fue la base para pensar que la empre-



Cantina oriental Chop Suey, fachada. © 2005. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

sa era posible. Hoy cumplimos 7 años y 5 meses de trabajo efectivo e ininterrumpido. Poco más de un centenar de investigadores, todos ustedes, han logrado encaminar al INAH hacia una nueva política de investigación, basada en tareas colectivas y conjuntamente concertadas, sin que ello haya significado atentar en contra de nuestra libertad de investigación. Ello ha rendido los más diversos frutos: no solamente contamos con resultados amplios y novedosos, en lo que concierne a este proyecto; también, ha sido ejemplo a seguir por

otros compañeros y ha permitido la construcción de otros proyectos de semejante envergadura. En algunos de ellos, se han incorporado arqueólogos, antropólogos físicos, lingüistas, etnohistoriadores, historiadores, además de etnólogos y antropólogos sociales, con lo que ha quedado demostrada la posibilidad y la efectividad de los esfuerzos interdisciplinarios; también, va permitiendo encaminarnos de nuevo hacia una visión integral de la antropología. Es el caso, por ejemplo, del proyecto *Antropología e Historia del Estado de Guerrero*,

iniciado en 2001, y en el que participan 179 investigadores del INAH y de otras instituciones nacionales y extranjeras. En la reciente *II Mesa Redonda de Antropología e Historia del Estado de Guerrero*, celebrada hace un par de meses, quedó demostrada la trascendencia de tales esfuerzos. Sería largo hablar de todos y cada uno de los proyectos colectivos en marcha en el INAH, que se han ido consolidando. Valga entonces señalar que son varios los que operan, compartidos por distintas áreas de investigación, y cuyos resultados son sumamente satisfactorios.

Todo ello, además, ha dado lugar a la consolidación de seminarios permanentes de amplia convocatoria; igualmente, a la estructuración de diplomados y cursos para cuya organización y definición académica se ha contado con amplios grupos de investigación especializados. Sin duda, es el trabajo comprometido de quienes integran el Proyecto de Etnografía, lo que ha ido dando pie para muchas de las demás construcciones.

Para alcanzar los trascendentes aportes académicos del proyecto de Etnografía, ha sido necesaria la creación de una estructura no sólo académica, sino también técnica y administrativa, para la planeación, organización, ejecución y seguimiento del proyecto general, pero también de los proyectos particulares en cada región y cada área de trabajo. Así, a los equipos de investigación, 20 en total, en la primera fase del proyecto, y 18 en la segunda, se suman los equipos de coordinación general y de coordinación regional, tanto académica como operativa. Un papel fundamental ha jugado el Consejo Académico del proyecto —quiero recordar que la idea de crear este consejo en el año 2000, fue del Dr. Jesús Jáuregui— cuyos integrantes se han reunido periódicamente,

sin faltar a ninguna de las 40 sesiones programadas. Es tal estructura, generada ciertamente con base en ensayo y error, la que ha servido de experiencia para múltiples acciones más, todas ellas enmarcadas, sin embargo, en un solo eje rector: otorgar a la investigación el lugar que merece en el INAH y producir un cada vez más profundo conocimiento de la diversidad cultural de nuestro país. Hoy día, no basta con el reconocimiento de la multiculturalidad, por más que

el de las áreas centrales del INAH. Hay que decir que, en materia presupuestal, si es cierto que se han sufrido recortes y retrasos en la entrega de los recursos, de manera particularmente dramática en este año 2006 lo que ha significado serios tropiezos, éstos no han puesto en riesgo todavía el desarrollo del proyecto. Y a los recursos del INAH, hay que sumar los que ha aportado el Coanacyt durante casi siete años. Recordemos que para la primera etapa del proyecto, que



© SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

éste sea a nivel constitucional; ésta debe ser plenamente documentada. Y eso es tarea de los antropólogos. Responder a la pregunta ¿a qué nos referimos cuando hablamos de diversidad cultural? es la clave, no sólo para conocernos y reconocernos a profundidad como nación, sino también para contribuir a la construcción de nuestra democracia.

El apoyo recibido de los directores y el personal administrativo de los distintos centros de trabajo en los que opera el proyecto ha sido invaluable. También lo ha sido

duró cinco años, este organismo nos otorgó el presupuesto más alto para proyectos en Ciencias Sociales y para la segunda etapa, iniciada en 2005 y cuya culminación está prevista para 2008, obtuvimos el mayor presupuesto en materia de investigación científica. Es este financiamiento el que nos ha permitido contar con equipos para la investigación que de otra manera jamás hubiéramos podido adquirir: computadoras, impresoras, cámaras fotográficas y de video, etc.; son también los que permiten hacer trabajo de campo en los

primeros meses del año, cuando en el INAH son inexistentes los dineros; asimismo, son los que han abierto la puerta para que becarios de distintas instituciones hagan contribuciones al proyecto al tiempo que se forman en el campo de la etnografía. No puede dejarse de lado el apoyo recibido del gobierno de Oaxaca, para la publicación del Atlas Etnográfico de ese estado; tampoco el que recibimos del gobierno de Michoacán, para la contratación de investigadores, y el que recibimos del gobierno de la Ciudad de México para el Atlas correspondiente. La Universidad de Guadalajara y el Fondo de Cultura Económica han colaborado igualmente por medio de las coediciones concertadas.

Con todo, los resultados obtenidos no pueden calificarse más que como notables. 110 investigadores llevan a cabo estudios entre 48 grupos étnicos distribuidos en 24 estados de la República. De especial relevancia es la relación académica que se ha establecido entre investigadores de diferentes centros de trabajo del INAH: la DEAS, la ENAH, la ENAH Chihuahua, la Subdirección de Etnografía del Museo Nacional de Antropología, la Dirección de Lingüística y los Centros INAH Yucatán, Oaxaca, Veracruz, Tlaxcala, Guerrero, Morelos, Estado de México, Querétaro, Nuevo León, Durango y Sonora. Este tipo de vínculos es también inédito en nuestra institución.

A la fecha, ha concluido el desarrollo de cinco grandes líneas de investigación de la primera etapa del proyecto: *Estructura social y organización comunitaria*, coordinada por Saúl Millán y Julieta Valle; *Territorialidad, santuarios y ciclos de peregrinación*, por Alicia Barabas; *Relaciones interétnicas e identidad*, por Miguel Bartolomé. La obras correspondientes a estas tres líneas ya están publicadas:



Cantinas Don Juan Tenorio y La Modelo. Fachadas. © 2315. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

La comunidad sin límites, en tres tomos; *Diálogos con el territorio*, en cuatro tomos; y *Visiones de la diversidad*, en cuatro tomos. La cuarta línea fue *Sistemas normativos, conflicto y nuevas alternativas religiosas*, coordinada por Aída Castilleja, Ella Fanny Quintal y Elio Masferrer. La integración de la obra correspondiente hoy está prácticamente concluida. Culminaron también los estudios de la quinta línea, *La migración indígena: causas y efectos en la cultura,*

en la economía y en la población, coordinada por Margarita Nolasco y Miguel Ángel Rubio, quienes se encuentran en proceso de integración de la obra respectiva.

A partir de hoy, conoceremos los avances de la primera línea de investigación de la segunda etapa del proyecto, a saber, procesos rituales, iniciada en julio de 2005 y coordinada por Johannes Neurath y Lourdes Báez. Igualmente, se presentará la propuesta de lo que será la segunda línea de investiga-



ción, *Cosmovisiones y mitologías*, a desarrollarse a partir del próximo mes de noviembre, bajo la coordinación de Catharine Good y Marina Alonso.

Cada una de estas líneas ha sido respaldada por los trabajos que dan cuerpo al Seminario Permanente de Etnografía Mexicana, cuyas sesiones tuvieron lugar cada mes durante la primera fase del proyecto y cada 15 días, en la segunda fase. En total se han llevado a cabo 67 sesiones. El seminario se ha convertido

en un espacio de actualización y de diálogo académico entre los investigadores del proyecto y con otros especialistas que generosamente nos han brindado su tiempo y sus conocimientos. Para la línea *Procesos rituales*, el seminario contó con la participación de notables investigadores nacionales, como Jesús Jáuregui, Françoise Neff, Julio Glockner, Fernando Nava, Ella Fanny Quintal, Paulina Alcocer, Saúl Millán, Arturo Gutiérrez, Maira Ramírez. Participó también

el Dr. Alessandro Lupo, de la Universidad de la Sapienza, de Roma. Como parte de las actividades del seminario, tuvo lugar en 2005 el curso *Campo ritual, Campo de Sacrificio*, impartido por el Dr. Jacques Galinier, del CNRS, al que asistieron 80 investigadores. Con el apoyo de la Dirección de Lingüística, y bajo la coordinación de la Mtra. Ángela Ochoa, se impartieron dos cursos sobre *Escritura moderna de las lenguas indígenas*, acompañados de tres talleres: Teenek, Otomí y Náhuatl. El próximo 19 de octubre, dará inicio el curso *Memoria ritual*, impartido por el Dr. Carlo Severi, de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París.

Igualmente espacios de diálogo académico y de actualización han sido las seis reuniones de coordinadores regionales que se realizaron durante los primeros cinco años, en las que se discutieron y aprobaron las líneas de investigación; las nueve reuniones con los 18 equipos de trabajo de la segunda fase del proyecto, así como las siete más de carácter nacional a la que se suma una octava, que es la que hoy nos ocupa, en las que se presentan y discuten resultados de investigación.

Como uno de los más importantes resultados de su trabajo, los investigadores han producido 61 obras, 30 de las cuales ya han sido publicadas por el INAH, en la colección *Etnografía de los pueblos indígenas de México*, en ocasiones en coedición. Entre ellas, vale la pena resaltar que el título *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico*, coeditado en 2004 con el Fondo de Cultura Económica, agotó rápidamente su primera edición. Durante este año 2006, Marina Alonso, Juan Atilano y Alain Giraud dieron un impulso sustantivo a la producción de los siguientes atlas etnográficos. De

esta manera, entró al área de publicaciones, hace ya tres meses, el Atlas de Chiapas, y en este mes de octubre, ingresarán los de Ciudad de México y Veracruz. En la fila están el Atlas de Chihuahua, del Estado de México, de Morelos y de Puebla, prácticamente terminados. Avances importantes en su integración tienen ya el de la Huasteca-Querétaro, Michoacán y Guerrero.

Dos trascendentes foros han tenido lugar: el *Simposio Internacional La Etnografía en México*, celebrado en la ciudad de Oaxaca en 2001 y el *I Coloquio sobre Otomíes de la Sierra Madre Oriental y Grupos vecinos*, organizado por los jóvenes investigadores del proyecto, celebrado en la Ciudad de México en 2003.

Particular atención requiere el Programa de Apoyo a la Formación Profesional impulsado por el proyecto. Su propósito es contribuir a la formación de científicos sociales, especializados en etnografía, mediante el otorgamiento de becas. Al respecto, se han emitido un total de seis convocatorias para pasantes de licenciatura o posgrado, lo que ha dado lugar a la incorporación de 67 becarios, de los cuales 41 ya se titularon, 19 están en la etapa final de elaboración de tesis y siete están por empezar. Con todo, se ha logrado uno de los índices más elevados de eficiencia terminal de los programas apoyados por Conacyt. 41 tesis tanto de becarios como de los jóvenes investigadores se publicaron en dos Discos Compactos.

Múltiples actividades más se han desprendido del proyecto: artículos en revistas científicas, algunas de ellas de divulgación, ponencias para intervenir en congresos en México y en el extranjero, y capítulos de libros. Tales colaboraciones suman un total de 438 hasta ahora reportadas. Por otra



Cantina *La Garantía*, en la esquina de la 2a. calle de Correo Mayor y Av. Uruguay.

parte, los investigadores han dictado conferencias; montado exposiciones fotográficas itinerantes, ofrecido asesorías en materia de pueblos indígenas a diversas instancias gubernamentales y no gubernamentales; efectuado trabajo directo con organizaciones indígenas para el desarrollo de proyectos productivos y culturales; y ofrecido apoyos educativos y en materia de derechos humanos.

Se ha producido, por otra parte, un importante acervo fotográ-

fico que alimentará a las diversas fototecas del INAH y que permitirá en un futuro producir obras de fotografía etnográfica de gran interés y calidad. De hecho, en general se cuenta con todo un acervo documental integrado por diarios de campo, artículos, libros, tesis, fotografías y videos. En la página WEB de la Coordinación de Antropología, hay un sección destinada específicamente a la difusión de las actividades del proyecto. Ésta existe también



© 2316. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

en nuestra publicación mensual *Diario de Campo*.

Investigadores del proyecto elaboraron en 2002 el programa académico del exitoso Diplomado en Pueblos Indígenas y Desarrollo, del que se impartieron cinco promociones hasta 2004. En una de ellas, gracias al apoyo de la Organización de Estados Americanos y de la Secretaría de Relaciones Exteriores, participaron becarios de diferentes países de América Latina. Asimismo, elaboraron el

programa del concurrido curso de divulgación los Pueblos Indígenas de México y dictaron las conferencias correspondientes.

En el año 2003, la Coordinación Nacional de Antropología, con el apoyo del Dr. Saúl Millán, elaboró el documento *La festividad indígena de día de muertos* y preparó el expediente técnico que el Conaculta presentó ante UNESCO como propuesta del Gobierno de México para la proclamación de dicha festividad como *Obra*

Maestra del Patrimonio Oral e intangible de la Humanidad. La proclamación se logró en el mismo año 2003 (el documento de Saúl fue considerado como excelente por los expertos de UNESCO). En 2005, se impulsó la publicación de dicho expediente, así como la edición por parte del Conaculta de la obra *Morir para vivir en Mesoamérica. Etnografía de la muerte*, coordinada por Lourdes Báez y Catalina Rodríguez, actualmente en proceso de producción.

Quiero destacar que 34 de las 47 monografías de los pueblos indígenas de México que publicó la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, entre 2003 y 2005, fueron elaboradas por investigadores del proyecto.

Siete de las recientemente concursadas plazas para profesores de investigación científica y docencia del INAH, fueron ganadas por jóvenes investigadores del proyecto.

En este año 2006, se ha logrado la vinculación del proyecto de Etnografía con otros proyectos internos y externos, que se suman al vínculo que de por sí existe con el proyecto Guerrero. Así, el equipo regional Hidalgo inició trabajos de colaboración con el Proyecto Arqueológico Valle del Mezquital, de la ENAH, coordinado por el Dr. Fernando López. Igualmente, por medio de investigadores del equipo Gran Nayar, se establecieron vínculos académicos con investigadores del recientemente creado Musée du Quai Branly, en París, para el desarrollo del proyecto *El arte de ver en el Gran Nayar: estudios comparativos y multidisciplinarios de un sistema regional de transformaciones plásticas*, dirigido por la Dra. Olivia Kindl, del Laboratorio de Sociología y Etnología Comparativas de la Universidad de Paris (10). En este último caso, una versión del proyecto conjunto en breve estará lista para



Cantina *La Gigale*, en renta. Fachada. © 2320. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

ser sometida a la consideración del Conacyt para su financiamiento. El equipo Veracruz, por su parte, con el apoyo de arqueólogos del Centro INAH, elabora un proyecto etnológico y arqueológico en la Sierra de Zongolica, en el marco de una visión integral de la conservación del patrimonio cultural, que será financiado por el gobierno de ese estado.

Como parte del programa de difusión nacional e internacional del proyecto, éste fue presentado en Tulum, en la reunión de la REDMIFA, en 2004; en 2005, en las Universidades de Barcelona y Tarragona; el Instituto Catalán de Antropología; el Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología, celebrado en Argentina; el Congreso Nacional de Investigadores del INAH; la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, y la Universidad Autónoma del Estado de México, y en 2006, en la Universidad Iberoamericana; la ENCRyM; el Congreso Nacional de Estudian-

tes de Antropología, celebrado en Puebla; y el Congreso de Investigadores del Centro INAH Veracruz. El próximo mes de noviembre lo presentaremos en la Universidad Autónoma de Quintana Roo y el Colegio de Zamora.

La primera etapa del proyecto nacional *Etnografía de las regiones de indígenas de México en el nuevo milenio concluyó a mediados de 2005 y aportó a nuestro país:*

- Una nueva estrategia para la realización de investigaciones colectivas.
- Un amplio cuerpo de conocimientos sobre la diversidad étnica y cultural de la nación.
- Una revaloración de la etnografía como herramienta para el conocimiento de los pueblos indígenas.
- Un desarrollo de la teoría antropológica basado en nuevos horizontes analíticos.
- Un amplio espacio de reflexión, intercambio y discusión académica.
- Asesorías diversas en materia de pueblos indígenas, cultura y pa-

trimonio cultural a instancias del gobierno federal y de los gobiernos estatales y municipales, así como a organismos internacionales.

- Asesorías a organizaciones indígenas en materia de proyectos de desarrollo y educación, de derechos humanos, de actividades culturales.
- Una colección editorial de carácter científico y de divulgación con perfil propio y con 30 obras publicadas y 31 por publicar.
- Una intensa producción de artículos científicos.
- Un vigoroso trabajo de difusión académica en foros, congresos, simposios, cursos y diplomados.
- Exposiciones de carácter etnográfico en museos nacionales y regionales, en escuelas y comunidades.
- Una red de investigadores especializados en temáticas comunes.
- La consolidación de la trayectoria académica de más de 40 investigadores del INAH estudiosos de los pueblos indígenas.
- Más de 70 nuevos antropólogos especializados en el estudio de los pueblos indígenas de México.
- 80 tesis de antropología sobre diversos tópicos del mundo indígena.

Y lo que es particularmente alentador: la apertura de una segunda etapa del proyecto, ya en desarrollo, por iniciativa de los propios investigadores. De ésta, han concluido los estudios de la línea *Procesos rituales*, y están por iniciar aquellos que corresponden a *Cosmovisiones y Mitologías*, para terminar en 2008 con la línea *Shamanismo y nahualismo*. Dadas las circunstancias actuales, será tarea del Consejo Académico y de todos ustedes garantizar en adelante que los pendientes que dejamos se cumplan y que los trabajos continúen. Vale la pena. Vale la pena impulsar y reorganizar la investigación científica. Es necesario en el INAH ...e imprescindible para el desarrollo del país.

Halloween. Un culto a los muertos en el norte de México

Maestro Andrés Oseguera

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



Cantina *La Victoria*, en la esquina de la 3a.calle de Toltecas. Fachada.
© 2324. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

A mi hijo Sebastián

Para E. B. Tylor (1987 [1881]), considerado por muchos el padre de la antropología, era posible encontrar en el culto a los antepasados los gérmenes de la religión. Todo comenzó, según este autor, cuando los llamados “primitivos” reflexionaron sobre el alma que se desprendía del cuerpo cuando éste se disponía a dormir. Los sueños fueron para el “primitivo” la experiencia primigenia de un ser espiritual vagando por lugares desconocidos, de manera independiente y con voluntad propia. El alma, obligada a ocupar su empaque corpóreo al llegar los primeros rayos del alba, se prepararía para seguir proyectando en el recuerdo onírico de este primitivo, sus aventuras por el mundo.

Sin embargo, no sería sino la muerte el fenómeno natural que

despertaría en la mente de los “filósofos salvajes” una idea acabada de un ser sobrehumano al realizarse una separación definitiva entre el alma y el cuerpo. Si estando dormido el “primitivo” veía en su alma al ser extraordinario que viajaba por el cielo visitando lugares y gente desconocida, con la muerte, entendida como una prolongación del sueño en la eternidad, el alma quedaba sin hogar atrapada en el mundo de los vivos, conservando su capacidad de trasladarse de un lugar a otro y afectar el curso de la vida.

Como espíritu sin cuerpo que habitar, el alma de los difuntos representa la primera figura sobrehumana capaz de alterar el curso de este mundo terrenal; es la causante de tragedias utilizando sus poderes para vengarse de

sus enemigos mundanos y la mediadora para beneficiar a sus seres queridos. Fue así que, para alejar a los malos espíritus o allegarse a la protección de los antepasados, los hombres instauraron el primer culto de carácter religioso en la historia de la humanidad: el culto a los muertos.

Podemos estar de acuerdo o no con este planteamiento evolucionista sobre el origen de la religión expuesto por Tylor en las pos-trimerías del siglo XIX. Lo que resulta incuestionable es que el culto a los muertos sigue siendo en la actualidad una expresión de la religiosidad popular cargada de creencias similares a las ya expuestas. A pesar de la diversidad de cultos, todas las celebraciones destinadas a los muertos representan un vehículo litúrgico para recibir



Tipos populares a las afueras de una cantina. Retrato de grupo. © 33455. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

los favores de nuestros antepasados y, al mismo tiempo, una forma de propiciar que los espíritus relacionados con la muerte renuncien a este mundo terrenal. La muerte produce, como expresión de lo sagrado, temor y fascinación. Tiene, como manifestación de lo sagrado y lo desconocido, un lado de pureza y un lado de impureza; atrae y repele; provoca respeto pero al mismo tiempo repugnancia (cfr. Caillois, 1996 [1939]:39). Así, junto a las prohibiciones rituales que apartan a los cadáveres del contacto humano se añaden las ofrendas para que sus espíritus rondan en los hogares de los vivos.

Esta doble naturaleza que se produce en el ánimo de los hombres cuando se enfrentan a la muerte tiene como máxima expresión, en México, el día de Todos los San-

tos celebrado el 1° de noviembre y el día de los Difuntos o día de las Benditas Ánimas, conmemorado el dos de noviembre. Estas festividades tradicionales permiten recibir a los espíritus de los difuntos en los hogares pero también alejarlos para que sigan el camino de la vida eterna.

Si nos adentramos en la historia de estas celebraciones nos daremos cuenta que son tan antiguas como la religión católica. El día de Todos los Santos representó la oportunidad ritual, desde los orígenes del catolicismo, para rendir culto a *todos los santos* (apóstoles, mártires, confesores y vírgenes) con el fin de reparar las faltas o insuficiencias en las festividades dedicadas, a lo largo del año, a cada santo. En un antiguo sermón de la celebración se indicaba que: “La conmemora-

ción de Todos los Santos ha sido instituida para darnos ocasión de subsanar en esta fecha, mediante su conveniente celebración, las omisiones en que, dada nuestra humana fragilidad, podamos haber incurrido por ignorancia, descuido o disipación, al celebrar las fiestas particulares a ellos (a los santos) dedicadas” (Vorágine, 2000:697).

Por el contrario, la celebración de las Benditas Ánimas fue desde el principio la fecha idónea para rendirle homenaje a los difuntos tanto en los cementerios como en los hogares. Como mecanismo para ahuyentar a los espíritus, este culto se instauró también para interceder por aquellos difuntos que no podían disfrutar de la vida eterna y se mantenían deambulando por el mundo al no cumplir debidamente con las penitencias que les fueron



© SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

impuestas antes de morir. Incluso, se estableció para pedir por aquellos que seguían manteniendo, después de la muerte, un apego a las riquezas terrenales, es decir, cumplía con este requisito de alejar a los espíritus que merodean por el mundo.

Hay que señalar que esta fiesta hacía alusión sólo a los difuntos adultos que fueron tentados por el pecado durante su vida; el día de Todos los Santos se consagró a los niños difuntos por su supuesta cercanía con la santidad (por eso el nombre de “angelitos”) al no haber conocido, durante su corta estancia en el mundo, el pecado.

Con la llegada de los españoles a México, estas celebraciones del 1° y el dos de noviembre fueron impuestas como cultos obligatorios a los indígenas. Sin embargo, esta imposición no impidió que se diera un sincretismo entre estas

fiestas católicas y la celebración a los muertos que los indígenas propiciaban antes de la Conquista. Los mexicas también creían que los difuntos regresaban al mundo de los vivos. Así, durante la fiesta *Huey Miccailhuilt*, los indígenas ayunaban tres días y esperaban, en el techo de sus casas, a sus difuntos: “venid presto que os esperamos” suplicaban los indígenas de lo alto de sus casas (Graulich, 1999:410). Sin embargo, los diversos rituales llevados a cabo por los mexicas no sólo tenían por objeto honrar y venerar a los difuntos con los alimentos y los sacrificios, también había rituales que impedían que los espíritus de los muertos regresaran al mundo de los vivos, temiendo enfermedades y muerte. Por esta razón, los ancianos amontajaban a los difuntos con alimentos suficientes y con un mapa que indicaba perfectamente el rumbo

hacia el *mictlan* (el inframundo), para que éstos no se perdieran y regresaran con sus familiares (Sahagún, 1990:233). Todavía entre los grupos indígenas de Oaxaca se prescriben formulas rituales estrictas como el ayuno prolongado, el baño con las aguas del río en los albores del día y el sacrificio de gallinas, para evitar que los difuntos regresen a sus hogares.

En la actualidad, las celebraciones del día de muertos son una mezcla de los preceptos católicos y los prehispánicos para agradecer a los difuntos o para ahuyentar a los malos espíritus. Por esta razón, los días de Todos los Santos y de las Ánimas son tan especiales, espectaculares y llenos de colorido en gran parte del territorio nacional. Es el tiempo donde los cementerios de México, vestidos con la flor de *cempasúchil* en vez de la *siempreviva* utilizada en los panteones

españoles, se llenan de luz y canto en la oscuridad para regocijo de los muertos.

Pero no siempre son flores y altares los que adornan los hogares y cementerios en esta época del año, también los niños disfrazados de momias, diablos y brujas, salen de sus casas para llenar las calles en estas noches eternas. Es innegable que, junto al festejo de Todos los Santos y las Benditas Ánimas, las máscaras de demonios y seres espeluznantes han ocupado un lugar privilegiado desde hace varias décadas en los festejos del día de muertos. El llamado *Halloween* se ha convertido en una tradición fundamental, sobre todo ahí donde las celebraciones mortuorias no fueron aderezadas por las tradiciones prehispánicas de los indígenas, como sucedió en gran parte del norte de México y en especial en la ciudad de Chihuahua. Podrán faltar los altares para recibir a los difuntos, o las flores para adornar las tumbas, pero los niños con sus mejores disfraces no dejarán pasar los días festivos de noviembre para tocar las puertas de los hogares y recibir sus golosinas.

No ha sido fácil, para un gran sector de la sociedad nortea, aceptar que esta tradición de pedir *Halloween* sea más significativa que las legendarias fiestas católicas. El rechazo por aquellos que quieren ver ofrendas mesoamericanas y esplendorosos arreglos con flores de *cepasúchil* en los hogares de la ciudad de Chihuahua, se debe al estigma que ha fomentado la innegable influencia estadounidense en la vida cultural en esta región. El *Halloween* es, efectivamente, un préstamo más de cultura estadounidense en la sociedad del norte de México. Ha sido gracias a los medios masivos de comunicación que la concepción terrorífica en torno a la muerte del *Halloween* haya socavado la supuesta relación

de familiaridad y camaradería que se le suelen atribuir al mexicano cuando festeja a la huesuda.

Sin embargo, en la imaginaria de seres sobrenaturales asociados con la maldad que ha propagado esta celebración estadounidense, se esconde el sentimiento primitivo del que hablábamos al principio sobre el origen de la religión: el miedo a los espíritus de los muertos por la creencia de llenar al mundo de enfermedad y muerte. Los orígenes del *Halloween* confirman que se trataba de un ritual conmemorativo de un mito que narra la lucha entre los hombres y los espíritus de los difuntos que transmitían enfermedad y muerte a los vivos.

Efectivamente, la celebración del *Halloween* se consagró con la concepción de los celtas sobre los espíritus de los difuntos y los dogmas de la celebración católica de los muertos. De hecho, la palabra *Halloween* es una declinación de *All Hallows Eve* o *All Hallows Day*, es

decir, la víspera o el Día de Todos los Santos. Sin embargo, a diferencia de este culto católico, el *Halloween* tomó un sentido totalmente opuesto cuando un 31 de octubre del siglo V d.C., los celtas lograron ahuyentar a los espíritus de los difuntos que regresaron al mundo de los vivos para poseerlos. Para lograrlo, los hombres se disfrazaron en la noche de seres malignos para atemorizar, con sus gritos en plena oscuridad, a los mismos espíritus de los difuntos. El *Halloween* no se instauró para agradar y recibir a los antepasados o a los santos; es la celebración que recuerda ese día memorable donde los hombres, mimetizados como fantasmas, lograron ahuyentar a los muertos.

Sin embargo, disfrazarse de fantasma no es únicamente una forma de repeler la imagen de la muerte; es también una forma de acercarse a lo desconocido mediante su representación. La función de este ritual conmemorativo, que recrea aquel 31 de octubre de siglo V d.C.,



Cantina *Río de la Plata*, ubicada en la esquina de 3a. calle de República de Cuba y 2a calle de Allende. © 2017. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

donde los hombres imitaron a los seres sobrehumanos para evitar ser poseídos, es crear un vínculo con aquello que causa temor y angustia; es el momento en que los hombres pueden acceder al mundo de lo sagrado volviéndose ellos mismos espíritus sobrehumanos.

Independientemente de su origen y el carácter comercial que presenta, el *Halloween* es una celebración que permite controlar el temor y la fascinación que produce lo sagrado. Sin embargo, la característica más significativa de esta costumbre arraigada fuertemente en el norte de México es que los niños tienen una participación mucho más significativa que los adultos. Son los niños los que motivan a sus padres a comprar las máscaras terroríficas en los supermercados. Ellos son los que se disfrazan para recolectar, de casa en casa, el *halloween* o la *calaverita* en su versión sureña, es decir, los dulces y el dinero a lo largo de la noche del 1° de noviembre. Esto quiere decir que los niños son los que se mimetizan, al vestirse como monstruos, con los fantasmas y la muerte.

Si se trata de una expresión cultural que permite diferenciar a los

niños de los adultos no sería descabellado pensar al *Halloween* como un rito de paso y de iniciación. Sin embargo, se trata de una relación inversa a la que Lévi-Strauss (2002 [1952]:8-12) identificara con la imagen de Santa Claus y los niños, pues en este caso, es la divinidad disfrazada la que visita a los niños durante la noche del 24 de diciembre y, en el caso del *Halloween*, son los niños los que, disfrazados de muertos, visitan a los adultos para estimular el intercambio de dulces por el alejamiento de la muerte.

Si tomamos a la fiesta como una inversión de los roles establecidos en la vida cotidiana, no es casualidad que los niños, es decir, los no-iniciados sean los que representen a la muerte en este intercambio y los adultos a los vivos.

“¿Quién puede escenificar a los muertos –se interroga Lévi-Strauss-, en una sociedad de vivos, sino todos aquellos que, de una o de otra forma, están incorporados de manera incompleta al grupo, es decir, participan de esta *alteridad* que es la marca misma del dualismo supremo: el de los muertos y el de los vivos? No nos asombre entonces de ver a los extranjeros, a los esclavos y

a los niños convertirse en los principales beneficiarios de la fiesta” (*idem*. Las cursivas son del autor).

Siendo así, son los adultos los que terminan siendo los novicios del ritual: los espantados por los muertos que representan los niños. El *Halloween* sigue siendo una celebración donde los vivos intentan ahuyentar a los muertos por su carácter peligroso y contagioso. De hecho, los niños enmascarados tienen la libertad de transgredir el orden; tienen toda la noche para hacer travesuras sin que exista un adulto o autoridad que los reprima, es decir, se convierten por un momento en un peligro.

Pero la muerte es rechazada con la generosidad de los adultos; en el *Halloween* impera efectivamente un antagonismo que termina siendo al final un acto de reciprocidad y convivencia entre los muertos y los vivos. Así, gracias a este intercambio entre los niños y los adultos se expresa la propia naturaleza de lo sagrado que representa la muerte: la repulsión y la atracción, la fascinación y el terror.

Bibliografía

- CAILLOIS, Roger, *El hombre y lo sagrado*, FCE, México, D. F., 1996 [1939].
- GRAULICH, Michel, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, INI, México, D. F., 1999.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, “Santa Claus en la hoguera”, en *Antropología*. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Grupos Sociales y diversidad cultural, México, D. F., 2002, pp. 3-13 [1952].
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Historia 16, Madrid, 1990.
- TYLOR, E. B., *Antropología. Introducción al estudio del hombre y la civilización*, Editorial Alta Fulla, Barcelona, 1987 [1881].
- VORÁGINE, Santiago de la, *La leyenda dorada 2*, Alianza, Madrid, 2000.



© SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

El Uribi rarámuri y las deidades del agua en Mesoamérica: una mirada a la cosmovisión mesoamericana desde la Sierra Tarahumara

Etnohistoriador Eduardo R. Saucedo Sánchez de Tagle
ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA - UNIDAD CHIHUAHUA
ersst@hotmail.com



© SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

Los rarámuri de las distintas comunidades serranas habitan una región del mundo que ubican y conocen a través de su propia experiencia sensorial, la Sierra Tarahumara, o más precisamente tan sólo un parte de ella. No obstante, la Sierra Tarahumara aparece también como una región rodeada de muchas otras regiones más lejanas o difíciles de conocer de primera mano, mismas que sólo pueden ser imaginadas o reconstruidas con base en las experiencias, los relatos y las evidencias de terceros.

Además, como algunos autores lo han hecho notar, existen también amplias regiones que se pueden percibir pero que resultan

inaccesibles de manera absoluta para cualquier sujeto, en este caso, para cualquier tarahumara, como podrían ser el cielo o el mundo subterráneo (cfr. Espinosa: 1996).

A la par del universo físico accesible o al menos perceptible por los hombres, y de todo lo que en él existe, los rarámuri conciben un universo dividido en tres distintas regiones y ocupado por diversas entidades invisibles y sobrenaturales, mismas que no requieren en última instancia tener una existencia material concreta para afirmar su importancia.

A esa imagen de un cosmos dinámico, habitado únicamente en una fracción por la cultura tarahumara, pero concebido por ella misma

mucho más allá de esa fracción, es a lo podemos llamar su cosmovisión (*ibid*: 52).

La cosmovisión rarámuri engloba a la totalidad de los sistemas culturales a través de los cuales esta sociedad pretende, en un momento determinado de su historia, aprehender y relacionarse con el universo. No sólo con lo que observan o han observado por generaciones como podría ser su propio cuerpo, el entorno ecológico o su entorno social inmediato, con los cuales interactúan cotidianamente y de los cuales tienen además diversos referentes materiales, sino también, con todas esas amplias regiones del cosmos que imaginan y pueblan de seres y entidades inma-

teriales y volátiles, tan importantes, sin embargo, como cualquiera, para dar sentido y situar su propia existencia en una parte precisa de ese universo.

Entre los distintos seres que habitan y entrelazan al mundo material con los espacios intangibles del universo rarámuri refiero a continuación, para los fines específicos de este trabajo, un caso concreto:

Según los tarahumaras existen diversos seres que pueden tomar temporalmente la forma de ciertas aves u otros animales, incluso a veces la forma de seres humanos...uno de estos seres es el que se conoce con el nombre de uribi. Se cuenta que el uribi usualmente se aparece a quienes caminan solos por largo tiempo, tomando a veces la forma de ave (que pueden ser muy distintos tipos de pájaros, siempre pequeños), o de una zorra, y a veces también la forma de un ser humano de sexo opuesto al del caminante. Es bien sabido por los rarámuri que los uribi son como ‘seres humanos pequeños’, que habitan en cuevas o en el interior de los cerros —en donde se dice que guardan a veces agua, a veces muchos alimentos o dinero y riquezas—, o bien, que pueden vivir en los bosques más profundos o en los agujajes; de hecho, se dice que tienen el poder de hacer llover sobre la Sierra. Usualmente, estos seres tratarán de engañar a quien encuentren a su paso, para enredarse con él, llevarlo a su casa y seducirlo, para robarle sus bienes, robarle el alma o enfermarlo, y con el tiempo, causarle la muerte....En ocasiones se dice también que pueden robarse a alguna mujer o a un hombre para hacerlos sus novios y llevarlos a vivir temporalmente a las cuevas de los cerros... (Saucedo, s/f: 19).

Ofrezco a continuación un esquema a partir del cual se comparan algunas de las ideas ligadas al uribi tarahumara, con el complejo de conceptos y creencias mesoame-

ricanas que giran en torno a los seres conocidos entre los pueblos de habla náhuatl como tloloque.¹ Los datos etnográficos pertenecientes a comunidades indígenas de tradición mesoamericana que presento, provienen de publicaciones realizadas por reconocidos investigadores, principalmente, entre nahuas del altiplano cen-

tral, nahuas de Guerrero y nahuas de la Huasteca, así como también entre distintos pueblos mayas de México y de Centroamérica, entre otros. Sin embargo, debido principalmente a motivos de espacio, será imposible citar y discutir aquí puntualmente dichos datos, por lo que remito al interesado a la bibliografía final de este escrito.

<p>URIBI <i>También conocido entre distintas comunidades rarámuri con los nombres de: Uribe, Ru'ribi o Kawirúli.</i></p>	<p><u>TLALOQUE</u> <u>Entre los pueblos prehispánicos de Mesoamérica fueron los ayudantes del Dios de la lluvia. Aparecen profusamente entre muchos pueblos indígenas contemporáneos de tradición mesoamericana y se les nombra de muy diversas formas: “vientecillos”, “angelitos”, “tronadores”, “corazón del cerro”, “viejo del cerro”, etcétera.</u></p>
<p>ALGUNAS DE SUS CARACTERÍSTICAS COMUNES MÁS NOTABLES</p>	
<p>1. Pequeños seres que habitan en cuevas o en el interior de los cerros donde guardan agua, alimentos, dinero u otras riquezas.</p>	
<p>2. Tienen el poder de controlar el viento y las lluvias, por lo que se relacionan estrechamente con el maíz y la agricultura.</p>	
<p>3. También habitan los agujajes o las tierras “salvajes” (fuera del dominio humano).</p>	
<p>4. Trabajan controlando las aguas, no sólo la lluvia, para propiciar el bienestar y la fertilidad de la tierra.</p>	
<p>5. Se relacionan con enfermedades asociadas con el viento.</p>	
<p>6. Pueden tomar la forma de una persona del sexo opuesto al de sus víctimas, a quienes tratarán de seducir y a la postre les causarán diversos daños, enfermedades e incluso la muerte. También pueden aparecerse en forma de distintos seres o animales.</p>	
<p>7. Se relacionan con la tierra y el agua, así como con distintos seres y animales que se consideran terrestres e inframundanos.</p>	
<p>8. Se asocian con seres que controlan el agua meteórica, como el arco iris, el cual se concibe como opuesto a la lluvia.</p>	

Cuadro 1. Esquema de algunas características comunes de los uribi tarahumara y los tloloque mesoamericanos.

A continuación comento puntualmente cada uno de esos aspectos.

1. Se dice, en primer lugar, que los uribi son pequeños seres, parecidos a un niño, que habitan en cuevas ubicadas en el interior de los cerros, en las que guardan regularmente agua, maíz y otros alimentos, pero en las cuales también suelen depositar dinero u otro tipo de riquezas; según algunos, su morada es muy difícil de imaginar, pues parecería como una inmensa tienda, al interior de las montañas, la cual está llena de “todo tipo de cosas”. Estos seres se identifican directamente con los cerros –aunque no con cerros específicos– y con el agua, especialmente con el agua asociada a los cerros, es decir el agua de lluvia y la de los agujajes. A pesar de que a partir de ciertas menciones se puede inferir que el uribi tiene la posibilidad de desdoblarse en muchos seres, no existe, desde la perspectiva tarahumara, una idea clara al respecto. En este sentido debe tomarse en cuenta, al comparar éste y otros de los aspectos aquí aludidos, que la cosmovisión rarámuri es sin duda mucho menos elaborada que la de la generalidad de los pueblos mesoamericanos.

Los tloaque, por su parte, son pequeños seres que habitan en cuevas o en el interior de los cerros, donde almacenan el agua y el maíz –de hecho son los patronos de la energía vital del maíz–, así como el resto de los principales mantenimientos; además de diversos tipos de riquezas. Al igual que el resto de las deidades del agua mesoamericanas, los tloaque, se asocian directamente con cerros y montañas. Poseen, como una de sus principales características, poder ser, al mismo tiempo, uno sólo y una multitud de seres, identificados cada uno de ellos, en ocasiones, con montañas y cerros específicos.

2. Se cree que el uribi tienen el poder de hacer llover en la Sierra, atrayendo a las nubes, y que además posee la facilidad de relacionarse de diversas maneras con el viento, el cual es el encargado de traer las nubes de



Entrada del cabaret Savoy. © 86447. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

lluvia. En este sentido se le puede considerar en estrecha relación con el maíz y con la agricultura. Por otra parte, es importante señalar que este ser no está relacionado de manera aparente con el rayo, aunque sí lo está con otros seres como las nubes, la lluvia o el viento.

En el caso de los tloaque, se piensa que tienen el poder de controlar las lluvias y el viento, además de que entre muchos pueblos son concebidos como los patronos de la agricultura y los dueños originales de los alimentos. A diferencia del uribi, los tloaque están estrechamente relacionados con el rayo, de hecho, en algunos casos se les identifica directamente con el rayo, y en otros, se dice que éste es su voz o el arma que utilizan para cazar. En algunas comunidades aún se cree que los niños que mueren sin bautizar, o los hombres que mueren ahogados o tocados por el rayo, se convertirán en tloaques.

3. Una característica importante del uribi es que, al igual que muchos de los seres sobrenaturales que habitan el universo rarámuri, éstos pueden habitar también en los agujajes o en los bosques más profundos de la Sierra, es decir, en los lugares que se consideran como tierras “salvajes” o no cultivadas, y todos aquellos es-

pacios que se conciben, en términos generales, como lejanos al dominio humano. Es importante también señalar que los agujajes, en la visión tarahumara, son sitios particularmente peligrosos para los niños pequeños y las mujeres, especialmente para las mujeres embarazadas, pues son lugares asociados directamente con el inframundo y con el padre de los habitantes del mundo subterráneo, el Diablo (a veces aludido como hermano mayor y a veces como hermano menor de Dios), y con animales, seres y males asociados con el “mundo de abajo”, tales como serpientes acuáticas, distintos aliados del Diablo² y el robo del alma.

Entre distintas comunidades de tradición mesoamericana se dice que los tloaque viven en lugares donde hay mucha agua, particularmente en las fuentes y los ríos. En ocasiones, también pueden llegar a vivir en “el monte”, es decir, en las tierras apartadas de las comunidades que se consideran fuera del dominio humano. Los tloaque son concebidos a veces como los patronos o los dueños de los animales de caza, y se dice que ciertos animales, como las serpientes y las ranas –animales asociados con la tierra y el inframundo–, cuidan sus moradas, en las cuales también habitan los demás animales del monte.

4. Los uribi trabajan controlando el agua y especialmente la basura dentro del agua, para evitar que se anegue y perezca el mundo de los hombres. Este ser no sólo repele las aguas abundantes, sino que también limpia las basuras que se han ido acumulando sobre ellas para lograr el bienestar y la fertilidad de la tierra.

Por otra parte, es bien sabido que una de las principales funciones de los tloaque es la de trabajar controlando el agua, especialmente la lluvia. De igual forma, a través de las creencias mesoamericanas que ligan a los cerros, el agua y la tierra, estos seres se vinculan de muchas maneras con el culto a la tierra y a la ferti-

lidad, y por lo tanto, con algunas de las más importantes celebraciones del calendario ritual indígena.

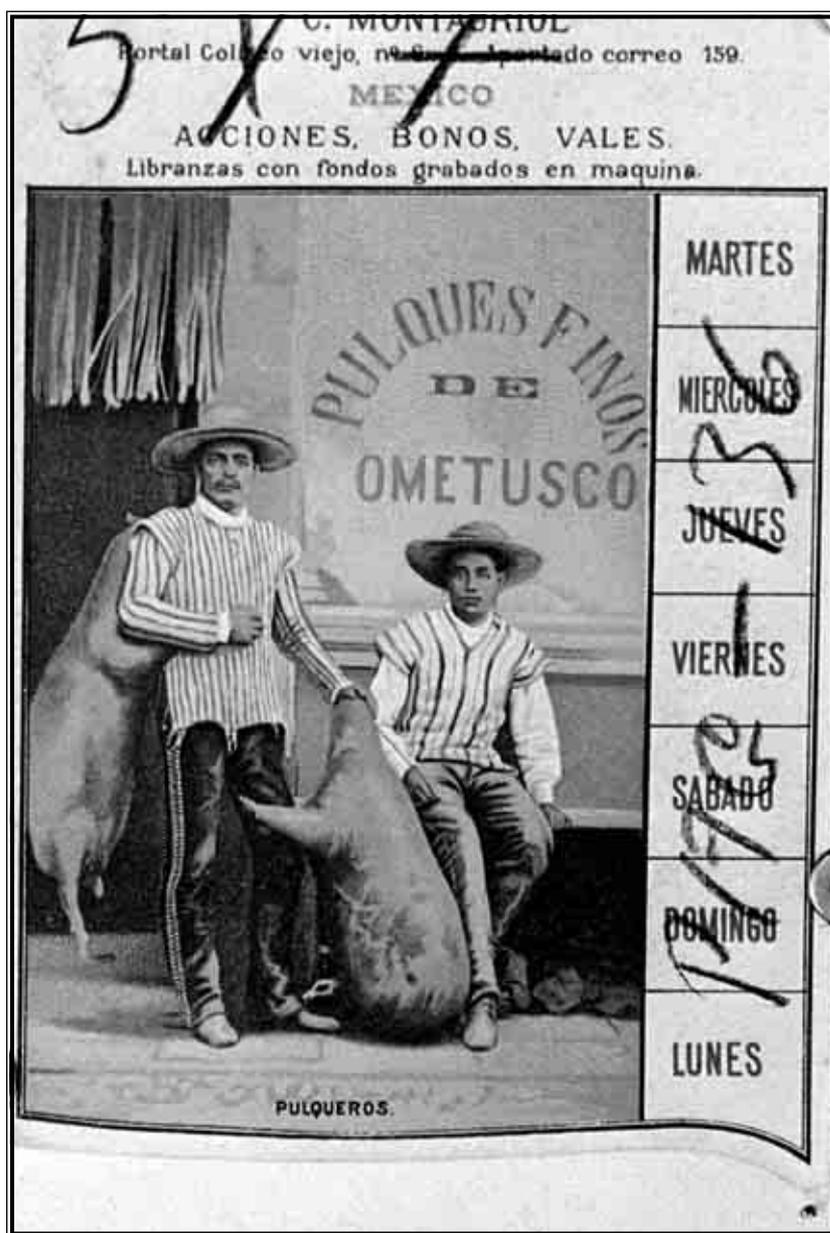
5. Al asociárseles con las cavernas y los agujajes, los uribi quedan también estrechamente relacionados con ciertas enfermedades vinculadas con el viento, como las enfermedades llamadas *nawirí* (enfermedades del aire), y males como el robo del alma, que se cree los agujajes y las cuevas pueden llegar a causar. Ciertas cavernas y agujajes también pueden hacer que los hombres se transformen en mujeres o niños. Entre los rarámuri no existen ofrendas ni culto específico realizado a los uribi o a

las cuevas con el fin de evitar dichas enfermedades, aunque en el caso específico de los agujajes, sí se da que distintos individuos, a título personal, les ofrezcan ofrendas de comida y de tesgüino con el fin de que no los dañe ni a ellos ni a sus familias.

A los tloaque mesoamericanos actualmente se les rinde culto en lugares sagrados de los cerros, las cuevas y las fuentes de agua. Se dice que estos seres pueden llegar a causar ciertas enfermedades, algunas de ellas directamente relacionadas con el viento, pero también que pueden llegar a curarlas, por lo cual se les ofrecen ceremonias y distintos tipos de ofrendas de comida y bebida.

6. Los uribi pueden aparecer a quien camina solo por el monte, tomando la forma del sexo opuesto al del caminante, y tratando de engañar a quien se encuentran a su paso para llevarlo a su casa en los cerros, seducirlo, tener relaciones sexuales con él, robarle el alma, robar sus bienes y enfermarlo, y al paso del tiempo, causarle la muerte. Pueden también tomar temporalmente la forma de una serpiente, una zorra o distintos tipos de pájaros pequeños.

En Mesoamérica no sólo los tloques, sino en general las deidades del agua, especialmente las diosas prehispánicas del agua (por ejemplo Nappatecuhtli, Matlalcueye o Xaratanga y su hija Mauina, éstas últimas citadas en la Relación de Michoacán), aparecían frecuentemente a los hombres en forma seductora, para luego tomar la forma de serpientes o de "sirenas" y llevárselos con ellas a vivir en el agua, causándoles así la muerte.³ Además, las deidades del agua mesoamericanas constantemente se desdoblan en dos, uno masculino y uno femenino, de ahí que se hable, por ejemplo, de la "sirena" y el "sireno". De igual forma, entre diversos pueblos indígenas contemporáneos de tradición mesoamericana este tipo de creencias están también ampliamente documentadas (cfr. Alborez, 1995; Báez-Jorge, 1992).



Vendedores de aguamiel a la entrada del establecimiento *Pulques Finos de Ometusco*. © 285308. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

7. Al relacionarse con el agua, el uribi se asocia también con seres como el “oromá”,⁴ que se cree suelen vivir en las corrientes de agua y pueden, de igual modo, transformarse en serpientes acuáticas o en los animales conocidos como “tortuguilla de charco” y en distintos insectos acuáticos; todos ellos relacionados con el “mundo de abajo”.

A través del conjunto de creencias mesoamericanas que ligan la tierra, el mar y el cielo, los tlaloque se asocian con diversos animales como las serpientes –especialmente aquellas que se dice viven en los ríos y las fuentes de agua-, así como con las aguas del inframundo, las cuales se relacionan con distintos tipos de animales, tales como ciertas aves, reptiles e insectos.

8. El uribi está asociado con distintos seres que controlan el agua, tales como el arco iris, el cual se piensa puede causar la esterilidad femenina. El arco iris no permite que haya lluvia, y también se caracteriza por tener el poder de perseguir a las mujeres para robárselas y embarazarlas, e incluso, a veces puede llegar a matar al bebé que crece en el vientre de la madre, o bien, puede llevarse a los niños pequeños para enfermarlos o robarles el alma. Por otra parte, es posible que también llegue a robar animales domésticos con la finalidad de aparearse con ellos.

En Mesoamérica, los tlaloque se relacionan de igual forma con distintos seres que controlan el agua, como el arco iris, el cual, en ocasiones, puede desdoblarse en uno femenino y en otro masculino. El arco iris no permite que haya lluvia, y también se caracteriza por tener el poder de perseguir y robarse a las mujeres para embarazarlas, al igual que puede llegar a hacerlo con los hombres (falso embarazo –tal vez hidropesía-).

9. Incluyo este noveno punto en el listado –el cual no aparece en el esquema comparativo que he presentado-, para subrayar un aspecto importante, el cual, a pesar de tra-



© SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

tarse de una diferencia de concepciones evidencia, desde mi punto de vista, una importante semejanza. En el caso del uribi rarámuri, éste nunca se le relaciona con los pilares que sostienen el mundo, a pesar de que al igual que en la concepción mesoamericana se cree que el mundo tiene forma circular (“como una tortilla” o un “tambor”) y está sostenido por una serie de columnas o pilares que sirven para que no se caiga el cielo.

Por otra parte, es bien sabido que los tlaloque mesoamericanos son

los grandes postes o columnas que sostienen el universo, el cual se dice tiene forma de rectángulo o de disco. Cada uno de esos tlaloque –que según algunos autores, muestran una diferencia conceptual con los tlaloque representados como innumerables diocillos servidores de la deidad del agua (cfr. Broda, 1991)-, se asocian míticamente con los 4 rumbos del universo y con los distintos colores relacionados con cada uno de ellos.



Conclusiones

A partir del análisis de las características comunes que he esquematizado sobre los uribi tarahumara y los tlaloque mesoamericanos, realizo a continuación algunas reflexiones a manera de conclusión.

Es importante también mencionar que a la par de las similitudes que se han señalado, existen también notables diferencias, como algunas de las que en su momento destacué, y aunque resulta tentador realizar algunas hipótesis sobre la

existencia de esas diferencias, son motivos de espacio los que no me permiten desarrollar plenamente algunas de esas ideas en este escrito.⁵ Debo de aclarar también que, otro aspecto esencial que debería abarcar un estudio más completo, sería el análisis de la etimología de las palabras utilizadas por los rarámuri para nombrar a ciertos elementos relacionados con seres como el uribi y algunos otros de los aquí mencionados; sin duda ese aspecto etimológico, estudia-

do comparativamente frente a algunos pueblos mesoamericanos, sería profundamente revelador.

He presentado aquí un ejemplo específico de que actualmente no sólo es deseable, sino necesario, determinar y analizar de manera sistemática ciertos elementos comunes que aparecen en sectores de la cultura de algunos pueblos que habitan distintas regiones del México indígena contemporáneo, las cuales, además, han sido concebidas por muchos como antagónicas, tales como el norte de México y Mesoamérica.

Las diferencias ecológicas, históricas, lingüísticas y culturales que existen entre el norte de México y Mesoamérica son, sin duda, incuestionables, y son precisamente tales diferencias uno de los puntos que da mayor relevancia al estudio de la continuidad y las semejanzas que el actual norte indígena presenta con respecto a las culturas del centro y sur del país.

El ejemplo que he presentado no constituye un caso único y aislado, pues desde la particular perspectiva de la cosmovisión tarahumara —y también de otras culturas indígenas del norte del país—, parecen existir notables semejanzas entre los pueblos de ambas regiones, por ejemplo, en lo que respecta a la percepción de la fauna y de la flora, o a la estructura básica del cosmos. Además, esas semejanzas no se limitan únicamente a ciertos territorios del actual norte de México y Mesoamérica, pues de igual forma parecen existir elementos extraordinariamente parecidos en el caso de la antigua cultura Anazasi, y desde luego, también entre pueblos contemporáneos como los hopi, zuñi, navajos, etcétera.

A partir de este breve escrito he pretendido ilustrar que, más allá de las semejanzas puntuales, existen semejanzas estructurales;

es decir, complejos de creencias, conjuntos dinámicos de elementos semejantes no sólo en los elementos mismos, sino también en su dinámica, su estructura, su orden, su jerarquía, sus acciones encadenadas, los vínculos de un elemento con los otros, etcétera.

Lo de menos serían las semejanzas formales, pues éstas se pueden encontrar incluso con la literatura posmoderna, con la iconografía medieval, con la mitología oriental o con el arte rupestre; o bien, pueden ser atribuidas —como lo han hecho diversos autores emparentados con la psicología-, a arquetipos universales de la mente humana. No, lo interesante es descubrir, como en este caso, sistemas de creen-

cias, conjuntos estructurados de seres, acciones y encadenamientos, en dos regiones distintas.

Tales semejanzas provienen quizá en parte de una interacción reciente, tal vez posterior al Preclásico mesoamericano, pues asumimos que el norte de México ha mantenido, desde siempre, contactos de diversa índole con Mesoamérica. Por otro lado, pienso que una parte sustancial de esas semejanzas provienen en buena medida también de un sustrato común a las cosmovisiones indígenas de toda América, o por lo menos de Norteamérica. Por ello la utilidad de prestar más atención no sólo a los Anazasi, sino también a todo lo Pueblo en general. De igual for-

ma, no me parece casual el hecho de que algunos investigadores comiencen también a insinuar semejanzas significativas entre pueblos de Mesoamérica y de sitios tan alejados como el Área Andina.

Pero he de aclarar también que, a mi juicio, las cosas van mucho más atrás. Considero que se ha caricaturizado, en extremo, la cultura de los cazadores-recolectores, suponiendo que todo empezó con la agricultura, que antes de la sedentarización específicamente agrícola, no existió nada, sino ignorancia y estupidez, y esto es cierto, pero se trata en todo caso de nuestra propia ignorancia y nuestra propia estupidez. El pensamiento de los cazadores-recolectores fue, en última instancia, tan complejo como el de los mesoamericanos, o como nuestro propio pensamiento. Es muy probable que hayan sido ellos quienes crearon la imagen básica de la estructura del cosmos, hace 50 o 60 mil años (claro, aquí se le pueden poner o quitar milenios a grandes tajadas, de todos modos no lo sabemos).

Parece inaudito, pero tal vez este sea uno de los posibles caminos para lograr entender la existencia de ciertos principios básicos y estructuralmente semejantes que aparecen en muy distintos y muy distantes territorios; los cuales deben provenir de antiquísimos sustratos culturales humanos. En fin, se trata de problemas actualmente insondables que resolveremos quizá en un par de siglos. Hoy, lo mejor que podemos hacer es pensar el camino para la demostración de estas ideas, y empezar a andarlo paso a paso; no podemos hacer más. Y el primero de estos pasos es explorar lo más cercano a Mesoamérica, por ejemplo, lo tarahumara, no con el afán de seguir reproduciendo una rancia lógica centralista en la investigación, sino simple y sencillamente, porque



© SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

la cosmovisión mesoamericana es hasta hoy la mejor conocida, la más estudiada y la mejor modelada de las que existen en América.

En este sentido, podría resultar sumamente ilustrativo lo que sucedió con el pueblo huichol, al cual mucho tiempo se le consideró como una cultura ajena a Mesoamérica, y que hoy en día, a partir de lo mucho que se ha avanzado en términos de la investigación, resulta ser todo lo contrario. Mi hipótesis es que, posiblemente, a la larga, ciertos elementos de la cultura tarahumara resulten también mucho más cercanos a lo mesoamericano de lo que actualmente se cree.

Finalmente, entiendo también, por otro lado, que esta clase de ideas causen casi de manera automática diversos tipos de rechazo, pues existen quienes consideran que si la vulgar Mesoamérica llegara muy al norte, lo del norte no sería entonces más que marginal y secundario. El rechazo localista a este posible enfoque me parece totalmente comprensible. No obstante, considero que si actualmente existen semejanzas entre Mesoamérica y la cultura tarahumara, esto no desdibuja en lo absoluto lo tarahumara, porque puede resultar, además, que parte de esas semejanzas provengan de una matriz cultural norteña y no necesariamente al revés.

Recordemos, a propósito, el caso del componente “tolteca” en la cultura Chalchuihuites; mientras los mesoamericanistas se encontraban enfrascados en ver si la influencia preeminente provenía de Chichén Itzá o de Tula, al final, fueron precisamente los “chichimecas” quienes resultaron ser la matriz cultural predominante. Sirva este solo ejemplo como referencia de algunas de las ideas que este texto presenta.



Restaurante *Shanghai cabaret*. Fachada. © 86449. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

Notas

¹ Este escrito está basado en la ponencia titulada: “La cosmovisión tarahumara: un acercamiento etnográfico entre el norte de México y Mesoamérica”, la cual presenté en el marco del *Primer Coloquio Carl Lumholtz de Antropología e Historia del Norte de México*, que se llevó a cabo como parte de los festejos del xv aniversario de la Escuela Nacional de Antropología e Historia - Unidad Chihuahua, en Octubre de 2005

² A pesar de que actualmente existen palabras específicas en el idioma de distintos pueblos de tradición mesoamericana para nombrar a este tipo de seres, por motivos prácticos, yo utilizaré aquí el nombre genérico de tloaque.

³ Estos seres incluyen a la “gente del agua”, el arco iris, los remolinos y a una variedad de seres que se conocen conjuntamente como los “soldados del Diablo” (cfr. Merrill, 1992:117, 118). También emanan, según la cosmovisión rarámuri, serios peligros desde adentro de la superficie de las corrientes de agua. Según Merrill la gente del agua (*bawichí piréame*) incluye, por ejemplo, a grandes serpientes llamadas *walúlui*, comparables a los sue-

ños hopi sobre el arcoiris, también concebidos en forma de serpiente y a los chabochis (personas no-indígenas), cuyas casas se encuentran bajo el agua (ibid).

⁴ Eso mismo es lo que hacía también el Ahuizotl, una especie de nutria mítica cuya cola terminaba en mano. Es posible que en tales ideas sobre la muerte se mezcló, con el tiempo, también una noción de castigo proveniente de concepciones cristianas en contra de la lujuria, pero es probable que desde tiempo prehispanico estas deidades mataran a la gente, especialmente, con el objeto de conseguir más ayudantes o diocecillos del agua; sería lo mismo entonces a morir ahogado o fulminado por el rayo.

⁵ Oromá es el nombre que los tarahumaras dan a las estrellas fugaces, las cuales, son descritas como “pájaros nocturnos”, parecidos a una guacamaya, que aparecen en las noches con luces de colores azul y rojo. Se dice que esas “aves” son usadas por los “hechiceros” rarámuri para dañar y causar mal a las personas, utilizando su largo pico para encajarlo en el corazón de su víctima, y absorber su sangre, trayéndole con esto, a la postre, enfermedad y muerte.



Pareja bailando en el cabaret. © 87497. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

⁵ Sin embargo sí puedo adelantar, por el momento, que desde mi punto de vista tales diferencias tiene que ver con los distintos campos de la vida social de los diversos pueblos, como por ejemplo, con el ejercicio de determinados oficios, ciertas instituciones o el papel de los gobernantes –es decir, su papel en la cosmovisión, etc. Además de, por supuesto, algunas particularidades de la historia de cada pueblo.

Bibliografía

ALBOREZ, Beatriz, *Tules y sirenas: el impacto ecológico y cultural de la industrialización en el alto Lerma*, México, Gobierno del Estado de México-Secretaría de Ecología, 1995;
 BÁEZ-JORGE, Félix, *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, México, UV Editorial, 1992.
 ALBOREZ, Beatriz y Johanna Broda, (coord.), *Graniceros: Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense A.C., IIH-UNAM, 1997,
 BRODA, Johanna, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros”, en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoas-*

tronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica, México, IIH-UNAM, 1991.

BRODA, Johanna, Iwaniszewski, Stanislaw, Montero, Arturo, (coord.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, CONACULTA-INAH, UNAM, UAP, 2001.

BRODA, Johanna y Catharine Good Eshelman, (coord.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH – UNAM, México, 2004.

ESPINOSA, Gabriel, “El medio natural como estructurador de la cosmovisión: el caso mexicana”, en *Cuicuilco*, Vol.2 número 6, Enero-Abril 1996: 52.

ESPINOSA, Gabriel, *El embrujo del lago: El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexicana*, México, IIH-IIA-UNAM, 1996.

ESPINOSA Gabriel, “La serpiente de luz. El arcoiris en la cosmovisión prehispánica (el caso mexicana)”, tesis de doctorado, México, ENAH, 2002.

GONZÁLEZ, Luis, *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, México, Secretaría de Educación Pública, colección Cien de México, 1987.

GUITERAS, Calixta, *Los peligros del alma: visión del mundo tzotzil*, México, FCE, 1996.

HEYDEN, Doris, *Mitología y simbolis-*

mo de la flora en el México prehispánico, México, IIA-UNAM, 1983.

“Las vías del Noroeste: Hacia una perspectiva sistémica de una macroregión americana”, protocolo proyecto CONACyT, s/f.

LÓPEZ Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM-IIA, 2a ed., 1984.

MERRILL, William, “The rarámuri stereotypes of dreams”, en *Dreaming. Anthropological and Psychological interpretations*, Barbara Tedlock (ed.), School of American Research Book, Cambridge University Press, pp. 194-219.

MERRILL, William, *Almas Rarámuri*, México, CONACULTA, Presencias, 1992.

RELACIÓN DE MICHOACÁN, *Relación de las ceremonias y ritos de población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán (1541)*, de Jerónimo Alcalá F., 1988.

SAUCEDO, Eduardo, “Los animales celestes: apuntes etnográficos en torno al papel de la fauna en la cosmovisión rarámuri”, en *Sociedad, medioambiente y cultura: reflexiones desde la antropología en el norte de México*, (en prensa).

“Shita ven aquí: la santísima lumbre. El manejo del fuego entre las mujeres otomías de la Sierra Oriental¹”

Etnohistoriador Ulises Julio

Fierro Alonso

CENTRO INAH - HIDALGO

patadevenado@yahoo.com



Cabaret y restaurante Chapala. Fachada. © 87498. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

Introducción

Tras cuatro días de intensos festejos entre procesiones, ofrendas al santo y un gran baile, las familias de San Pablo el Grande, comunidad otomí de la Sierra Oriental² se van poco a poco reintegrando a la normalidad de la vida cotidiana. Nadie, o casi nadie, recuerda cómo se dio la apertura del festejo. Antes de todo ello, dos mujeres ancianas depositaron ofrendas a la tierra y al fuego para que todo saliera bien, pero ¿quiénes son estas mujeres? Las presentes líneas son un estudio preliminar y una muestra de los datos etnográficos de campo que exponen la relación del fuego

ritual y las mujeres sanpableñas a lo largo de su vida en un primer acercamiento al tema.

Las mujeres

Seguramente, a estas dos mujeres que mencioné anteriormente, de niñas, al igual que todas las infantas de San Pablo, se les enseñó a cocinar a través de sus madres, tías y abuelas. Cooperando en estos deberes y jugando, aprendieron que el fuego cuece los alimentos y que había que darle una retribución por sus favores. Si había tortillas o tamales, una vez ya cocinados, se le tenía que depositar un par de ellos para que las brazas los consumie-

ran, agradeciendo y compartiendo los alimentos con el fuego.

Estas niñas crecieron y al paso del tiempo un día se casaron y tuvieron que cumplir con los deberes y ciclos culturales de su género. Formar su propia familia y ser madres, los requisitos necesarios para ser consideradas parte de la comunidad. Tras su primer parto y en los subsecuentes se bañaron cuatro veces en un temascal para recuperarse del alumbramiento.

Al principio de su matrimonio vivieron con los padres de él. Cuando pudieron independizarse, su esposo le construyó su hogar en un nuevo solar, que consistían

unos cuartos para dormir, una cocina y un temascal. Mientras el esposo se iba a trabajar a la milpa o fuera del pueblo, ella se haría cargo de su fogón con tres piedras, su temascal y su casa.

Pronto enseñaría a sus hijas a cocinar y a alimentar al fuego como ella lo había aprendido. Sus tareas implicaban encender el temascal como baño familiar, pero si alguien enfermaba debía ofrendarle refino, tabaco y una veladora que depositaría junto a las piedras del fogón, y una vez adentro del baño, hará la petición a Shita Cívi de proporcionar el calor necesario para curar al familiar enfermo diciendo con suma reverencia:

¿Shita dónde estás?, shita ven, ven por favor, shita ven aquí”

Cabe mencionar también, que los baños de “susto” a sus hijos o nietos los realizarían frente al fogón.³ Como casada, su marido tal vez en su momento se convertiría en mayordomo o padrino de un santo. En cualquier caso, ella tendría que ser la anfitriona de las ofrendas al santo y de los banquetes nocturnos porque sería madrina o mayordoma. A su lado su madre o la madre de su marido, junto con otra mujer anciana le estarían indicando y ordenando cómo preparar los alimentos y las ofrendas.

El marido de ella tal vez se iría y la dejaría soltera, a lo mejor quedaría viuda, sus hijos crecerían y se casarían, tendrían hijos y con suerte tal vez un día sería abuela. Con los años dejaría de ser fértil. Esta abuela bien podría llamarse Eudelia o Emilia (como las mujeres que observe curando la casa del mayordomo en los festejos patronales de San Pablo este año). En casa de dichas mujeres se harían las bodas, los bautizos o las mayordomías y como mujer mayor ahora ella sería la encargada de las ofrendas y ten-

dría que invitar a otras mujeres para que le ayuden en dichas tareas a quienes se les llamaría “olleras”.

Sobre todo tendría que buscar a una mujer anciana y junto con ella ser las encargadas de dar las indicaciones de cómo preparar los alimentos, pero sobre todo de hacerle ofrendas a la tierra y al fuego, antes de cualquier festejo. Y mientras todos en la algarabía de los preparativos, casi imperceptiblemente, ellas dos tendrían que “curar la casa” a través de ofrendas y rezos a los santos, la tierra y al fuego para que el maligno no haga de las suyas y pedir permiso para que todo en la fiesta salga bien.

Curando la Casa: el ritual

“Curar la casa” es un ritual que pasa casi inadvertido para la población constituye una práctica que se enmarca dentro de los preparativos de cualquier fiesta: bautizo, boda o mayordomías y tiene como finalidad purificar el espacio. Las “olleras” mayores, primero ante el altar de la casa sahuman dos cruces de una planta con espinas, a la que llaman así, simplemente “espinas”,⁴ también sahuman el agua bendita, una cajetilla de cigarros y dos velas diciendo:

“Señor bendice esta santísima agua, bendice esta santa casa. Yo no sé quién soy, yo soy una simple empleada. Voy a apoyar a estos muchachos, voy a apoyar a estos mayordomos, ahora me tocó. Discúlpame, perdóname, te lo suplico. Santa Señora de Guadalupe, Señor San Pedro, Señor San Pablo, estás ahí, Señor Jesucristo, Santa Virgen de Guadalupe, bendice esta casa, que no suceda nada, ayuda a estos hijos, apóyalos.

Te lo suplico para que no haya un problema, para que no discutan los que toman, que no se lleguen a disgustar los mayordomos, para que salgan limpios de su compromiso, de todo lo que van a hacer, lo que va a pasar”

Después de este rezo, una de las mujeres en la puerta de la casa, colocan las cruces y después una de ellas lleva el agua bendita con la que rocía cada rincón y esquina de la casa, la otra señora va detrás de ella prendiendo los cigarros y dejando uno en cada esquina y rincón de la casa.

De igual forma se sahuman cuatro veladoras, mismas que se colocan una en cada esquina de la casa en los cuartos donde está el altar familiar. Esta ofrenda es a la tierra: mojay. Esto es, para que el maligno, un mal aire o algo malo se aleje, no entre a la casa y no perturbe a los borrachos.

Por último van hasta el fogón de la casa y le ponen las dos velas, dos cervezas y refino. A las brazas le rocían cuatro chorros de refino en forma de cruz. Esta ofrenda es para Shita Cívi. La ofrenda al fuego es para pedirle permiso de realizar la fiesta y que todo salga bien.

El fuego y la tierra

Varios autores han rastreado el culto al fuego y a la tierra entre los otomíes desde épocas remotas. Como lo señala Carrasco el Padre Viejo se relaciona al dios del fuego y de los muertos y la Madre Vieja, es vinculada con la diosa de la tierra y de la luna, ambos son la pareja creadora y ancestral de los otomíes. (Carrasco, 1950:138).⁵

Por su parte, Galinier muestra claramente que el fuego sigue siendo para los otomíes el símbolo más prominente de la vida ritual y la ancestralidad otomí. (1990: 145) y que es un elemento ontológico de la cultura, metáfora paterna y materna del mundo invisible, nocturno y de abajo. (1995: 121)

El mismo Galinier muestra al temascal y al fogón como elementos de la lógica cultural otomí que simbolizan las relaciones hombre-mujer, día-noche, es decir, son ar-

ticuladores del orden social de la vida indígena otomí. (1990 y 1995)

Cuando pregunté a un anciano, ¿quién era Shita?, me pregunto que ¿cuál de todos o en dónde lo había escuchado? Al decirle que en el temascal su respuesta fue:

“Ah, es Shita Cívi, el rey del fuego. A él se le ponen ofrendas en reconocimiento de que nos calienta, cuece la comida, nos cura. Hay que darle gracias”

Por su parte al preguntarle a las “olleras” ¿por qué se hacían todas estas ofrendas?, su respuesta fue:

“La lumbre escucha todo lo que hace uno. De ahí viene todo. De ahí nace lo que estamos comiendo. Todo junto, el maicito y todo lo que comemos sale de ahí, de la Santa Tierra y la Santísima Lumbre”

Esto nos remite a los ancestros del inframundo, el Padre Viejo y la Madre Vieja como pareja originaria y generadora de la vida y el sustento en esta tierra, según el orden del mundo en San Pablo el Grande.

La mujer y el fuego

Galinier ha demostrado cómo el dualismo se articula con el cosmos otomí, a través de la corporalidad, mismo que se manifiesta a través de las relaciones de género: hombre-mujer. Mientras el hombre es el elemento ígneo identificado con el supramundo, la mujer lo es del inframundo. (1995: 112).

En este sentido, podemos ver cómo a la mujer desde niña se le van brindando los elementos, a través del juego para el manejo ritual del fuego como dispositivo que articula la vida cotidiana con la idea de la ancestralidad. Coincidimos con Severi cuando señala que las sociedades ajenas a la historia, conservan técnicas y medios para

mantener la memoria y la tradición, que relacionan la experiencia individual y la memoria ligada al contexto ritual, refiriendo la experiencia privada a la memoria grupal. (Severi, 1996: 19-23)

Así, la mujer sanpableña va caminando por la vida y aprendiendo al sostenimiento del Gran Ancestro, el Padre Viejo: el fuego y la Madre Vieja: la tierra, la luna. La mujer por ser identificada con la parte inferior del cosmos otomí, es un modelo del elemento ígneo del inframundo al que se le debe la vida y por lo tanto, su sustento es el sustento del mundo. Entonces, ella es la indicada para dialogar con dicho elemento y a quien desde niña se le vincula con dicho ancestro.

Así, podemos observar el siguiente cuadro:

La vida de la mujer y el uso del fuego en San Pablo el Grande

Edad	Lugar	Atributos del fuego	Acto o ritual
Niñas	Fogón familiar	Cuece los alimentos	Se le alimenta y se le da gracias por permitir consumir los alimentos ya cocinados.
Esposas	- Temascal - Fogón familiar	Poder medicinal	- Se le reza y se le depositan ofrendas para que cure a la familia en el temascal - Las limpias y baños de susto a los niños se realizan frente al fogón
Viudas o ancianas	Fogón familiar	Ancestro protector	Se le ofrenda y se le pide permiso para que cuide a todos durante la fiesta

Consideraciones finales

Si bien, éste es un primer esbozo podemos ver que el fuego y la tierra como ancestros y principales deidades otomíes, son fundadores y Cívilizadores. De ellos proviene la vida y el sustento otomí. Trans-

forman los alimentos de crudo a cocido, lo mismo que el cuerpo humano débil y enfermo que entra al temascal para ser innovado y purificado para restablecerse y reincorporarse sano al mundo. El Padre Viejo y la Madre Vieja brindan la salud dentro del temascal

En las ofrendas a la tierra, el fuego de las veladoras sirve como marcador del territorio liminal para que aleje el mal del lugar y del momento festivo, junto con él van las espinas, el agua bendita, el refino y el tabaco.

El fuego, a su vez, es el ancestro primordial al que se le pide permiso para dar apertura al tiempo ritual y con ello la petición para que todo salga bien, ofreciéndole refino, cerveza, flores y velas en el fogón. El fuego es entonces dador

de vida, el que protege y el que cura. Símbolo polisémico y multifactorial como lo señala Galinier.

Si bien en los rezos se menciona a los santos católicos, la vida femenina de San Pablo, desde la infancia se va preparando con dis-



Gente y puesto de periódicos frente al cabaret *Bremen*. © 87482. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

positivos culturales que refuerzan la memoria ritual y que la llevarán, ya de adulta, al diálogo directo con Shita Cívi, el padre viejo, para que proteja a la colectividad al entrar en sus espacios y tiempos rituales de su ciclo de vida como bautizos y bodas y comunitarios como las fiestas patronales.

Su experiencia cognoscitiva individual desde niña va encaminada para que al paso del tiempo, este conocimiento forme parte de la memoria grupal y que se articula los rituales comunitarios dedicados al Padre Viejo: Shita Cívi, el Gran Ancestro Otomí.

Notas

¹ Una primera versión de este trabajo fue presentada en el VIII Coloquio Internacional sobre Otopames, realizado del 6 al 10 de noviembre de 2006 en las ciudades de Zitácuaro y Morelia, Michoacán. El autor agradece los comentarios de la Mtra. Lourdes Báez

y Beatriz Moreno, colegas del equipo Estado de Hidalgo.

² Dicha comunidad se encuentra ubicada en el muniCívico de Tenango de Doria en la región considerada como otomí-tepehua del Estado Hidalgo.

³ En este sentido, dicho acto coincide con algunos grupos otomianos del Estado de México. (Mtro. Efraín Cortes: comunicación personal).

⁴ Esta cruz simboliza la corona de espinas de Jesucristo.

⁵ En este sentido Limón (2001) y Soustelle (1993), coinciden con Carrasco y al señalar a Otontecuhtli como dios del fuego y dios supremo de los antiguos otomíes.

Bibliografía

CARRASO, Pedro, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, UNAM/INAH, 1950.
GALINIER, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, INI/CEMCA/IIA-UNAM, 1990.

-----; "El fuego y las lógicas culturales. Acerca de las categorías espacio-temporales del pensamiento otomí", en González Acantud, José y María Jesús Buxó Rey, (Eds.) *El fuego. Mitos, ritos y realidades*. Anthropos Diputación provincial de Granada, España, pp. 105-122, 1995.

KÖHLER, Ulrich, "El fuego entre los aztecas", en González Acantud, José y María Jesús Buxó Rey, (Eds.) *El fuego. Mitos, ritos y realidades*, Anthropos Diputación provincial de Granada, España, pp. 199-214, 1995.

LIMÓN Olvera, Silvia, *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, INAH/UNAM, 2001.

SEVERI, Carlo, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, Biblioteca Abya-Yala, 1996.

Soustelle, Jacques, *La familia otomí-pame del Centro de México*. UAEM/IMC, Gobierno del Estado de México, Ateneo del Estado de México, 1993.

Identidad cultural y estrategias de resistencia entre mujeres nahuas de Acatlán, Guerrero: Vida comunitaria y procesos migratorios

Maestra Minerva A. Padilla Cano

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA - INAH

minervapc@hotmail.com

Introducción

Mi interés por los migrantes del estado de Guerrero surgió en los últimos semestres de la licenciatura en la Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, ya que realicé mi servicio social en este estado, en el año de 1995, visitando varios municipios de la montaña. De todos esos lugares, Acatlán, municipio de Chilapa de Álvarez, atrajo mi atención por ser una comunidad en donde prevalecían características sociales que podrían encerrar los ejes de estudio, que conformarían una novedosa investigación a realizar y porque es una comunidad que me trajo muchas satisfacciones tanto en el ámbito personal como académico.

Fue por eso que, en la maestría de Historia y Etnohistoria de la ENAH, entre los años 2000 y 2004, decidí seguir estudiando la comunidad pero ahora con la gente que ha tenido que dejar su lugar de origen con el objetivo de buscar mejores oportunidades de trabajo y una remuneración segura, así como mejorar su nivel de vida sin que ello signifique abandonar su relación con la comunidad.

El propósito de la investigación intitulada: *Una perspectiva etno-*



Cabaret *Los Parranderos*, situado en la calle de Héroes de Granaditas y República de Argentina.
© 87506. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

gráfica e histórica de los nahuas en Acatlán, Guerrero y en Ciudad Nezahualcóyotl 1960-2004 (2004), fue dar una visión histórica y etnográfica sobre las causas que provocan la migración de las mujeres de Acatlán hacia la zona conurbana de la Ciudad de México, específicamente a Ciudad Nezahualcóyotl. El trabajo se realizó mediante la historia oral y el trabajo etnográfico entre la ciudad y en la comunidad de Acatlán.

La dimensión histórica comprendió el contexto general de la comunidad, la tradición del comercio y la economía local para dar paso a la explicación del por qué se acelera la migración. Desde el punto de vista antropológico se estudió el caso de los migrantes de Acatlán y los vínculos que mantienen con tres fiestas del calendario anual: El ritual agrícola en mayo, la fiesta del Santo Patrón en junio y el día de muertos en noviembre.

Esto, porque la participación de los migrantes en éstas, es relevante. La mayoría de los que radican en el municipio de Nezahualcóyotl viaja al pueblo para ayudar a la organización de las celebraciones como ayudantes, ya sean familiares, invitados, o sólo por las ganas de disfrutar el festejo.

Por último, enfatizo la experiencia de la mujer fuera de la comunidad, el concepto que tiene de la diferencia entre el campo y la ciudad, sus estrategias de adaptación, la transformación cultural y las nuevas negociaciones con los hijos que trae consigo la vida urbana.

Cabe destacar que mi investigación tomó el rumbo del análisis del ritual en sí, provocando que las historias de los informantes migrantes fuera muy rica en la explicación de las fiestas porque la nostalgia era la que hablaba por ellos.

En esta ponencia pretendo explicar de forma resumida la situación de la migración en Acatlán y el impacto de la migración en el status de la mujer.

Ubicación

Acatlán de Álvarez, municipio de Chilapa de Álvarez, está ubicado en la zona de la Montaña, en la región central del estado de Guerrero: es la puerta de entrada a la montaña. Colinda al norte con el Municipio de Zitlala; al este con el pueblo Santa Cruz (municipio de Chilapa); al sur con la ciudad de Chilapa de Álvarez, los Magüeyes y Nejapa; y, al oeste con Pochahuizco, Topiltepec, ambos pertenecientes al Municipio de Zitlala.

Acatlán significa en lengua náhuatl “caña o carrizo”, que se traduce como “carrizal o lugar de carrizos”; la mayoría de los pobladores hablan español, o como ellos lo llaman “castellano”, pero tienen como lengua materna el náhuatl. En el año de 1990 el pueblo comprendía 3 000 habitantes, ac-

tualmente la cifra anda entre los 5 000 o 6 000 habitantes, contando a los que no radican en el pueblo, ya que por la necesidad económica deciden migrar a diferentes estados de la República y otros a los Estados Unidos de América. La religión católica es la que impera en la comunidad. La existencia de otras religiones poco a poco toma relevancia, entre ellos destacan los cristianos y los Testigos de Jehová.

La migración en Acatlán

La investigación etnográfica como todos los que nos dedicamos a ella sabemos, se torna siempre impredecible cuando los datos van surgiendo. De acuerdo con el proyecto inicial, tuve que dejar a un lado las pretensiones de conocer la historia de las, aproximadamente, cuatrocientas familias que habitan en Nezahualcóyotl y sólo me dediqué a un grupo muy reducido para la tesis de maestría. Sus testimonios reflejan los problemas a los que se enfrentaron la primera generación (los padres), la segunda (los hijos) y la tercera (los nietos) que ya nacieron en el ambiente urbano y no tienen una relación tan directa con el pueblo.

“La migración constituye hoy en día uno de los elementos básicos que conforman las estrategias de sobrevivencia en las comunidades indígenas en todos los estados de México. En consecuencia se han convertido en un poderoso y hasta enriquecedor motivo de la cultura moderna” (Chambers, 1995:15).

Los desplazamientos de poblaciones son fenómenos muy antiguos que se deben a causas que han ido variando según los lugares y las épocas. Hoy, cuando el llamado desarrollo económico crea riqueza y trabajo sólo para unos cuantos, y pobreza y marginación para la mayoría, vemos las grandes

migraciones de población que se deben a una desigual e inequitativa distribución de los ingresos. Los indígenas migrantes llegan a las ciudades solos o con sus familias y enfrentan varias dificultades. Sin embargo, su estrategia social supone que cuentan con parientes y amigos del mismo pueblo que les proporciona alojamiento y contactos. De esta manera se producen los núcleos comunitarios en donde pueden hablar su idioma y practicar sus costumbres. Cabe destacar que a la fecha existen indígenas de tercera y cuarta generación que conservan su cultura, identidad y lengua, en lugares ajenos.

El proceso migratorio implica una confrontación en primera instancia de la identidad individual y, posteriormente de la identidad colectiva; por los distintos modos de vida en los lugares de destino, ya que hablar de un espacio urbano es referirse a relaciones sociales de poder en donde cada grupo se apropia de valores y de usos sociales que los distingue y los identifica. Buscando mantener sus rasgos distintivos: lengua, su pertenencia a la comunidad o región, vestido, expresiones estéticas y musicales, es decir su cosmovisión particular.

Los indígenas migrantes se concentran en ciertos barrios de la Ciudad de México y Zona Metropolitana, por ejemplo, en la Merced, en vecindades de las calles de Belisario Domínguez, Guatemala, Cuba, moneda, San Marcos y Santísima. Otros se han establecido en Naucalpan, ciudad Nezahualcóyotl y, más recientemente, en Chalco, Ecatepec y Chimalhuacán (Arizpe, 1979:27).

Así que la nueva realidad que surge en la sociedad mexicana desde hace unas décadas es la de los indígenas urbanos, los cuales tienen que pasar todo un proceso de adaptación social para poder insertarse, aceptarse y reconocerse en el nuevo

ámbito en el que se desenvuelven. Un elemento que también permea es el establecimiento de una doble pertenencia social, el vínculo entre su lugar de origen y el lugar de destino al cual se incorporan y determina el tipo de migración –cíclica, temporal o definitiva- que realizan. En el caso de los nahuas de Acatlán, Guerrero, tendremos que ver si es definitiva.

La migración de los nahuas es un fenómeno social relevante, no sólo porque es el grupo más importante en el estado y de mayor cantidad poblacional, sino porque al igual que en otros grupos étnicos la migración nahua es un modo adquirido como alternativo de subsistencia y como una búsqueda de mejores condiciones de vida. Por otra parte, la implantación de las políticas sociales del Estado para reestructurar el sistema económico de corte neoliberal y subordinadas a las necesidades de globalización ponen en escena central el estudio de estos problemas sociales.

Por último, existen antecedentes históricos migratorios del grupo nahua, los cuales han variado frente al proceso de incorporación a las zonas receptoras. La presencia de grupos étnicos dentro de la ciudad adquiere características diferentes de acuerdo con la época en que la migración se ha realizado, ya que, al principio era para ver si podían o no mejorar sus condiciones de vida, pero ahora es para sobrevivir.

La migración de los nahuas de Acatlán de Álvarez, Guerrero

La migración se realiza en gran medida para buscar mejoras económicas; este fenómeno social se ha convertido para los nahuas, como casi para todos los pueblos indígenas y campesinos de México, en una estrategia de sobrevivencia, con la que tratan de hacer frente a las condiciones económicas del país, sobretodo después del



Borrachos frente al cabaret y cantina *Nuevo Jalisco*, ubicado en la calle de San Juan de Letrán No. 58. Fachada.

desplome del nivel de vida a partir de 1982.

El desplazamiento de los nahuas de Acatlán inicia desde los años veinte pero se intensifica alrededor de la década de los años cuarenta y cincuenta. En este primer periodo la salida es temporal, se dirigen en grupos pequeños o individualmente hacia Copalillo y Temalac para conseguir mediante el trueque de maíz, palma para hacer cinta con la que se hacen los sombreros. En periodos menos largos, se dirigían

hacia la sierra de Atoyac ocupándose en el corte de café. Por tiempo indefinido, permanecían en el estado de Morelos, principalmente en Cuautla, Jojutla, Atencingo y Zacatepec, para emplearse en el corte de la caña de azúcar.

Para los años sesenta se amplía la migración y cambia de carácter. Esto se debe a varias causas: los problemas de la tierra, la crisis de la producción del garbanzo, el crecimiento demográfico en Acatlán y la modernización de los servicios, así



© 87507. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

como la infraestructura carretera que trae consigo la expansión capitalista en México en los años que se comprenden entre 1940 y 1970. Mucha gente del pueblo comenzó a salir temporalmente hacia las zonas de producción agro-industrial en Baja California, Sonora, Sinaloa y Chihuahua cosechando jitomate, chile y otros cultivos hortícolas en los nuevos distritos de riego norteños, que siguen dependiendo del trabajo de los indígenas de Guerrero y otros estados.

En esta década, algunos acatecos se establecen en la costa del estado: Acapulco, Tecuanapa, Marquelia, Cruz Grande, San Marcos, San Luis Acatlán, Ometepec; y en el centro en Chilapa, Tixtla, Tierra Colorada y Chilpancingo, ocupándose en el comercio informal. Actualmente estos migrantes tienen comercios establecidos y casas de su propiedad en estos lugares, independientemente de las que tienen en el pueblo.

Durante los años de 1960, llegaron hasta la Ciudad de México y se establecieron en diferentes colonias de ciudad Nezahualcóyotl, Chimalhuacán, Chalco, entre otros. En la actualidad, aproximadamente cuatrocientas familias viven en estos lugares. En el municipio de Nezahualcóyotl, en las colonias Benito Juárez, la Perla, avenida Chimalhuacán, Agua azul y la Esperanza. En el municipio de Chimalhuacán se ubican en Xochiaca, el Bordo, San Agustín, Valle de Chalco, Iztapalapa, Valle de Aragón, la Villa, Martín Carrera y Tepetates.

Los primeros migrantes en llegar a la ciudad trabajaron de veladores en diferentes fábricas y en Parques y Jardines destinados al mantenimiento de los parques públicos de la Ciudad y operado por el antiguo Departamento del Distrito Federal. Después encontraron empleo de recolectores de basura, barrenderos, chóferes y operadores en el tiradero del Bordo de Xochiaca, que pertenece al hoy Gobierno del Distrito Federal. Participaron en las campañas de formación del sindicato hace ya casi 30 años y adquirieron su plaza. A los familiares y amigos que migraron después, les conseguían trabajo en el mismo lugar así como también, a los hijos que no quisieron estudiar. Algunos más se emplearon como estibadores en el mercado de la Merced y son ellos los que hoy día se encargan de llevar las flores y los cuetes para las fiestas

Un problema al que se han enfrentado últimamente es que las plazas en el servicio de limpia se han agotado, lo que provoca que los nuevos migrantes tengan que buscar empleos en las fábricas como obreros y veladores o en el comercio informal. Una segunda opción es esperar a que algún conocido se jubile o fallezca, para tomar su lugar en el servicio de limpia del Gobierno del Distrito Federal.

En los últimos años, se ha intensificado la migración temporal del pueblo entre octubre a mayo para trabajos en las cosechas de la agricultura comercial en los estados de Sonora y Sinaloa. Desde allá llegan camiones especiales para “enganchar” a los trabajadores indígenas. “Al llegar a la zona receptora, en donde dependerán de la voluntad del productor, tienen que aceptar las condiciones de vida que les ofrecen y sujetarse a las formas que establece el patrón en cuanto a la duración de la jornada, salario y en caso de enfermedad tendrán que pagar ellos mismos el servicio médico” (Barrón, 1997).

En los asentamientos urbanos en Guerrero, Morelos y Ciudad de México, igual que en los campamentos de trabajadores agrícolas, los migrantes de Acatlán habitan en grupos que hablan su misma lengua, vienen del mismo lugar, se ayudan demostrando solidaridad entre vecinos y asistiendo a los recién llegados. Esto les permite seguir reproduciendo sus relaciones sociales y por consiguiente, mantener su identidad cultural.

El impacto de la migración en el estatus de la mujer

Históricamente el aporte y la participación de las mujeres no se reconocen porque promueven un cambio social que presta atención a problemas considerados como privados y propios de la vida cotidiana que no merecen un tratamiento político y social. “En el caso concreto de las mujeres indígenas, ellas son tres veces discriminadas: por ser pobres, por ser indígenas y por ser mujeres. El mercado laboral absorbe a las mujeres indígenas en condiciones totalmente desfavorables sin prestaciones laborales, jornadas de trabajo extensivas, fuente de mano de obra desprotegida y explotada” (Lagarde, 1991).

El cambio en el modelo familiar



Espectáculo flamenco presentado en un cabaret. © 127064. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

que se opera a partir de la migración femenina hace que la realidad de las mujeres indígenas tenga que ser mirada desde diferentes ópticas.

“Se puede decir que para ellas la decisión de migrar significa a menudo la posibilidad de tomar decisiones por sí mismas, sustrayéndose de la estructura patriarcal dominante de los pueblos de origen” (Arizpe, 1979).

Ante la ausencia del marido o de los hijos, originada por la migración temporal hacia otras regiones

rurales o urbanas, un sector de las mujeres rurales ha tenido que asumir directamente las tareas relacionadas con la supervivencia en condiciones de abandono y falta de apoyos de las instituciones. De esta manera, las mujeres participan directamente en la cosecha de los granos básicos, sin que esto signifique una disminución del trabajo relacionado con las tareas del hogar y el cuidado de los hijos.

Sobre los derechos de las mujeres, se ha desarrollado una nueva



etapa que ofrece esperanzas para su recuperación, tanto en el plano nacional como en el internacional; en ese sentido, en 1965 la Organización de las Naciones Unidas adoptó la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial; en 1966, la ONU aprobó dos pactos importantes, el primero se refiere a los Derechos Civiles y Políticos y el segundo aborda los Derechos Económicos y Sociales, y en 1967

la Declaración sobre la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer en el que se propician y promueven las medidas y programas necesarios para lograr la participación de las mujeres. Por lo que en 1975 a recomendación de la Conferencia Mundial de la Mujer, se decide elaborar un instrumento jurídicamente vinculante, en el que se incorporan los principios contenidos en la anterior declaración. Para que en 1979 sea aceptada por la Asam-

blea General de las Naciones Unidas, entrando en vigor en 1981.

Las mujeres han sido apartadas de la escena política, económica, social y cultural. Han sido construidas con la idea de ser un grupo subordinado, tanto en el espacio privado como en el público. "Obedece a una concepción de ser indefenso ante el ejercicio de la violencia y la negación de derechos mínimos como persona, esto ha sido impuesto por una cultura patriarcal que permite prácticas como el sexismo, la misoginia y e feminicidio" (Lamas, 1986; Oemichen, 2000).

En los años sesenta, se presenta la migración de las mujeres indígenas jóvenes hacia las ciudades, para emplearse como trabajadoras domésticas o en el área de servicios, en la siguiente década, los lugares de destino de los flujos migratorios empezaron a diversificarse hacia la ciudad, la mujer rural se dirigió hacia la frontera norte atraída por la expansión de las maquiladoras.

En estos años, la Ciudad de México continuó absorbiendo una proporción elevada de la población femenina rural migrante en actividades como el trabajo doméstico domiciliario, el comercio ambulante, así como en diferentes empleos, sobre todo en la industria de la construcción y en la costura. Finalmente, en la región sur, se encuentra la mayor proporción de mujeres migrantes, así como de trabajadoras asalariadas y por cuenta propia en cultivos de café, los cuales se basan en el trabajo asalariado a destajo y familiar no remunerado.

Las mujeres indígenas nahuas se dirigen principalmente al Distrito Federal, se emplean en el servicio doméstico y en el sector informal. Los estados de la República con actividades agrícolas donde migran las mujeres son: Baja California Sur y Norte, Chihuahua, Jalisco,

Sinaloa, Sonora y Tamaulipas. Con actividades turísticas: Quintana Roo, en Cancún; Jalisco, en Puerto Vallarta y en su mismo estado, en el puerto de Acapulco. Se emplean fundamentalmente en el área de servicios de los hoteles y en la venta de artesanías.

La mujer indígena se ha incorporado al mercado laboral en las diferentes rutas migratorias que sigue la población indígena en general. A pesar de verse obligada a desarraigarse de sus orígenes, la mujer migrante encuentra la manera de continuar con la reproducción social y cultural del grupo familiar en su nueva comunidad. No obstante, tener que incorporar nuevos valores y costumbres de su nuevo lugar de residencia.

El núcleo familiar es el ámbito más sólido para reproducir la cultura propia de los pueblos indígenas. La mujer desempeña en ello un papel fundamental: a ella le corresponde la crianza de los niños y la transmisión a las hijas de todos los elementos culturales que les permitirán un desempeño adecuado en el grupo. Ella es en gran medida, el eslabón principal para la continuidad del idioma y la depositaria de normas y valores, sustancia matriz de la cultura mesoamericana. Su papel es reconocido social y familiarmente en las comunidades que conservan un ámbito mayor de la cultura propia, la mujer participa activamente y en igualdad con el hombre no sólo en los asuntos domésticos, sino también en las decisiones que afectan a la comunidad en general.

Las mujeres que migran a partir de los 18 años y que se emplean como obreras o en el servicio doméstico en las ciudades grandes y medias, incorporan rápidamente los valores urbanos, adoptan los patrones culturales del matrimonio y la composición de la familia de la cultura citadina.



Cantina salón *Victoria* en la calle de Victoria esquina con Revillagigedo.

En ocasiones, las mujeres migrantes prefieren regresar a su lugar de origen porque explican que en la ciudad no tienen casa, tienen que pagar renta, gastar en comida, ropa y otras necesidades básicas. Por no mencionar cuando se enferman los niños, el esposo o ellas mismas, que es cuando acuden a la clínica que les queda más cerca de su vivienda para hacer una fila de varias horas desde muy temprano, implicando que ella o su esposo tengan que per-

der un día de trabajo y por ende reducir su ingreso familiar.

En el caso de las mujeres acatecas sabemos por ellas mismas que al llegar, se dedicaron al servicio doméstico y al comercio informal. Respecto a las generaciones siguientes, combinaron el trabajo con estudios técnicos y profesionales, ahora están preparadas académicamente e incluso hay algunas que trabajan en la Secretaría de Gobernación.



© 125488. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

Para llegar a esta posición, tuvieron que pasar por muchos contratiempos, el más importante fue la lengua, familias enteras llegaron sin hablar español y el encuentro con la Ciudad los descontroló porque no podían comunicarse. Asistían a la escuela pero las maestras no les entendían, por lo que los niños se quedaban sin recreo para poder ponerse al corriente con las clases.

Debido a estos constantes cambios y a la deficiente alimentación, los niños y las mujeres sufrían en-

fermedades que no eran atendidas porque no contaban con ningún servicio de salud alópata, no acudían con médicos particulares porque cobraban un dinero que ellos no tenían, optaban por la medicina que ellos conocían y en la que confiaban: la medicina tradicional, que constaba de infusiones y remedios caseros que les recomendaban los vecinos que provenían de la misma comunidad. Algunas mujeres embarazadas decidían viajar al pueblo para recibir al niño con ayuda de

parteras, algunas otras, ayudadas por sus vecinas paisanas también, recibían a sus hijos en sus casas. En otros casos, cuando el marido trabajaba en el servicio de limpia, tuvieron acceso al servicio médico otorgado por el Gobierno del Distrito Federal, a través del ISSSTE y los hospitales del Sector Salud. Pese a contar con esta ayuda, nuevamente las diferencias del idioma y la predisposición nata de los ciudadanos a la discriminación a los indígenas suscitaban problemas en la atención hacia las mujeres.

El proceso de cambio que sufrieron las primeras mujeres en llegar a la Ciudad es destacable; en un primer momento tienen que integrarse a un mercado laboral diferente al de su comunidad para apoyar a su marido. Sin hablar bien el español, también tienen que ocuparse de las labores cotidianas en la gran ciudad, teniendo grandes problemas para darse a entender cuando necesitan solicitar productos y servicios.

En cuanto a colaborar con los hijos en las tareas escolares, el idioma también se convierte en una barrera, ya que en la escuela los niños aprenden en español y las madres se comunican con ellos en su idioma tratando de reafirmar cada día su pertenencia. Su compromiso como madre es transmitir a los hijos las tradiciones de la comunidad: la lengua, su religión, aspectos que poco a poco los hijos van dejando atrás por las costumbres de su nueva residencia en la ciudad y la vergüenza de ser tratados como "diferentes". Los amigos en la escuela, en el trabajo y en la calle se burlan de su forma de hablar y de su forma de vestir.

Estos problemas hacen difícil la lucha que la mujer libra para conservar las tradiciones y hacer frente a las transformaciones de su cultura. De esta manera, empieza a permitir una serie de cambios a los

que no se puede negar por las circunstancias del espacio en donde habitan. Ejemplos: que el hijo use aretes, se vista de negro, use pantalones ajustados, los peinados de moda y peor aún, el que se niegue a hablar su idioma. Como madre, lleva a cabo una negociación, permite la adaptación de los hijos a las nuevas costumbres, al tiempo que exige que los hijos participen en las celebraciones de la comunidad para que no se les olvide lo que significa provenir de Acatlán.

El comité pro-mejoramiento de Acatlán y “la mesa de traslados”

Los nativos migrantes al salir de su comunidad, desde 1960, se han enfrentado en la ciudad a grandes violaciones a sus garantías individuales: por ser indígenas, por ser mujeres y lo más importante porque no hablan español.

A este respecto, los migrantes acatecos deciden protegerse y crean una mesa directiva (Comité Pro-mejoramiento del pueblo de Acatlán y mesa de Traslados al pueblo de Acatlán) participan casi 100 familias, en donde reproducen sus tradiciones y mantienen un nexo fuerte con la comunidad. Esta mesa se encarga de estar al pendiente de las necesidades del pueblo y al mismo tiempo participa directamente en la celebración de las fiestas. La directiva funciona de la siguiente manera: cada habitante que llega a la Ciudad tiene que registrarse en el comité incluyendo a la esposa y a los hijos, si es que los tienen. Esto con el fin de tener un padrón controlado que sirve para las asambleas que se realizan cada año en donde escogen un presidente, un tesoro, un secretario y suplentes que se encargan de administrar el dinero de la cuota anual. Esta cuota es de \$ 160.00, dinero que se ocupa para la celebración patronal de San Juan, en la que el presidente



Bebedores en interior de cantina. © 201668. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

de la mesa funge como mayordomo en la comunidad y corre con todos los gastos de la celebración, sin apoyo de la autoridad del pueblo. También se dan otras donaciones para la fiesta de San Juan Degollado el 29 de agosto en Nezahualcóyotl. Existen también las cuotas especiales, que piden las autoridades para alguna obra en particular. La cuota de la mesa de traslados sirve cuando fallece una persona y se envía el cuerpo para ser enterrado en Acatlán, esta

mesa se ocupa de los gastos y de las flores.

El comité se creó en 1969, por iniciativa de los “principales”, en su mayoría viejos, que han dado ejemplo a la comunidad, y el párroco. Solicitan apoyo a los migrantes establecidos en la Ciudad para la reconstrucción del templo, quedando encargados los primeros que llegaron a la Ciudad, de administrar el cobro de las cooperaciones y llevarlo al pueblo, podría decirse que ellos fueron los



fundadores de la mesa directiva, esta construcción duró dos años. En 1971 se formó otra mesa para introducir el agua potable con el mismo procedimiento. Tiempo después, se constituye formalmente la mesa Pro-mejoramiento del pueblo de Acatlán. En cuanto a la mesa de Traslados, se deriva de la anterior y funciona desde 1976.

Esta organización es un mecanismo que facilita la formación y el mantenimiento de los lazos que se crean a partir de la migración, en

estas mesas directivas se crea un foro de comunicación e intercambio, además de las redes básicas que ya existen, como la amistad, el paisanaje o el parentesco. Un ejemplo del trabajo de estas asociaciones es la celebración en Nezahualcóyotl el 29 de agosto, dedicada a San Juan Degollación, donde se reproduce de manera casi exacta la fiesta patronal de la comunidad el día 24 de junio. El 12 de diciembre se realiza una peregrinación a la Basílica de Guadalupe. Las mujeres portan su

traje tradicional de acateca; nahuas y huipil bordados de artisela de varios colores vistosos. Cargan el estandarte que dice: "Hermanos de Acatlán, Guerrero. Residentes en la ciudad de México. Ciudad Nezahualcóyotl. 29 de agosto" y bailan al compás de la música de viento traída desde Zitlala, Guerrero.

Quiero destacar que la organización social de los migrantes acatecos en Nezahualcóyotl nos demuestra en un primer momento que las relaciones entre comunidad y ciudad no están abandonadas. Es decir, los habitantes que han salido mantienen con sus familias y paisanos lazos fuertes que los pueden ayudar en cualquier situación de emergencia, aún en el lugar en el que se encuentren. Un ejemplo de ello es cuando los migrantes que se van a Nueva York, Minnesota, etc., mandan llamar a sus familiares y amigos para trabajar.

En un segundo momento, al reafirmar las tradiciones y costumbres de la comunidad los acatecos sienten que todavía pertenecen a ella como se observa al seguir usando la lengua náhuatl en sitios urbanos, el hecho de que regresen al pueblo a registrarse y el traslado de los difuntos.

En tercer lugar, observamos que en la comunidad abundan casas abandonadas que se están cayendo por falta de mantenimiento. En algunos casos, los vecinos ocupan ese espacio que no ha sido reclamado. Pero, también se puede observar que en Nezahualcóyotl, las casas de los migrantes tienen las mismas dimensiones que las de la comunidad. Además, los espacios de la construcción y el decorado demuestran algunos detalles de Acatlán.

Como cuarto y último, creo necesario destacar que los acatecos llevan a cabo diferentes celebraciones por la necesidad de reencontrarse en lo que sienten les ha

pertenecido por muchos años y a lo que no pueden escapar, porque es su único refugio. En estas celebraciones el arraigo y el sentido de pertenencia indígena son muy fuertes. Aunque actualmente las nuevas generaciones están cambiando y transformando esas costumbres porque están absorbiendo la cultura urbana.

Fiestas del calendario

La religión y las fiestas de los nahuas de Acatlán aún conservan muchos aspectos de su legado histórico. Se caracterizan por tener un calendario muy festivo en el año. Los migrantes de Acatlán mantienen un estrecho vínculo con tres fiestas del calendario:

1. La de petición de lluvias que comienza desde el 25 de abril, el día de San Marcos; 2, 3 y 4 de mayo;
2. La fiesta dedicada al santo patrón del pueblo, San Juan Bautista, que comienza en la víspera, el 23 de junio, y continúa el 24, día del santo. Luego hay un breve receso y comienza de nuevo la celebración el 27 de junio hasta el 2 de julio;
3. Por último, registro el día de muertos, "todos santos", el 1 y 2 de noviembre.

En el contexto de la zona conurbana de la Ciudad de México, la fiesta de San Juan Degollado, el 29 de agosto, es en la que los migrantes radicados en ciudad Nezahualcóyotl imprimen el sello acateco, reproduciendo la fiesta de San Juan como en el pueblo. La peregrinación a la Basílica de Guadalupe el 12 de diciembre, es una práctica religiosa que los migrantes han mantenido por varios años y que refuerza sus vínculos sociales.

Conclusión

Puedo destacar la importancia del rol de la mujer migrante en

la Ciudad. Ella es madre, esposa, maestra; incluso tiene la tarea más difícil en estos días, reproducir su cultura. De acuerdo con los constantes cambios que se viven en un contexto urbano, ella lucha diariamente para que el idioma, la tradición y las características de un indígena nahua no se trastoquen ni desaparezcan.

El rudo trabajo laboral al que se enfrentan, produce consecuencias serias en la salud y en su vida diaria. Esto no es motivo para que la mujer no pueda sobrevivir en la Ciudad. Está demostrado que las mujeres acatecas en Nezahualcóyotl han escalado lugares que por falta de oportunidades no hubieran logrado en la comunidad. La cercanía de los sitios de trabajo y el fácil acceso a distintas actividades culturales y sociales, las ha mantenido dentro de una sociedad urbana a la que ya no están dispuestas a renunciar. Hago hincapié en que estas mujeres de las que hablo son de la segunda y tercera generación. Las primeras en llegar todavía mantienen el rol de amas de casa o de comerciantes informales.

Anteriores estudios nos muestran a los indígenas como individuos débiles que siempre necesitan ayuda y plantean también, que la vida en la ciudad es causante de conflictos por lo que tienen que regresar al lugar de origen. En esta tesis pretendo demostrar que los acatecos han probado lo contrario.

La vida de los acatecos en la Ciudad les ha permitido nuevas pautas de crecimiento, algunos regresan, pero la mayoría ha venido para quedarse. La razón a mi parecer fue el tiempo en el que llegaron y el momento en que pudieron conseguir lo que tienen. Actualmente, es más difícil mantener un buen nivel de vida por la inestable situación económica del país.

En cuanto a la pervivencia de los rituales, la participación de las

mujeres migrantes en el ambiente festivo es relevante. Viajan de la Ciudad de México para auxiliar a los mayordomos o comisarios a preparar la comida y atender a la gente. Sin embargo, no es sólo el hecho de cocinarla, sino que son las mujeres de edad y de más experiencia las que lo hacen. Es un privilegio que se otorgan. Comparten su sabiduría y su sazón a las mujeres de mediana y corta edad que también las asisten. Se forman entonces grandes conversaciones entre ellas, disfrutando de cada momento y compartiendo secretos.

La mujer ocupa un lugar muy importante en las fiestas. Independientemente de que siempre estén realizando una actividad, utilizan ésta para hablar, el recuento de sus vidas se lleva a cabo en medio de la preparación de la fiesta. Gracias a eso, supe de algunas cosas que no me hubieran dicho si no existiera un entorno de cordialidad y de confianza que se transmite en la cocina.

Para finalizar, haciendo un balance sobre la cultura nahua de Acatlán, veo un panorama positivo. Se documentó el esfuerzo de los habitantes por crear y recrear una cultura propia. Es un grupo dinámicamente contemporáneo. Su fin no es distinguirse de otros, sino expresar una tradición cultural particular, para seguir existiendo como colectividad. Esto nos demuestra que las culturas indígenas mesoamericanas son, por naturaleza, diferenciadas y cambiantes, esto difiere de la óptica de la ideología dominante al servicio del sistema mundial.

Bibliografía

ALANIZ Noriega, Arturo, "Etapas de vida de la mujer común nahua", en *Cuadernos de Trabajo*, Centro INAH, Estado de México, año 2, número 3, Enero-Junio, 2002.

ALBERTANI, Claudio, "Los pueblos indígenas y la Ciudad de México. Una aproximación", en *Revista Política y Cultura*, UAM-Xochimilco, número 12, pp. 195-221, 1999.

ARIZPE, Lourdes, *Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica*, Juan Pablos Editor, México, 1987.

-----*Campesinado y Migración*, SEP-CULTURA, México, 1985.

-----*Indígenas en la Ciudad de México. El caso de Marías*, SEP-DIANA, México, 1979.

-----*Migración, etnicismo y cambio económico. Un estudio sobre migrantes campesinos a la Ciudad de México*, El Colegio de México, 1978.

BONFIL Sánchez, Paloma, *Las mujeres indígenas al final del milenio*, CIESAS, 1984.

BRAVO Martínez, Carlos, *Indígenas*

en la Ciudad de México, INI-SEDESOL, México, 1982.

CANNABAL Cristiani, Beatriz, "Migración desde una región de expulsión: la Montaña de Guerrero", en *Cuadernos Agrarios*, nueva época, número 19-20, México, 2000.

COOK DE LEONARD, Carmen, *iudad Nezahualcóyotl*, Estado de México, Casa de la Cultura, UNAM, 1981.

DÍAZ Sarabia, Epifanio, *Los derechos humanos de los indígenas migrantes*, México, Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, A. C., 2002.

Lagarde, Marcela, *Los cautiverios de las mujeres: madres, esposas, monjas, putas*, México UNAM, Colección Posgrados, 1991.

LAMAS, Martha, "La antropología feminista y la categoría de género", en *Nueva Antropología*, número 30 México, 1986.

MEDINA Lima, Constantino, "Los migrantes indígenas nahuas de Acatlán, Guerrero en el Valle de México: algunos factores de cohesión social e identidad étnica", ponencia presentada en la Primera Mesa Redonda: El Conocimiento Antropológico e Histórico sobre Guerrero a principios del Siglo XXI. Taxco de Alarcón, Guerrero, 2004.

MUÑOZ, Humberto, Orlandina de Oliveira y Claudio Stern, *Migración y desigualdad en la Ciudad de México*, El Colegio de México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1977.

EHMICHEN, Cristina, *Mujeres migrantes en el proceso de cambio cultural*, UNAM, México, 2000.

PADILLA Cano, Minerva A., "Una perspectiva etnográfica e histórica de los nahuas en Acatlán, Guerrero y en Ciudad Nezahualcóyotl 1960-2004", tesis de Maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2004.

ROBLES, Rosario, Josefina Aranda y Carlos Botello, "La mujer campesina en la época de la modernidad", en *Revista el Cotidiano*, número 53, Marzo-Abril.

VALENCIA Rojas, Alberto, *Migración indígena a las ciudades. Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México*, serie Migración Indígena, INI-PNUD, 2000.



Cantina en una esquina de la ciudad de México. Fachada.
© 124316. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

El uso de material fecal en la fermentación de bebidas alcohólicas

Doctor Rodolfo Fernández

Doctora Daria Deraga

CENTRO INAH - JALISCO

deraga@prodigy.net.mx



Meseros y cliente en barra de cantina. © 201667. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

Este artículo trata del uso de materiales de desperdicio, de diferentes tipos, en los procesos de fermentación de bebidas alcohólicas en México. Pero se pone énfasis en el empleo de materia fecal como acelerador del proceso en la fabricación del pulque, bebida tradicional del altiplano mesoamericano, desde tiempos prehispánicos. Sin embargo, se supone que también se ha utilizado en la elaboración de otras bebidas mexicanas, como el tequila y el mezcal.

Al idear este texto, nuestra propuesta inicial era documentar esta práctica que, según el saber popular, se generalizó a través del territorio mesoamericano desde tiempos inmemoriales, pero su naturaleza la ha convertido en tabú y por esta razón se nos ha dificultado la investigación.¹ Ha sido algo que nos recuerda los estudios so-

bre el narcotráfico, la corrupción o el sector informal de la economía.

Una de las primeras acciones que emprendimos fue tratar de averiguar si se trataba de una práctica de tradición europea, venida a este continente con los pobladores españoles. Para ello recurrimos a nuestra amiga y colega María de Jesús Sánchez Portalatina, de familia productora de vino en Aragón y esto fue lo que nos contestó.

He preguntado a mi suegro sobre si se utilizaba algún tipo de materia escatológica en la elaboración de vinos y dice que no. Me ha puntualizado que la sangre (de animal) se utilizaba para filtrar los vinos igual que la clara de huevo. Se me ocurre que como acción indirecta, se puede incluir las pieles y durezas de los pies cuando prensaban antes los vinos...

A partir de esta opinión, con un razonamiento por autoridad, localizamos la aparente costumbre de usar materia fecal en el continente americano y de manera más localizada en México. Y su testimonio ha sido reforzado por la ignorancia al respecto de cuanto europeo consultamos sobre el tema.

Lo mismo sucedió respecto al mezcal. En una visita a Oaxaca, provincia mexicana conocida por la calidad de sus destilados de agave, llamados mezcal. Preguntamos por doquier y adquirimos publicaciones sin haber encontrado la menor evidencia del empleo de la llamada muñeca para la aceleración de los fermentos de los cuales se destila el referido aguardiente.

Por otra parte continuamos las entrevistas y las lecturas, y nos percatamos por ambas vías de que entre los productores de pulque

dicen que el empleo de excremento como acelerador de fermentos en su industria fue una calumnia discurrida por los fabricantes de cerveza, para favorecer el consumo de su producto, que se popularizó en México durante la segunda mitad del siglo XIX, en detrimento de la ingesta de pulque, la antes bebida nacional.

Por otra parte, a lo largo de nuestras pesquisas hemos caído en cuenta que otros productos de desperdicio se utilizan en la fabricación de bebidas, tanto en México como en otros países. Por ello decidimos ampliar el tema del trabajo a este registro, aunque el uso de materia fecal continúa siendo el objetivo central.

La primera referencia escrita que al respecto hemos encontrado procede del libro titulado *El pulque*, de Raúl Guerrero,² autoridad sobre el tema en una de las principales zonas pulqueras del país, el estado de Hidalgo. En el glosario de su libro sobre dicha bebida se describe lo pertinente del siguiente modo: “MUÑECA, MUÑECO, MUÑEQUITA. Trozo de tela que envuelve excremento para producir la fermentación rápida del aguamiel.” Además Guerrero dice lo siguiente citando a una obra más antigua a la propia, de un tal A. Jiménez.⁴

Hay pulques añejos –los descansados de un día para otro-. Algunos vendedores le ponen al pulque “hierba sin raíz”, que no es otra cosa que excremento humano. Unos efectúan esto como amuleto, para “hacer la cruz” pronto. Los más, con el objeto de favorecer la fermentación, incorporándole gérmenes que, al proliferar, le confieren un sabor distinto del habitual. Al mencionado costalillo con su contenido excrementicio le llaman “muñeco”. Ciertos bebedores prefieren el pulque de muñeco; así lo piden.

Este primer corpus de información positiva para nuestra búsqueda nos alentó y pasado algún tiempo empezamos a encontrar más vestigios del empleo de la “famosa muñeca”, como le dicen los que a ella se refieren, tanto corroborando su existencia, como negándola. Pero antes de continuar, caemos en cuenta que para este momento los lectores querrán saber dos cosas con más precisión: qué es el pulque y qué es la muñeca.

Siguiendo a Luis Vargas, tenemos que:

...La materia prima de esta bebida es el aguamiel, cuya extracción requiere de diversas operaciones previas. Una de ellas consiste en ‘castrar’ o ‘capar’ el agave cuando tiene de cinco a siete años, aunque algunos consideran que la mejor edad de una planta es entre los ocho y los 12 años. La ‘castración’ consiste en cortar su brote floral (quiate o huevo); se cree, por cierto, que la calidad de la bebida será mejor si dicha operación se realiza cuando la luna está en su fase creciente. Se procede luego con la ‘picazón’: se abre una cavidad en el centro del mezontete, donde se

acumulará el aguamiel, que se deja reposar hasta por un año para que concentre y aumente su contenido de azúcares.

El aguamiel se colecta diariamente por la mañana y la tarde con ayuda del acocote -especie de calabazo-; en verano se colecta también a medio día para evitar que la lluvia lo diluya. Luego se lleva a los tinacales de fermentación, grandes tinas de cuero sin curtir. Elemento fundamental para la fermentación es la ‘semilla’, que constituye uno de los grandes secretos de los productores de pulque, ya que puede prepararse de diferentes modos y con distintas sustancias. una vez establecido el ‘pie de cuba’, se inocula el resto de las tinas hasta que, a juicio del catador, deba suspenderse este proceso para vaciarlo en barriles y ponerlo a disposición de los consumidores.³

La muñeca se puede describir como un atado o envoltorio de tela, que en razón de abundancia debe ser de algodón, en cuyo interior se coloca un trozo de materia fecal, por lo general humana, y sirve para acelerar la fermentación del pulque.



Hombres jugando cubilete en una cantina. © 197653. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.



Mariachi toca a clientes en el interior de una cantina. © 189949. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

Según uno de nuestros informantes doctos, el uso de la muñeca no ocurría en las fábricas, sino en las pulquerías o expendios de la dicha bebida. Otro informante del campo, en una zona pulquera de Jalisco, corroboró lo dicho por el anterior.

Sin embargo, es un sentir general entre los biógrafos del pulque, que el uso de la muñeca, en el pasado o en la actualidad es un mito, como lo sugerimos al inicio del texto. Por ejemplo el periodista Germán Diego nos dice:

Un mito del pulque es que en la época cuando las empresas cerveceras se establecen en el país empieza una campaña de descrédito y de difamación en contra del pulque. Claro que también se dieron sobornos a las autoridades para que, con el pretexto de sanidad, se clausuraran pulquerías a todo lo ancho de la república maxicana con el pretexto de que infringían leyes de todo tipo desde sanitarias hasta de orden público, claro que estos infundios pasaron a ser de calumnias a mitos sin contar que las empresas cerveceras hicieron lo suyo, al difundir la idea de que el pulque se fermentaba con una muñeca de excremento de algún animal o personas. MENTIRA,

claro que para fermentarlo echaban babilla da nopal...⁵

Otra fuente, un texto firmado por Juan López Cervantes, advierte:

...El pulque, para acelerar su proceso de fermentación, le echaban babilla de nopal, del corazón del nopal o de la misma penca para que fermentara. Y de ahí vino el mito de que le echaban una muñeca de excremento, que le echaban un calcetín calcetero, no, no. Lo que pasa es eso, aceleraban la fermentación del pulque, porque mientras no fermenta el pulque le hace a usted daño, es como si tomara usted aguamiel, y eso los conocedores lo sabían luego, luego: 'este pulque está delgado', 'Este está bautizado', y cosas así, pero no es que haya habido muñequitos. Claro que tampoco eran muy limpios, que digamos. Así como venía, con las manos como las traían: no era muy limpio, nunca fue limpio, para qué vamos a hablar de lo que no es. Vamos a hablar lo que es sincero. Pero todo mundo lo tomaba así, claro que si se pasaba uno le hacía daño. Inclusive llegaba el caso de algunos facultativos, algunos médicos, a recetarles a las señoras que estaban en estado de embarazo que se tomaran su pulque, o a las que estaban lac-

tando, que se tomaran pulque para que los niños tuvieran suficiente alimento. Ése puede ser otro mito.⁶

Una fuente más, Ian Chadwick, nos dice:

*"Pulque makers sometimes use various fruit to accelerate fermentation. In traditional pulque, a muñeca (doll?) was used –a rag or sock filled with human faeces and dipped to start the fermentation process."*⁷

Otro autor, Rubén Hernández del diario Reforma de México, afirma:

La campaña de desprestigio iniciada en los años veinte contra el pulque, dice Ramírez Rancaño, rindió frutos, marcando la caída paulatina de la industria pulquera, que toco fondo en los setenta.

Antonio Rivas, productor de la zona de Ápan, Hidalgo, subraya que a lo largo de los años se han alimentado mitos que sólo han conseguido deprimir aún más la industria y favorecer la imagen de insalubridad que rodea a la bebida.

'Uno de los más conocidos es el de la famosa <muñeca>; es decir, la presencia de heces fecales con el propósito de favorecer la fermentación. El hecho de que la gente crea esta historia es precisamente a raíz de la falta de conocimiento que existe sobre la preparación.'⁸

Por último de una revista francesa cuyo autor no firma el texto leemos lo siguiente:

*Certains vous diront que la fermentation est aidée par l'emploi d'une muñeca. Le bon pulque n'en a pas besoin, normalement. Je vous laisse chercher par vous-même la signification exacte de ce terme.'*⁹

Para dar una idea más amplia del contexto en que supuestamente se desarrolló la calumnia contra el pulque, el mismo Rubén Hernández, en el artículo que arriba cita-

mos, nos dice que en la década de 1920 y en especial entre los años 1934 y 1940, cuando Lázaro Cárdenas fue presidente de México, se lanzaron campañas antialcohólicas subrayando la condición inmundada del pulque. Y agrega que en ese contexto comenzaron a cobrar auge las compañías cerveceras, al absorber en los bares y cantinas el costo de las botanas servidas a los clientes, a cambio de que consumiesen al menos una cerveza. Entonces, dice nuestra fuente, “se calificó al pulque de ‘embruteedor’ ‘antihigiénico’ y ‘causa de degeneración’. En contraste con la cerveza se le anunciaba como “una ‘bebida familiar’, rigurosamente higiénica y moderna”. Dice que entonces se incitó a la gente a beber cerveza, con una filosofía que sueña bávara, con fines alimenticios y terapéuticos.¹⁰ Se le recomendaba como diurético, estimulante de la circulación sanguínea y como algo que incrementaba la presión arte-

rial, lavaba el riñón y, además, era ideal para las mujeres en lactancia.

Así, este autor nos ilustra un episodio en la vida de México en que un contraste propagandístico facilitó el que se crease y difundiese la calumnia del uso de la famosa muñeca en la fabricación del pulque; contribuyendo así a que el consumo del pulque cayese al mínimo ante la creciente ingesta de cerveza, bebida exógena. Y si se tiene un poco de descuido se puede argumentar, de manera anacrónica y poco precisa, que la bebida nacional caía ante el embate de su rival trasnacional.

Sin embargo, debemos decir que el pulque no era la bebida de todo México, era una bebida de tierras altas, sobre todo de la Mesa Central, porque los agaves de hoja suave que lo producen no crecen bien en tierra caliente. Además es una bebida cuyo gusto no se adquiere con facilidad, por su olor acre y su textura viscosa. Se puede decir que los

mexicanos que no nacieron con él, difícilmente aprenden a beberlo.

Por lo tanto creemos que la muñeca, así fuese mito o realidad, no fue la razón del ocaso del pulque. Además creemos que sí se utilizó, más no sabemos en qué medida se difundió. Al menos uno de nuestros informantes, Jesús Torres, procedente de una sierra del sur de Jalisco, la del Tigre, bastante lejana del centro de México, nos corroboró, como señalamos antes, que una pulquería de su pueblo le ponía muñeca a su fermento y se lo daba a beber así a sus clientes quisquillosos. Además, dos de nuestros informantes cultos, Arcelia Rábago y Leopoldo Solís, químicos y prominentes especialistas en la fabricación de tequila, nos dijeron que sabían de su empleo. La razón de hacerlo era la producción de fosfatos que aceleraban el fermento. Pero como señalamos, ellos nos dijeron que eso se hacía en las pulquerías y no en las fábricas. Y nos



Pulquería *La Gloria*, en la esquina de la primera calle de Mixcalco, en la ciudad de México. © 197655. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

dijeron además que a la muñeca se le llama “perro con clavo”.

Estos informantes también nos comunicaron que, en algunos casos, en la fabricación de aguardientes de agave se habían utilizado orines para la maceración del mezcal.

Para terminar, queremos decir que más allá de la realidad o el mito, creemos que haber realizado este trabajo contribuye a preservar el registro de una tradición, verdadera o inventada, pero tradición al fin. Los orígenes de las tradiciones no siempre son ciertos y menos los de los mitos. Pero suelen tener un sustrato de realidad.

Algo más que vale la pena consignar es que en la elaboración del pulque, para su fermentación, el aguamiel se deposita en continentes de piel de vaca, que no son precisamente materia alimenticia, pero ayudan a la fermentación.

He aquí nuestra experiencia con el empleo de materiales no alimenticios en la elaboración de fermentos, que, como hemos visto, se circunscribe sobre todo al mundo del pulque. En el ámbito de la fabricación de destilados de agave, los testimonios nos dicen que la utilización de este tipo de materiales es mucho menor.

Notas

¹ Este artículo se desprende de una ponencia a un congreso de ICAF (*International Commission on the Anthropology of food*), cuyo tema era: *Non food as food*, celebrado en Oxford Brooks University, Oxford, UK, en junio de 2005.

² Raúl Guerrero, *El pulque* (2ª. Edición reformada), México, Editorial Joaquín Mortiz-INAH, Col. Contrapuntos, SN. 1985.

³ A. Jiménez, *Nueva Picardía Mexicana* (4ª. Ed), México, Editores Mexicanos Unidos, 1972, p. 245 y ss.

⁴ Luis Vargas, Paris Aguilar, Guadalupe Esquivel, Monserrat Gispert, Armando Gómez, Hugo Rodríguez, Cristina Suárez y Carmen Wachter,



Orquesta musical en un cabaret. 127422. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

“Bebidas de tradición”, *Beber de tierra generosa. Historia de la bebidas alcohólicas en México*. México, Fundación de Investigaciones sociales A.C, 1998, pp. 187 y 188.

⁵ <http://germandiego.s5.com/pulque/acapulquito.htm> 05/05/05

⁶ www.acd.com.mx/obras_p_lectura/consejo/EL_PULQUE/pulque.htm 05/05/05



⁷www.ianchadwick.com/tequila/pulque.html 05/05/05

⁸Rubén Hernández, "Que siga la tradición pulquera", *Reforma*, México, septiembre 18, 2003. http://mx.geocities.com/master_chobojo/nuestro_México/tradicion-pulquera.htm

⁹www.mexeko.net/population.htm 05/05/05/

¹⁰En Bavaria la cerveza se considera ali-

mento y hasta en los ámbitos castrenses se puede consumir a discreción.

1906, cien años del natalicio de Benito Juárez

Historiadora Martha Vela Campos

COORDINACIÓN NACIONAL DE MUSEOS Y EXPOSICIONES - INAH

marthita2002@gmail.com



© SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

En el marco de las actividades conmemorativas del Bicentenario del nacimiento de don Benito Juárez, la Secretaría de Educación Pública y otras instituciones han organizado varias actividades a este respecto y el Instituto Nacional de Antropología e Historia participa activamente para contribuir a la celebración.

Conocer la vida de Benito Juárez a través de esta conmemoración es acercarse a la existencia de un hombre cuyo destino estuvo ligado a la historia del México Moderno, es poner de relieve al gran mexicano, forjador de la nación, cuyas aspiraciones fueron servir y defender con fervor a la Patria.

Su vida es un legado invaluable para la historia de México, su clara convicción de principios de libertad, justicia y soberanía lo llevaron a hacer enérgica defensa de la nación, que estaba amenazada por las fuerzas enemigas y por intereses del imperialismo extranjero.

Indígena zapoteco de raza pura que nació en San Pablo Guelatao,

Oaxaca, el 21 de marzo de 1806. A la edad de tres años quedó huérfano y junto con sus hermanas María, Josefa y Rosa, pasó al cuidado de sus abuelos paternos. Poco después, a la muerte de ellos, estuvo bajo la tutela de su tío Bernardino Juárez. Desde pequeño se dedicó a los trabajos del campo y al pastoreo de ovejas; en sus ratos libres aprendió a leer y a escribir, y recibió de su tío las primeras enseñanzas de la lengua castellana.¹

A los 12 años llegó a Oaxaca y buscó ayuda en la casa de don Antonio Maza -donde su hermana Josefa era cocinera-. Tras breve estancia, entró al servicio de don Antonio Salanueva, miembro seglar de la Tercera Orden de San Francisco. Ahí desempeñó labores domésticas y auxilió a su protector en el oficio de encuadernar y empastar libros.

Más tarde, ingresó a la Escuela Real y después al Seminario Pontificio de la Santa Cruz del Estado,² donde realizó estudios sobre gramática latina, filosofía y artes,

y obtuvo el grado de Bachiller. Posteriormente, se inscribió en el Instituto de Ciencias y Artes de Oaxaca para estudiar jurisprudencia y, para 1834, logró su título de abogado.

En julio de 1843, contrajo matrimonio con Margarita Maza, hija legítima de un acaudalado comerciante y de doña Petra Parada, cuando él tenía 37 años y ella contaba apenas con 17. Procrearon 12 hijos (tres varones y nueve mujeres), de los cuales cinco murieron a temprana edad.³

La vida política de Juárez se vio marcada por los constantes traslados que realizó, eso lo mantuvo alejado de su familia por mucho tiempo. Sin embargo, Margarita siempre lo apoyó, consciente de la delicada misión que representaba estar al lado de un hombre político.

Juárez, el hombre sensible, esposo cariñoso y tierno padre de familia se vio imposibilitado, muchas veces, de convivir con su familia por los compromisos derivados de la

representación y el ejercicio de los cargos públicos que desempeñó.

Inició su vida política, desde que fue electo Regidor del Ayuntamiento de Oaxaca en 1831. Después desempeñó los cargos de Diputado al Congreso Estatal y Gobernador de la entidad; Diputado al Congreso de la Unión, Secretario de Justicia e Instrucción Pública, Presidente de la Suprema Corte de Justicia y finalmente el alto cargo de Presidente de la República.⁴

Cargos que desempeñó con honestidad y estricto apego a la ley; ideológicamente se identificó con el programa liberal y reformista de la nación. Siempre se manifestó a favor de la justicia social, de la defensa de la libertad y de la soberanía nacional.

Sus grandes dotes de político las demostró en su sobresaliente actuación durante la Revolución de Ayutla, como uno de los defensores más implacables de las Leyes de Reforma y caudillo de la Guerra de Tres Años o Guerra de Reforma (1858-1860). Se constituyó en bandera del movimiento revolucionario, que se alzó contra los invasores en defensa del territorio nacional durante la Intervención Francesa (1864-1867), con ello logró conservar para el pueblo mexicano el derecho soberano de forjar su propio destino.

Después de lograr el triunfo sobre los invasores, Juárez regresó victorioso a la Ciudad de México (julio de 1867). Su periodo presidencial que había iniciado en 1858 se caracterizó por impulsar el desarrollo en diferentes campos tanto en el económico como en el social y en el político. En este último, sus objetivos fueron llevar a la práctica la Constitución de 1857 y consolidar el sistema federal. Permitió la reelección de presidente de la República para el siguiente periodo; sin embargo, después de una breve enfermedad murió en

1872, cuando había sido reelecto para la presidencia.

En el gobierno de la República lo sucedió Sebastián Lerdo de Tejada, quien en septiembre de 1872, pronunció un discurso ante el Congreso de la Unión, en el que alababa las virtudes y aciertos de don Benito. Gracias a esto, el Congreso dedicó un homenaje formal a su memoria.

Así, el 21 de marzo, fecha del natalicio, entró al campo jurídico co-

Para el año de 1906, que correspondía la celebración del primer centenario de su natalicio, el presidente Porfirio Díaz organizó todo un acontecimiento con una programación de diversos eventos, que abarcó desde los primeros días de aquel memorable año, ya que se empeñó en elevar la figura de Benito Juárez por el prestigio nacional e internacional que el Benemérito había alcanzado, Díaz quería aparecer como el sucesor del liberal



Pulquero despachando pulque a un hombre en el interior de una pulquería en la ciudad de México. © 197656. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

mo un mandato para la ciudadanía y una obligación para la Patria, y se convirtió en un día de celebración nacional.

A partir de entonces, el homenaje a Juárez, en el día de su natalicio, continuó celebrándose con honores oficiales y la bandera luciendo a toda asta en los edificios de gobierno.

Sin embargo, durante algunos años del gobierno de Porfirio Díaz, las manifestaciones en memoria del Benemérito de la Patria sólo se distinguían por izar la bandera en los edificios oficiales con cierta indiferencia.⁵

que supo llevar la Reforma por los cauces de la paz.⁶

Esta celebración fue un hecho trascendental que hizo posible llevar a cabo las ideas y disposiciones contenidas en el Decreto de 1873, sobre los honores póstumos a Juárez.

Las festividades del Centenario se pueden seguir paso a paso en los periódicos, así como las ceremonias y artículos publicados referentes a tan magno evento.

Las noticias sobre este acontecimiento aparecieron en: *El Imparcial*, *El Mundo*, *El Diario del Hogar*, *El Popular*, *El Mundo Ilus-*

trado, *El Faro*, *El Eco de México*, *El Colmillo Público*, entre otros.

Para la celebración se creó una “Comisión Nacional del Centenario”, que se encargaría de la organización. Estuvo integrada por el Lic. Ramón Prida y José Casarín, Secretarios; Carlos Rivas y Lic. Pablo Macedo, Vocales; Lic. Emilio Velasco, Vicepresidente; Lic. Félix

Sin embargo, esta idea cristalizó años después y, en 1910, se inauguró un monumento a la memoria del Benemérito: el Hemiciclo a Juárez.

En todas las entidades federativas de la República se crearon delegaciones para organizar la conmemoración.

La Comisión Nacional organizó una gran procesión cívica para el

presentó Rafael de Zayas Enríquez abogado, literato y periodista, nacido en Veracruz en 1848, que fue miembro del Liceo Hidalgo y de otras sociedades científicas y literarias. Biografía que en sus propias palabras es “un monumento que la patria agradecida levanta al mejor de sus hijos, con motivo del primer centenario de su nacimiento”.⁹



Vendedor ambulante y hombre frente al restaurante y Cabaret *Ideal*. © 87512. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

Romero, Presidente; Ing. Gabriel Mancera, Vicepresidente; José de Landero y Coss y Gral. José B. Cueto, Vocales; y Lics. Adalberto A. Esteva y Victoriano Salado Álvarez, Secretarios.⁷

Este cuerpo colegiado se avocó a la tarea de llevar a cabo las festividades. Entre los actos dispuestos se lanzó una convocatoria para la realización de una biografía de Benito Juárez. También se convocó a un concurso para la construcción de un monumento, se presentó una exposición de los proyectos en la Academia de Bellas Artes, los que finalmente fueron descartados y se declaró desierto el primer lugar.

día 21 de marzo, a la que deberían concurrir los delegados de los estados y se mandaron acuñar medallas conmemorativas para ellos.⁸ Se propuso la construcción de un monumento a Juárez en San Juan de Ulúa; un himno para que fuera cantado en los festejos escolares, el ganador fue el de Felipe Ramírez Tello.

En el concurso literario abierto para la realización de una biografía se presentaron varios trabajos casi todos de carácter histórico, que se dedicaron a reseñar la vida y obra del inmortal Juárez. El primer premio del concurso lo ganó el trabajo *Benito Juárez. Su vida. Su obra*, que

Otro trabajo presentado al concurso y que obtuvo *accesit*, es decir, el segundo premio más cercano al primero fue: *Biografía popular del Benemérito de América Benito Juárez*, del licenciado Leonardo S. Viramontes.

Otra obra premiada y destinada a servir de modelo en las conferencias que se efectuaron en las escuelas primarias el día 21 de marzo de 1906 fue la *Biografía del Benemérito Benito Juárez*, publicada en México por la Tipografía Económica.

También se escribieron biografías de Benito Juárez en otros estados de la República. Con estos

trabajos biográficos, se vio plenamente realizado un propósito aguardado por muchos años.

Se creó una Comisión para la celebración de la Gran Fiesta Cívica, formada por los señores Lic. Carlos Rivas, Ramón Prida y José Casarín, entre otras personalidades.

El programa consistió en una procesión, un desfile hacia el Panteón San Fernando, con la asistencia de los representantes de los Estados y de las Delegaciones de los Ayuntamientos de la República; una ofrenda de coronas en el monumento del Patricio, con la representación del ejército, la asistencia de las delegaciones de la prensa, de las Logias Masónicas y las representaciones extranjeras; más de 10,000 personas asistieron a la tumba del Benemérito; un *meeting* en el Teatro Orrin y una comida para 10,000 personas en el Parque Porfirio Díaz.

Para el cumplimiento de este programa se nombraron varias subcomisiones, que tomaron a su cargo la ejecución de diversas actividades. Los actos principales fueron aquellos en los que la asistencia del presidente Porfirio Díaz revistió de gran solemnidad.¹⁰

La Comisión creó un minucioso programa para la formación de la comitiva que determinó el lugar que correspondía a los manifestantes, tanto a los de esta capital como a las de los estados, Ayuntamientos de la República, y corporaciones civiles y militares.

Desde las primeras horas de la mañana, del día 21 de marzo gran cantidad de gente invadió las calles adyacentes a la Plaza de la Constitución, con el objeto de participar en la gran procesión o presenciar el desfile de ella rumbo al mausoleo del Patricio.

Más de 80 corporaciones obreras estuvieron representadas en la manifestación: entre ellas la del Congreso Mutualista Obrero, Comité

Patriótico Mutualista, Sociedad José Joaquín Fernández de Lizardi, Sociedad Femenil Unión y Concordia, etcétera.

También estuvieron presentes todas las Comisiones oficiales como la de la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes, la de la Tesorería General de la Federación, y la del Ministerio de Hacienda, entre otras. Todas iban presididas por un representante y finalmente la Comisión de las Sociedades Masónicas entre las que se encontraba la "Junta Masónica del Centenario". Todas las logias llevaban sus respectivos estandartes.

La gran procesión salió de la Plaza de la Constitución, se dirigió al Paseo de la Reforma, donde el presidente Díaz colocó la primera piedra del monumento en honor a Juárez, siendo éste el acto más importante del programa.¹¹

Se formaron varios grupos y cada uno tuvo un punto de reunión, todos llevaron ramilletes de flores o coronas que, fueron recibidas por una comisión en el panteón de San Fernando para depositarlas en la tumba.

El espectáculo ofrecido por la gran procesión fue solemne y

grandioso, se veían innumerables estandartes, coronas de flores artificiales y naturales, y hermosos ramilletes que portaban muchos de los manifestantes.

Tras los grupos organizados que iban hacia el panteón de San Fernando seguía una muchedumbre compacta que pasó por las calles de Plateros, San Francisco, avenida Juárez, Patoni, Rosales y Jardín de Guerrero, apunta el periódico *El Imparcial* "pletóricas igualmente de inmenso gentío estacionado a pie firme bajo el sol de justicia que lució ayer".¹² Sin exageración puede calcularse en 20,000 el número de personas que tomaron parte en la manifestación del Centenario del Benemérito.

En espera de la llegada de la gran columna al panteón de San Fernando, se formó una doble fila de gendarmes del ejército para evitar aglomeraciones y desórdenes, medida que dio excelentes resultados, sin dificultad penetraban los manifestantes hasta la tumba que guarda los restos de don Benito, donde se depositaban las ofrendas. El mausoleo quedó literalmente cubierto de coronas, cuyo número se estimaba en más de 500. La



Pareja bailando en el cabaret. © 87500. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

colección de coronas y el desfile de los manifestantes ante el mausoleo se prolongaron hasta las dos de la tarde.

Manifestaciones cívicas como ésta, raras veces se habían visto en la capital, lo cual demostraba, sin duda, la actividad y el acierto con que la Comisión Nacional del Centenario preparó esta brillantísima parte del programa con que se celebró el natalicio del Benemérito de las Américas.

A las tres de la tarde de ese mismo día comenzó en el parque Porfirio Díaz la gran comida popular que organizó el Lic. Raúl Lalane, para obsequiar con ella a 10,000 personas.

En los llanos de Anzures, se agrupaba la gente del pueblo en torno a un grupo de distinguidas personalidades que se prestaron a servir a los que iban a participar del banquete popular.

En el centro de los campos se levantaron 19 carpas, en la principal se instaló la mesa para los invitados de honor entre los que estuvieron los señores Dip. Benito Juárez hijo, Corl. Félix Díaz, que era el Inspector de Policía; Manuel Padilla, don José Gracia Medrano, Dip. Fidencio Hernández, Lic. Antonio Díaz Soto, entre otras personalidades.

Después de las tres de la tarde, se dio acceso al público, que en orden fue pasando al departamento de reparto, donde estaban instalados 22 enormes peroles con sopa, caldo, carne, lentejas, frijoles, manjares que se repartieron entre más de 11,000 personas.

Los señores Lics. Raúl Lalanne, Fidencio Hernández. y Antonio Díaz Soto se multiplicaban para servir los alimentos que se proporcionaban a los pobres.

En este banquete popular se gastaron 11,000 panes, 80,000 tortillas, 16 reses, 700 kilos de arroz, 1000 litros de frijol, 3000 libras de manteca, 1500 libras de pescado,

20 carneros y 5000 pasteles, que por haberse recibido ya tarde se destinaron como obsequio a varios establecimientos de beneficencia.¹³

El señor Inspector General de Policía, coronel Félix Díaz, mandó establecer un servicio especial de policía que conservó perfectamente el orden, sin que se registrara el más ligero incidente desagradable.

A las cuatro de la tarde se sentaron a la mesa los invitados de honor, y al terminarse la comida, varias personas hicieron uso de la palabra, recordando con entusiasmo los hechos culminantes del gran mexicano.

La Ciudad presentó el hermoso aspecto de los grandes días de fiesta; la gran animación de Plateros y San Francisco, la de 5 de Mayo y todas las calles afluentes de éstas tenían casi la totalidad de sus edificios adornados con más o menos lujo y buen gusto. Las banderas y los grandes cortinajes predominaron en la decoración.

Había edificios como el del Casino Nacional, que ostentaban un adorno lujosísimo y de muy buen gusto. El antiguo palacio de los azulejos estaba decorado con cortinajes tricolores de seda, y algunas plantas de ornato en los balcones. Los establecimientos y tiendas en general lucían decoraciones suntuosas y artísticas. Todas las casas estaban decoradas, desde la entrada de las calles de Plateros, la perspectiva era imponente; banderas de casi todas las nacionalidades daban a esa principal avenida el aspecto típico de las grandes fiestas nacionales. Las elegantes y lujosas residencias que están situadas a los lados del Paseo de la Reforma, ostentaban también adornos de buen gusto.

La Plaza de la Constitución estaba en idénticas condiciones: banderas, cortinas y tableros de flores en los edificios de particulares, el Palacio Nacional y el de la Diputa-

ción lucían sus mejores adornos. Por todas partes había casas adornadas, unas humildemente, otras con lujo, pero todas daban testimonio fiel de la inmensa gratitud que el pueblo mexicano sentía por el Reformador.

En el Palacio Nacional fueron descubiertas dos grandes placas conmemorativas, colocadas en dos sitios distintos; reunidos en ese sitio, los miembros de la Comisión Nacional del Centenario, la delegación del Distrito, el señor Gobernador del mismo don Guillermo de Landa y Escandón, la honorable familia del Benemérito y otras distinguidas personas, procedieron a descubrir la primera de dichas placas, colocada en la parte exterior del Palacio, correspondiente a las secciones segunda y tercera de la Dirección General del Timbre, que dan a la calle de Moneda. Ante un crecido concurso, la señora doña Manuela Juárez de Santacilia, hija mayor del Benemérito, invitada por la Comisión Nacional, corrió la cortina que cubría la placa, cuya inscripción fue ávidamente leída por el público. Las dimensiones de la placa aproximadamente eran: un metro por 50 centímetros y de reluciente metal amarillo; la inscripción dice: "Aquí estuvo ubicada la casa en que murió la noche del 18 de julio de 1872, el Benemérito Benito Juárez, Presidente Constitucional de la República. Implantó la Reforma, consolidó la Independencia y la Libertad y mantuvo incólume la dignidad nacional. México glorifica su memoria en el primer centenario de su nacimiento, hoy 21 de marzo de 1906".

En la parte superior de la puerta del salón de Embajadores se encuentra colocada la otra placa. Ésta fue descubierta por la pequeña Blanca Sánchez y Juárez y Romero, la de menor edad entre los biznietos del Benemérito. La placa



Gente en el interior de un cabaret. © 127425. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

es semejante a la anterior y su inscripción dice: "Aquí estuvo preso en 1857 por haberse opuesto al golpe de Estado, Benito Juárez, entonces Vicepresidente de la República y Ministro de Gobernación".

La comisión organizadora arregló que, por la tarde del día 21, se dieran funciones de invitación en todos los teatros de la capital.

En el Teatro del Renacimiento se puso en escena "El Milagro de la Virgen" y "De México a Venus" y en el Principal las zarzuelas "*Quo Vadis*", "Marina" y "El arte de ser bonita". En este teatro la compañía cantó un himno a Juárez.

La concurrencia en todos los teatros fue enorme como decía en el periódico "no cabía ni un alfiler". Llegaron al Principal, los señores Diputados Benito Juárez Maza acompañado de su esposa y don Ignacio Luchioni también con su esposa, con el fin de escuchar el

himno dedicado al Patricio, las estrofas fueron cantadas por las triples de la compañía.

En la calle de San Felipe Neri, donde estaba situado el Teatro Arbeu, lugar escogido para la velada solemne, se notaba la gran afluencia de gente organizada por la Comisión Nacional del Centenario, y fue uno de los números más significativos del programa general de las fiestas con que se conmemoró el natalicio del Benemérito.

Entró al teatro la nutrida concurrencia que asistió a la velada, momentos después llegó el Primer Magistrado de la República, general Porfirio Díaz, acompañado por los miembros de su gabinete. Se le hicieron los honores de ordenanza, y la banda militar tocó el Himno Nacional. Una comisión de la Junta del Centenario salió a recibir al presidente, para conducirlo al lugar de honor, donde presidió

la velada. Fue saludado con "una cariñosa salva de aplausos, que no terminó hasta que ocupó el lugar de honor",¹⁴ tenía a su derecha a don Ramón Corral, Vicepresidente de la República y Secretario de Gobernación; Lic. don José Ives Limantour, Secretario de Hacienda; Lic. don Justo Sierra, Secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes; y a su izquierda a los señores Lic. don Ignacio Mariscal, Secretario de Relaciones Exteriores; don Justino Fernández, Secretario de Comunicaciones; Ing. don Andrés Aldasoro, Subsecretario de Fomento, encargado de la propia Secretaría.

Al lado derecho del escenario se encontraban todos los miembros de la honorable familia Juárez y al lado opuesto los señores Félix Romero, Presidente de la Comisión del Centenario y otros personajes de la Comisión.

El programa de la velada comenzó con la obertura “El Cid”, ejecutada por la orquesta del Conservatorio; enseguida el maestro Justo Sierra ocupó la tribuna y pronunció un discurso que fue una brillantísima pieza literaria. Discurso que fue interrumpido frecuentemente con aplausos.

La orquesta del Conservatorio interpretó la “Marcha Heroica”, y el Lic. Victoriano Salado Álvarez leyó un informe de los trabajos de la Comisión Nacional del Centenario en el que condensó con sobriedad y exactitud la labor de la Comisión.¹⁵

El quinto número de la velada fue el “Allegro Triunfale”, después ocupó la tribuna el señor José Casarín, para proclamar a los ganadores del Concurso Literario convocado por la Comisión, el Presidente de la República entregó diplomas y premios en elegantes carteras con inscripciones conmemorativas.

El Lic. Rafael de Zayas Enríquez ocupó la tribuna y dio lectura a la poesía que le fue premiada. A las 9.30 de la noche terminó la agradable velada, que dejó muy grata impresión entre los asistentes. Llenó el salón escogidísima concurrencia que contribuyó a dar lucimiento a la velada, entre la que se encontraban importantes personajes de la política de ese momento.

El día 22 de marzo se plantó un árbol (sabino) en la tercera glorieta del Paseo de la Reforma con una placa alusiva.¹⁶

En plazas y jardines se colocaron improvisadas tribunas, para que los oradores designados por la Comisión pronunciaran discursos alusivos al Benemérito, haciendo reminiscencias de sus elevadas virtudes como político. A todos los sitios designados concurrió numeroso auditorio atraído por los discursos histórico-patrióticos.

Al oscurecer se encendieron millares de foquitos incandescentes,

la plaza de Armas lucía deslumbrante, las instalaciones de Palacio Nacional y de las torres de Catedral daban a la plaza un bello aspecto, también estaban iluminados buen número de edificios particulares.

Frente a la Puerta de Honor del Palacio Nacional, se improvisó una tribuna con el objeto de instalar allí a las bandas reunidas del Estado Mayor y de la Artillería, que dieron la serenata que formó parte del programa de las fiestas del Centenario. En el programa se incluyeron valeses, mazurcas, una Fantasía de Verdi llamada, “El Trovador” y finalmente el Himno Nacional.

Cerca de las nueve de la noche, los paseantes que habían invadido las avenidas se reunían en la Plaza de la Constitución, con el objeto de presenciar los fuegos artificiales. Terminada la popular fiesta, aquella inmensa marea de gente regresó a la Ciudad, alegre y satisfecha y ante todo probó muy claramente la inmensa popularidad y la veneración de que gozaba la memoria del Reformador.¹⁷

La celebración del Primer Centenario del natalicio de Juárez se consideró apoteósica; desde los más lejanos rincones del país, hasta las más populosas ciudades, su memoria fue debidamente venerada. Aunque no faltaron los ataques de la reacción, y sus órganos, como los periódicos *El Tiempo* y *El País* que trataron de opacar tan fastuoso acontecimiento; sin embargo, no lograron desvirtuar la figura del Benemérito.

Era de esperarse el patriótico celo de cuantos intervinieron en el éxito de las fiestas del Centenario, ya que éstas revistieron toda la grandeza que mereció tan importante evento. De esta forma, la inmortalidad de Juárez quedó inscrita en las páginas memorables de nuestra historia.

La figura de Juárez, indivisiblemente unida a la historia de Méxi-

co, se convirtió en un símbolo de perseverancia y victoria en la lucha por la independencia nacional. Su personalidad política y sus grandes atributos en esta materia le valieron proyección universal.

Notas

¹ Genaro Vázquez, *Niñez y juventud de Benito Juárez*, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1965, p. 25.

² María Eugenia de Lara, *Los liberales mexicanos del siglo XIX. Album Fotográfico*, México, Secretaría de Gobernación, 2000, p. 126.

³ Genaro Vázquez, *op. cit.* p. 57.

⁴ Manuel Urrutia Castro, *El Juárez nuestro de cada día*. México, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 1993, p. 67.

⁵ Carlos J. Sierra, *Juárez en la inmortalidad del 21 de marzo*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1965, p. 23.

⁶ Abreu, Juana Inés, *Juárez. Memoria e Imagen*. México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1998, p. 33.

⁷ Carlos J. Sierra Brabatta, *21 de Marzo, Relación histórica del Natalicio del Presidente Juárez*, México, Departamento del Distrito Federal, 1983. (Conciencia Cívica Nacional, 1), p. 67.

⁸ “El Centenario de Juárez”, *El Imparcial*, México, domingo 4 de marzo de 1906, Biblioteca INAH, p. 6.

⁹ Rafael de Zayas Enríquez, *Benito Juárez. Su vida. Su obra*, México, Tipografía de la Vda. de Francisco Díaz de León, 1906, p. 1.

¹⁰ “Las fiestas del Centenario”, *El Imparcial*, México, jueves 22 de marzo de 1906, Biblioteca INAH, p. 6.

¹¹ *Idem.*

¹² *Ibidem*, p. 7.

¹³ *Ibidem.*, p. 8.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ Victoriano Salado Álvarez, *Informe que en nombre de la Comisión Nacional del Centenario de Juárez leyó en la velada del Teatro Arbeu la noche del 21 de marzo de 1906*, México, Tipografía de la Vda. de Francisco Díaz de León, 1906. 8p.

¹⁶ *El Imparcial*, domingo 4 de marzo, *op. cit.* p. 5

¹⁷ *El Imparcial*, domingo 22 de marzo, *op. cit.* p. 8.

Bibliografía

ABREU, Juana Inés, (Coord.) *Juárez. Memoria e Imagen*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1998.

LARA, María Eugenia de, *Los liberales mexicanos del siglo XIX. Álbum Fotográfico*, México, Secretaría de Gobernación, 2000.

SALADO Álvarez, Victoriano, *Informe que en nombre de la Comisión Nacional del Centenario de Juárez leyó en la velada del Teatro Arbeu la noche del 21 de marzo de 1906*, México, Ti-

pografía de la Vda. de Francisco Díaz de León, 1906.

SIERRA Brabatta, Carlos J., *Juárez en la inmortalidad del 21 de marzo*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1965.

_____ *21 de Marzo, Relación histórica del Natalicio del Presidente Juárez*, México, Departamento del Distrito Federal, 1983. (Conciencia Cívica Nacional, 1).

URRUTIA Castro, Manuel, *El Juárez nuestro de cada día*, México, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 1993.

VÁZQUEZ, Genaro, *Niñez y juventud de Benito Juárez*, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1965.

ZAYAS Enríquez, Rafael de, *Benito Juárez. Su vida. Su obra*, México, Tipografía de la Vda. de Francisco Díaz de León, 1906.

Periódicos

El Imparcial, 4 de marzo de 1906. Biblioteca INAH

El Imparcial, 22 de marzo de 1906. Biblioteca INAH.

El Mundo Ilustrado, 18 de marzo de 1906. Biblioteca INAH.



Cabaret Iris, ubicado en República de Cuba No. 55. © 87509. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

El cuerpo en tensión

Antropólogo social Pedro Ovando Vázquez
ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA - INAH
pedro.ovando@gmail.com



Cantina *La Perla* en la calle de Aluminio, Col. Morelos.
© 123076. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

*Estamos Condenados al cuerpo,
que nos da la posibilidad de existencia,
un cuerpo que llamamos "propio",
pero que está habitado por otros cuerpos y por lo Otro*

Margarita Baz

*En lo inaprensible del mundo sólo el propio cuerpo
proporciona la aprehensión de la existencia*

David Le Bretón

Introducción

Traslúcido y opaco a la vez, el cuerpo mantiene sobre sí una observancia incesante, comporta un sin-numero de inquietudes sobre su desciframiento, y elude una a una las posibilidades de una definición terminante. El saber médico, biológico, genético o neurológico por un lado, y por otro la sociología, la antropología, la tradición y las singularidades culturales, han definido un conjunto de morfologías del sujeto, una sucesión de interpretaciones sobre individuo, en cuya redefinición aparece una constante: el cuerpo. Hacer una reseña de las diversas concepciones culturales e históricas del individuo sería una empresa destinada al fracaso. Lo que me interesa explorar en este escrito son los dominios conceptuales que debaten sobre el horizonte de la corporeidad. Particularmente, me

interesa exponer cómo, en su tratamiento del cuerpo, los conceptos de representación y experiencia componen un espacio de tensión, que se manifiesta en el proyecto de una antropología del cuerpo.

Sospecho pues, que en estas morfologías e interpretaciones culturales del sujeto, opera una maquinaria que des-materializa la corporeidad y que oscurece su horizonte vivencial. Ésta es la maquinaria de la representación; el concepto de representación suple la vitalidad del cuerpo con una descripción de sus atributos históricos y sociales. La representación construye y edifica relatos sobre el cuerpo, negando incesantemente la intención en nombre del discurso. ¿Quiere decir esto que discurso y experiencia configuran polos opuestos e irreconciliables? Más allá de una respuesta clara a esta pregunta, estos conceptos (expe-

riencia y representación) me llevan a entrever trayectos argumentativos cuyo lugar de convergencia es el cuerpo.

¿Antropología del cuerpo o Antropología de la representación?

Uno de los textos más citados actualmente para hablar de éste tema, desde la antropología, es el tratado *Antropología del cuerpo y modernidad*, de David Le Breton; texto revelador que analiza minuciosamente el devenir de las concepciones del cuerpo en la cultura occidental. La emergencia de las categorías de "individuo" y "persona" como invenciones de la modernidad, nos permiten ver a través del texto, cómo las estructuras sociales y culturales constituyen hábitos y formas de representar al cuerpo. El ensayo de Le Breton pone de manifiesto un énfasis por pensar la cultura como un espacio

de construcción, espacio que involucra componentes que se articulan entre sí, a saber: los dispositivos de lo simbólico y el imaginario, herramientas conceptuales que le permiten dar cuenta del discurso de la modernidad, en cuyos enunciados encontramos la anatomización del cuerpo, la figura médica, el énfasis por una taxonomía de las regiones corporales y su traducción en un pensamiento organicista sobre la materia. En la modernidad, nos dice el autor, el sujeto se ve investido por un imaginario histórico-cultural que fragmenta el espesor del cuerpo y lo condensa en la figura del individuo. El discurso moderno sobre el hombre hace patentes los saberes culturales y las tradiciones de occidente, pero al mismo tiempo la estructura del pensamiento moderno esconde, debajo de sus propias construcciones, una lógica de la representación.

Aquí, a modo de hipótesis provisoria, diré que la modernidad al poner de nueva cuenta al sujeto en el centro de la reflexión, cuestiona también la idea de la construcción. Los conceptos que utiliza Le Breton en su antropología del cuerpo, a saber: símbolo, imaginario y representación, no escapan a la propia modernidad que describen. La estructura del pensamiento moderno emerge como una meditación sobre la imagen, sobre el símbolo y sobre la representación. Pero de igual manera, en la modernidad gravita de forma marginal una crítica a la representación y un regreso al pensamiento sobre la vivencia. La corporeidad se muestra atravesada por un cuestionamiento incesante en esta crítica ¿acaso por que el cuerpo constituye la aporía del problema?

En una de sus primeras afirmaciones Le Breton comenta “Las representaciones del cuerpo y los saberes acerca del cuerpo son tributarios de un estado social, de



Pulquería *La Sonrisa*, en la calle de Guatemala en la ciudad de México.
© 197658. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

una visión del mundo y, dentro de esta última, de una definición de persona. El cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en si misma”.¹ Este enunciado plantea por principio de cuentas, un distanciamiento del paradigma de la unidad psico-biológica de la especie humana, y niega la corporeidad como materia real inseparable de toda experiencia subjetiva; en su exposición compara al cuerpo con un *melting pot* donde “Cada autor ‘construye’ la representación que se hace del cuerpo, individualmente, de manera autónoma. [...] la noción moderna del cuerpo es un efecto de la estructura individualista del campo social”.² Y aunque Le Breton no repara en los mecanismos normativos y de poder que impiden a los individuos *construirse* un cuerpo autónomamente, podemos

decir que, en efecto en la sociedad actual existe una gran valoración de la originalidad.

Pero pareciera que la modernidad no sólo crea una estructura individualista del sujeto, la modernidad también focaliza la representación como una forma de concebirlo. Sin embargo, el cuerpo, su existencia fenomenológica parece escapar a este pensamiento representacionista y constructivista del ser humano, existencia que abordaremos mas adelante. Herencia innegable, pero no por ello fácil de rastrear, el concepto de representación opera en antropología desde sus inicios, pero la incorporación más audaz de este concepto en la antropología tiene su génesis en una teoría simbólica de la cultura. La cultura, como un conjunto de sistemas de símbolos, abre la puerta al pensamiento

sobre los universos interpretativos. Los símbolos son elaboraciones, construcciones, imágenes, formas de poner en relación pensamientos y cosas. El símbolo, entidad arbitraria, desdobra la experiencia, la representa, despoja a la realidad de su naturaleza cambiante e inaprensible, y le otorga una imagen continua, constante, histórica. La cultura es el conjunto de representaciones, sistemas de representaciones, imágenes, asignación de valores. De ello podemos deducir la definición del cuerpo supeditado a la noción de cultura. Desde esta perspectiva la naturaleza del cuerpo es cultural; pero cuando hablamos de cuerpo ¿a qué naturaleza nos estamos refiriendo?

Desde la antropología de Le Breton, una antropología de las representaciones, hablar de una región dialógica, es decir *fuera y en* lo simbólico, atenta contra la hegemonía de la representación, de manera que una argumentación fuera del dominio de lo cultural parece infértil, ya que cuando intentamos definir al cuerpo “No se trata, de ningún modo de una realidad evidente, de una materia incontrovertible: el ‘cuerpo’ [nos dice Le Breton] sólo existe cuando el hombre lo construye culturalmente. El cuerpo sólo cobra sentido con la mirada cultural del hombre”.³ Cuerpo-suplemento, cuerpo-accesorio, subsidiario de las tramas simbólicas de la cultura, vemos cómo opera en la argumentación una exclusión de los conceptos de materialidad, existencia y experiencia. El origen de esta exclusión es la metáfora de la *imagen* como soporte conceptual. En ella radica la idea de una “mirada cultural”, de un horizonte de visión, un contexto donde emergen las imágenes que seccionan y planifican al cuerpo, de tal forma que las prácticas corpóreas y la experiencia subjetiva aparecen esencialmente ligadas a la aprehensión figurativa.



Pulquería *El Amor*, en la esquina de las calles de Venezuela y Rodríguez Puebla en la ciudad de México. © 197659. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

De allí que el cuerpo y la vivencia que de éste se tiene, es concebido por Le Breton como una cartografía: no hay existencias del cuerpo, sino imágenes del cuerpo, figuras del cuerpo. En este sentido resulta orientadora la reflexión de Zenia Yébenes acerca de la figura “[...] figura se relaciona con *ingere*, formar, con *factor*, el escultor que trabaja sobre la materia o el autor que trabaja sobre las palabras, con *fictio*, la acción de dar forma y de fingir. Figura es la cosa trabajada, la escultura [...] en todo caso una cosa construida o la construcción de algo [...]”⁴

La cultura a la que alude Le Breton, también es tributaria de esta metáfora de la imagen. La cultura es un contexto de visión, los símbolos culturales fabrican una imagen, una figura que representa a la carne inaprehensible y opaca del cuerpo, que por sí mismo no tiene sustancia imaginable sino a través del dispositivo de la imagen: “La mirada, el sentido de la distancia, de la representación, incluso de la vigilancia, es el vector esencial de

la apropiación que el hombre realiza de su cuerpo”⁵ En la mirada, en la construcción de figuras, subyace la forma, la noción lo formal y por tanto de lo que posee un valor. Los signos son estas entidades con forma, son susceptibles de inteligibilidad y de comprensión así como de relación, las figuras conforman sistemas inteligibles, contextos de reconocimiento e interpretación. El cuerpo considerado en sí mismo, el cuerpo como materia informe, como espesor incompleto, como sustrato carnal no ofrece pues, ninguna oportunidad para la valoración o el sentido sino hasta que el dispositivo de lo simbólico y de la tradición lo recoge y le otorga una figura, una investidura. El cuerpo adquiere distancia de sí y es visto, imaginado, representado.

Así, vemos cómo la estructura de la representación es una instancia productora. Montada sobre lo irrepresentable del presente viviente, la representación colma espacio social con repeticiones, con historicidades reiteradas incesante-

mente que simulan una especie de estabilidad, disfrazando con ello lo huidizo de la experiencia y la inmediatez de lo vital. La representación es un ejercicio de repetición de los órdenes simbólicos del mundo, de las disposiciones de los sujetos, de las relaciones entre ellos, es pues la materia prima del discurso. De allí que el cuerpo sea producido y que carezca de naturaleza propia, que aparezca como una construcción cultural sedimentada por la tradición, puesto que su naturaleza cuerpo es social. El cuerpo carente de sí no es sino la mirada que se le impone, las palabras con las que se le describe, el discurso al que es arrojado y que lo despoja de una realidad propia. Pero el trabajo de Le Breton también expresa algunas consideraciones que nos alertan sobre otra lectura del cuerpo, una lectura que pareciera ser velada por la insistencia en las visiones del mundo descritas en el libro. Al admitir que la condición humana es corporal y que el cuerpo es el soporte del individuo, la frontera de su relación con el mundo, el autor

concede una fractura a la idea del cuerpo como representación, como imagen y figura.

Paralela a la instauración del individualismo, en los intersticios de la modernidad se suscitó una reflexión que pone de relieve la experiencia como punto clave del enraizamiento particular y universal del individuo con el mundo. Esta otra lectura tiene su génesis en lo que Michael Foucault denominó la *analítica de la vivencia*, en la cual “Lo vivido es a la vez el espacio en el que se dan todos los contenidos empíricos a la experiencia y también su forma originaria que los hace posibles en general [...] permite comunicar el espacio del cuerpo con el tiempo de la cultura, las determinaciones de la naturaleza con la pesantez de la historia, [...] Trata de articular la objetividad posible de un conocimiento de la naturaleza, sobre la experiencia originaria que se esboza a través del cuerpo, y de articular la historia posible de una cultura sobre el espesor semántico que a la vez se oculta y se muestra en la experiencia vivida”.⁵

Esta analítica nos muestra el otro polo de la tensión a que nos referimos con anterioridad: la experiencia. Más que un cuerpo simbólico, el cuerpo es ante todo un lugar crítico. A continuación, habré de trasladarme hacia dicho lugar.

¿Analítica o crítica?: Entre la materia y el fenómeno

Marc Augé señalará en uno de sus trabajos sobre los cultos fetichistas de las culturas de Togo, que los símbolos culturales desempeñan el papel de ser representaciones y de establecer relaciones.⁷ Al respecto de los dioses-objeto de Benín en Costa de Marfil, Augé nos habla de los símbolos como formas que expresan, ante todo, el carácter constituido e instituido de la realidad social, pero al mismo tiempo, establecen una relación con la materia y la naturaleza, conformando una sola realidad donde los elementos de la relación no se supeditan uno al otro. Los dioses son forma, construcción, pero a la vez son sustancia “Son a la vez cuerpo y objeto, vida y materia: son imagen y por eso se concibe la relación con los dioses y con los seres humanos. Y son materia bruta, tierra indistinta, impensable”.⁸ En el argumento sobre los dioses se pone de manifiesto la tensión entre la representación (la imagen) y la experiencia vivida, es decir la realidad corporal, realidad particularmente problemática en esta relación. Pareciera que en los análisis de Augé opera un pensamiento sobre el símbolo que no se reduce a la imagen o la figura, sino que recupera el trasfondo indiscutible de la experiencia. La producción simbólica no puede estar desligada de la corporalidad, pero no sólo esto sino que el cuerpo “es ante todo símbolo de sí mismo”.⁹

Dotada de atributos culturales como las modas, los adornos y los modales, sometida por prácticas históricas tales como la medici-



Pulquería *El Vaseo 2*, en una calle de la ciudad de México.
© 197664. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.



Pulquería *El Tiro al Blanco*, en la esquina de la calle de Balbuena en la ciudad de México. © 197663. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

na y manipulada por las actuales tecnociencias, la experiencia del cuerpo describe un límite, un fundamento irreductible, una frontera de la cual es imposible apartarse. Más que un argumento, me parece que Auge lanza una provocación al decir: “Otro límite puesto a esa arbitrariedad [la arbitrariedad del simbolismo cultural] tiene que ver con lo que podríamos llamar la materia prima común: la materia del cuerpo. El cuerpo es así a la vez la materia y la forma del simbolismo [...] puesto que se trata de una materia con vida. El cuerpo nunca es tan material como cuando está muerto. Nunca es tan relacional y nunca está tan en fuga de sí mismo que cuando expresa (literalmente) su necesidad o su dependencia de otro cuerpo [...]”.¹⁰ Auge incita a repensar la corporeidad, sin realizar una inversión de los elementos que someterían la representación al reino material, antes bien, aparece un desdoblamiento del cuerpo como significado-significante, reflexión más cercana a la

idea de Víctor Turner, quien subraya que la fuerza específica de lo simbólico reside en su poder de instigar la acción y activar el vínculo primordial entre lo normativo y lo afectivo. El cuerpo como “construcción simbólica” al cual se refirió Le Breton, es antes bien una relación tensiva entre experiencia y representación.

Activa y transformadora, la vivencia entraña la dimensión de la historia personal, el afecto y la pasión que imprimen el sello de lo singular en la espesura cultural. Lugar de los acontecimientos, la experiencia se desdobra en memoria, narrativa y vínculos sociales, pero también es el territorio de las transformaciones subjetivas así como de la intimidad, sitio donde encontramos finalmente la corporeidad, pues como comenta Rodrigo Díaz “no hay experiencia más que en el interior del cuerpo, es decir, todas nuestras experiencias están encarnadas, por más que el espesor del cuerpo se nos borre continuamente y desaparezca de la

conciencia en nuestras vidas cotidianas”.¹¹ En efecto, la experiencia supone una materialización de los hábitos en la vida colectiva y al mismo tiempo pone en juego la dimensión estética del sujeto, es decir, los órdenes sensoriales, táctiles, olfativos, visuales, motores etc., de modo que la experiencia es el campo complejo de nuestro ser-en-el-mundo. Esta multiplicidad de órdenes que se dan cita, se sintetiza en la vivencia, la inmediatez y la cognición. Los argumentos expuestos hasta el momento me conducen entonces a una revaloración del cuerpo como espacio vivencial y no sólo como depositario de elaboraciones socioculturales. Cercana a esta crítica, el pensamiento fenomenológico afirma que la existencia es aquello que se alberga en el cuerpo de manera esencial.¹²

Revisando la obra capital de Maurice Merleau-Ponty “Fenomenología de la Percepción” (que curiosamente no aparece referido a lo largo de la reflexión de Le Breton a pesar de que ambos pertenecen

a la tradición francesa) me percató que existe un énfasis reiterado por abolir la idea del cuerpo-como hecho psíquico y recobrar la idea de “cuerpo-vivido”. Este propósito pareciera ser un gesto similar al que busca desequilibrar el dominio de la representación. Si bien el concepto de representación criticado por Merleau-Ponty no se refiere al teatro de los estereotipos sociales o a la puesta en escena de los valores colectivos, sino a la idea de representación en la psicología clásica, su crítica se dirige a poner de manifiesto la tensión provocada por la experiencia. A partir del análisis del espacio y la motricidad del cuerpo, nuestro autor concibe la representación como una realidad psíquica: una representación define un objeto sin ambigüedad, elabora algo identificable. Para esta psicología la disposición de los objetos, el posicionamiento del individuo en el espacio, se hace posible gracias a un conjunto de funciones psíquicas por medio de las cuales el individuo se proyecta en el mundo. Mediato y distante a la relación entre el sujeto y el mundo, el pensamiento se antepone como un esquema que le proporciona al cuerpo un lugar donde moverse, un espacio representado. Contra esto, el esfuerzo fenomenológico opondrá la idea de una orientación originaria entre el hombre y el mundo anterior a todo pensamiento, representación o figura, una intención primera cuyo origen se expresa en la experiencia del cuerpo, definida como flujo existencial en el cual está soportada la dimensión constitutiva de todo acto significativo.

La experiencia, nos dice Merleau-Ponty, es una comunicación interna con el mundo por encima de del pensamiento objetivo, es una evidencia es “presencia sin distancia al pasado, al mundo, al cuerpo y al otro”.¹³ Gesto similar

habíamos dicho, puesto que sugiere un cuerpo distinto del cuerpo construido y convoca una corporeidad que expresa, por medio de sus efectuaciones y no sólo por sus instrumentaciones sociales, una vida capaz de transgredir y desgarrar los imperativos de la cultura y de los nombres. No nos extraña la conclusión de Merleau-Ponty cuando menciona: *el cuerpo si es interpretación, es ante todo interpretación de sí mismo*.

La hegemonía de la representación queda de esta manera evidenciada como la categoría epistemológica que fundamenta esta “Antropología del Cuerpo”. Desenmascarada en la emergencia irrevocable de lo vivido, la representación fracasa en su intento por describir la problemática de lo corporal; ésta me invita a hablar no sólo del papel de los hábitos, de los modelos y mensajes culturales, sino de esa otra voz, la voz singular de los cuerpos (de cada

cuerpo), aquella que habla también de su nacimiento, de su sexo, de su envejecimiento y también de los gritos, de los cuerpos maleducados y abyectos, aquellos que por medio de la transgresión muestran, como señala Zenia Yébenes, que “El cuerpo es el nombre de lo que provoca la crisis en el reino de la representación *suscitando* una diferencia irreductible”.¹⁴

Pero cuando hablamos de estos cuerpos que ponen de relieve la tensión entre experiencia y representación ¿A qué cuerpos nos referimos? ¿Dónde podemos ver expresado este cuerpo vivido? ¿Cuáles son estos cuerpos abyectos, contaminantes y anómalos que atentan contra el dominio del discurso? Son diversas las manifestaciones y prácticas corporales que nos hacen reflexionar en torno a la vivencia íntima y singular del cuerpo: la diversidad sexual, el erotismo, el padecimiento, la enfermedad, el dolor y los procesos rituales,



Individuo cojo y borracho recargado en el atrio de una puerta.
© 197727. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.



Barra interior de la cantina *Club France*. © 201658. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

etc. A modo de “ejemplificación” de mi trabajo quiero referirme brevemente a algunas propuestas del arte contemporáneo que buscan, por medio de la acción sobre y con en el cuerpo, una estética de la gestualidad y la vivencia. En particular quiero destacar el lugar de la “trasgresión del cuerpo”, como modalidad estética. La transgresión supone la violación de normas y por lo tanto la creación de un espacio de inestabilidad, un campo donde son posibles otras vivencias y en el cual se instiga una resignificación del cuerpo y los discursos que lo atraviesan, que intentan dominarlo, sin lograrlo del todo.

La amenaza de los cuerpos

En las décadas subsiguientes a la segunda guerra mundial, las propuestas del arte contemporáneo estuvieron marcadas por la protesta política, las reivindicaciones étnicas y de género, el feminismo y los procesos de descolonización

en un intento que buscó, en última instancia, destruir las barreras entre arte y vida. En este periodo se da una diversificación de tendencias que se enfocan a la meditación sobre el cuerpo y la acción como nuevo paradigma estético. Heterónomos en sus propuestas, en sus intenciones y procedimientos, los artistas de este periodo redimensionan los procesos de acción a través de la gestualidad y la intervención de espacios públicos haciendo uso del cuerpo como arena del discurso y resistencia ideológica. Tal es el caso de Fluxus (movimiento de artistas neoyorkinos de los sesenta y setenta) en donde confluyen un conjunto de inclinaciones estéticas que parten de tradiciones culturales e ideológicas diversas, dada la variada nacionalidad de sus integrantes. El trabajo de Fluxus, el absurdo de sus acciones, la simplicidad de sus materiales, y lo efímero de sus manifestaciones, antes que una

reducción ingenua de la elaboración artística, constituye una nueva reflexión sobre los márgenes del arte, sus posibilidades sensoriales e ideológicas. Para Yu Yeon Kim las acciones del grupo Fluxus “insertaron una ruptura que desestabilizaba el flujo del comportamiento social y del pensamiento convencional”.¹⁵

Durante una de sus presentaciones en 1965, Shigeo Kubota (integrante de Fluxus) realizó la acción *Vagina painting* en la cual hizo trazos sobre un enorme lienzo en el piso utilizando como pintura su propio flujo menstrual haciendo diversas posiciones corporales para derramar sangre directamente de su vagina. Kubota busca con ello implicar su condición femenina de manera no representacional sino física, al dejar rastros de su cuerpo y de su experiencia sexual, experiencia que trata de hacerse presente a través la creación de formas mediante un gesto íntimo

y a la vez cotidiano puesto que el periodo menstrual es algo común en la vida de toda mujer.

A partir de este vuelco hacia la vivencia y el acontecimiento, también se estableció en el arte una correspondencia entre las “prácticas-corporales-orientadas” y movimientos sociales. Por medio del juego con las representaciones colectivas estos trabajos se oponen a la creciente formación de arquetipos culturales, a la “cosificación” de los individuos vía los sistemas dominantes de consumo, publicidad y medios masivos de comunicación. En pugna contra la concepción del cuerpo como objeto, el *Body Art* (otro género performativo de estos años) encuentra en la exposición de la intimidad corporal y en el sometimiento al dolor, la materia prima para la generación de vivencias y de símbolos discordantes con respecto a la idea del bienestar social. *Meat Joy*, fue el título de una de las acciones ejecutadas por Carolee Schneeman en 1964; en esta acción, Carolee

junto con otras mujeres y hombres, se presentan semidesnudos untándose los cuerpos unos a otros con trozos de carne cruda, pintándose con sangre e incitando a la audiencia a acercarse y ser participe de los gestos eróticos, extravagantes, sensuales y violentos consumados en la pieza, tratando de hiperbolizar la sexualidad por medio de un irrestricto contacto corporal y un alejamiento de las categorías de pudor y tabú. En palabras de la propia Schneeman, la obra es “un fluido e impredecible performance [...] una celebración de la carne como materia”;¹⁶ *Meat Joy* alude paradigmáticamente a una oposición radical frente a valores culturales como el individualismo, el distanciamiento y el ocultamiento de lo íntimo. Aquí parece hacer eco la reflexión de Le Breton cuando comenta: “La acción sobre el cuerpo se traduce en la voluntad de cubrir la distancia entre la carne y la conciencia [...]”.¹⁷

Las obras de los *Accionistas Vieneses* (Rudolf Schwarzogler,

Günter Brus), Kathy O’Dell, Paul MCarthy, Gina Pane entre otros, se valieron de la automutilación, la violencia dramatizada o irónica para hacer público el sufrimiento personal. En su pieza *Escalade non-anesthésiée*, Gina Pane sube descalza por una escalera en cuyos peldaños están colocadas navajas de afeitar. Conforme Gina sube por la escalera, paulatinamente va cortándose las plantas de los pies y derramando sangre por el suelo. De modo dramático, la encarnación del dolor en Gina, la percepción inmediata del sufrimiento, abre un conjunto de rutas interpretativas al hacer presente una acción inersubjetiva cargada de cualidades corporales y emocionales. Testimonio de esta experimentación de los límites de la experiencia fueron los trabajos del chino Qui Li; quien realiza “El performance más absoluto y finalmente trágico *Entierro de hielo* (1992) [...] Eligió el solsticio de verano, el día más largo del año, para su último performance que, de hecho, era un pacto suicida. Su intención era cubrirse de hielo e intercambiar el calor de su cuerpo con el hielo y, por lo tanto, derretirlo mientras dejaba su vida”.¹⁸

Estas tendencias inauguradas a mitad del siglo XX continúan hoy en día desequilibrando las definiciones del arte y notablemente gracias a la exploración de los límites de la vivencia corporal. Pero lo que señalan principalmente es que la materialidad del cuerpo, el énfasis por su construcción incansable, está llena de fracturas y desordenes que nos permiten ver otros cuerpos, vivencias singulares que se enfrentan a las leyes reguladoras de la representación. Más recientemente, en 1990, la artista francesa Orlan nos presenta una reformulación de la unión entre lo psíquico y lo corporal, a la que denomina *carnal art*. El arte de



Clientela en interior de cantina *M. de la Fuente*. © 201659. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

Orlan se desarrolla principalmente en el quirófano de un hospital de cirugía plástica (su estudio) donde se somete a intervenciones quirúrgicas que moldean su rostro y que posteriormente serán recuperadas en fotografías y videos. En estos *autorretratos-acciones*, Orlan se sirve de la piel como el espacio de interconexión de su ser interior y la apariencia exterior. La piel como frontera y como interfase demuestra dramáticamente la materialización de la existencia. Estos autorretratos nos muestran lo impensable del cuerpo, lo abyecto, ese cuerpo que escapa a una representación determinante obligándonos a pensar en los límites que separan y legitiman unas figuras del cuerpo y excluyen otras, tales como los cuerpos maltratados, mutilados impunemente en las penumbras de la realidad social.

Los cuerpos excluidos son la materia prima en la obra de la artista mexicana Teresa Margolles. Miembro del colectivo SEMEFO a principios de los noventa, Teresa Margolles ha utilizado para sus piezas los fluidos corporales y el agua con que se limpian los cadáveres en la morgue del Servicio Médico Forense, una vez que se les ha practicado la autopsia. En piezas como *Vaporización*, Teresa inunda paulatinamente una sala de museo con la bruma que emana de una máquina de vapor como las que se usan para los efectos teatrales. El cuerpo del espectador que deambula por la sala, es sorprendido al enterarse que el vapor es generado a partir del agua con que se han lavado los cadáveres en la morgue. El cuerpo de los espectadores ha sido transgredido al ser tocado, al entrar en contacto con otros cuerpos. La reflexión emprendida por José Roca a propósito de los trabajos de Margolles señala precisamente este rechazo de la representación y la imagen

como modelos hegemónicos de la vivencia corporal “[...] Margolles inscribe el individuo en el cuerpo político y reemplaza lo óptico con lo háptico, lo visual con lo táctil. Sustituyendo las imágenes visuales con una experiencia sensorial es tal vez lo más cerca que se puede llegar a ser uno con el cuerpo muerto”.¹⁹

De igual forma expone imágenes de la violencia a la que pueden ser sometidos los cuerpos en situación de asesinato. En uno de sus videos muestra una secuencia de imágenes de una joven: primero, sonriente y bella, luego, violada y asesinada.²⁰

Las manifestaciones que nos muestran las tensiones que se entretienen en el cuerpo son, como ya he dicho, múltiples y las expuestas a esta altura de mi ensayo sólo esbozan una apertura al problema. Pero señalan puntualmente, que los procesos mediante los cuales se representa al cuerpo en las sociedades modernas no están libres de inestabilidades originadas en el seno de la vivencia corpórea, y que, (siguiendo el pensamiento de Judith Butler) producen *rematerializaciones* abiertas, *rearticulaciones* que ponen en tela de juicio la fuerza hegemónica de las leyes regulatorias,²¹ las leyes de construyen a los cuerpos.

Notas

¹ Le Breton, David, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1995. p. 14

² Ibidem, p. 15

³ Le Breton, David, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1995. p. 27

⁴ Debemos apuntar que el pensamiento de Zenia sobre la *figura* no opone esta última a la idea de *experiencia*, ni tampoco la asimila a la *representación*, aunque nos alerta sobre su carácter de construcción, su papel de ficciones o artificios. Pero su idea de *figura* también refiere a su carácter ambiguo y

discutible, equívoco y precisamente por ello muestran una verdad que no se agota en la figura misma “La multiplicidad de las figuras parciales de *lo otro* no hace entonces más que reflejar la multiplicidad de ‘experiencias’, de ‘vidas’ de las cuales esas figuras recuperan y ponen de relieve un rasgo”. Aunque las investigaciones de Zenia se dirigen hacia las complejas discusiones de la deconstrucción, lo imposible, la mística y la estética, camino que dista mucho de este ensayo sobre el cuerpo, creemos que esta alusión a su trabajo aclara nuestra argumentación del cuerpo como imagen.

Yébenes Escardó, Zenia “Figuras de lo imposible: Atisbos desde la mística, la estética y el pensamiento contemporáneo”, tesis para optar por el grado de Doctora en Filosofía, FFL de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006. pag.17

⁵ Le Breton, David, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1995. p. 105

⁶ Foucault, Michael, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI Editores, México, 1968 p. 312

⁷ Augé, Marc, *Dios como Objeto*, Gedisa, Barcelona 1998, p. 43

⁸ Ibidem, p. 53

⁹ Ibidem, p. 78

¹⁰ Ibidem, p. 111

¹¹ Díaz Cruz, Rodrigo, “La huella del cuerpo. Tecnociencia, máquinas y el cuerpo fragmentado”, Inedito, 2005.

¹² Si bien la fenomenología fundada por el filósofo alemán Edmund Husserl, a principios de del siglo XX, tuvo múltiples resonancias en las ciencias sociales y antropología, como es el caso de la etnometodología y las sociología comprensiva de Alfred Sultz, la fenomenología existencial desarrollada por Sartre y Maurice Merleau-Ponty no ha sido recuperada de manera significativa para el estudio de prácticas culturales y particularmente la problematización de la percepción para el estudio del cuerpo que es el tópico de este ensayo.

¹³ Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1994. p. 114

¹⁴ Yébenes Escardó, Zenia, “Figuras de lo imposible: Atisbos desde la mística,



Hombre dentro de una cantina, BEBIENDO CERVEZA. © 197938. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

la estética y el pensamiento contemporáneo”, tesis para optar por el grado de Doctora en Filosofía, FFL de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006. p.17

¹⁵ Kim, Yu Yeon, *Translated Acts / Actos traducidos. Performance y Arte del cuerpo de Asia oriental 1990-2001*. Catálogo de la exposición, Museo de Arte contemporáneo Carrillo Gil, CONACULTA-INBA México, 2003. p. 9.

¹⁶ Warr, Tracey & Jones, Amelia, *The artist's body*, Phaidon, London Press, 2001. p. 27.

¹⁷ Le Breton, David *Antropología del*

cuerpo y modernidad, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1995. p. 171.

¹⁸ Aunque Qui Li no murió en este *performance*, ya que algunos de sus compañeros lo llevaron al hospital cuando entro en estado inconsciente, después de haberse recuperado y aislado de la vida pública y artística, Qui Li se suicidó en ese mismo año, tras lo cual las autoridades clausuraron las exposiciones retrospectivas de su obra.

Kim, Yu Yeon, “Translated Acts / Actos traducidos. Performance y Arte del cuerpo de Asia oriental 1990-2001”,

Catálogo de la exposición, Museo de Arte contemporáneo Carrillo Gil, CONACULTA-INBA. México, 2003. p. 27

¹⁹ Roca, José, “Ausencia/Evidencia. José Alejandro Restrepo, Oscar Muñoz, Teresa Margolles” en www.universes-in-universe.de/.../col48-3.htm

²⁰ Galindo, Gabriela, “Los horrores del arte contemporáneo” En: <http://replica21.com/archivo.html>

²¹ Butler, Judith, *Cuerpos que importan. De los límites materiales y discursivos del sexo*, Paidós Estudio, Barcelona, 2002, p.18.

Viaje de la muerte en el país de los tarahumares

Maestro Augusto Urteaga Castro Pozo
CENTRO INAH CHIHUAHUA
aurteaga@yahoo.com

En el Noroeste de México existe tenazmente el grupo étnico *rarámuri* (según ellos se auto designan) o *tarahumar* (según los denominan los no indígenas) en medio de la vastedad de la llamada Sierra Tarahumara, que en verdad corresponde a la porción del Estado mexicano de Chihuahua del conglomerado geográfico ambiental y cultural, que abarca cierta porción del Noroeste de México y del Suroeste de los Estados Unidos de Norteamérica. Esta porción del territorio fue originalmente más extensa de lo que es en la actualidad; comprendía una superficie aproximada de 75 400 km², con zonas boscosas de cumbre (de entre dos a tres mil metros de altitud), pequeños llanos y valles, inacabables laderas y profundas barrancas (de entre 300 y 400 msnm) en las que discurren los principales ríos que irrigan la costa norte occidental y los extensos terrenos áridos situados al este del mencionado estado fronterizo.

Las consideraciones oficiales demográficas sobre el grupo *rarámuri* son poco confiables por razones de criterios, elaboración y aplicación censal, pero las estimaciones poblacionales de la agencia gubernamental dedicada en México a la población indígena, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI,



Pareja bailando en un Cabaret. © 87510. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

ex Instituto Nacional Indigenista, INI), proponen la existencia aproximada de 100 mil habitantes pertenecientes a este grupo étnico que radican mayoritariamente en la llamada Sierra Tarahumara y en una considerable franja migrante (estacional o permanente) en las

principales ciudades del estado de Chihuahua, estados aledaños, en la faja fronteriza y/o en los Estados Unidos de Norteamérica.

El idioma que practican es el *rarámuri* o tarahumara, perteneciente a la familia yuto-nahua, que abarcaba y abarca desde Utah

(USA), hasta la mitad de la América Central. A esta familia lingüística pertenecen también, entre otros, los idiomas yaqui, mayo, pima, tepehuán, cora, huichol, guarijío, concho y náhuatl. Semejantes entre sí, sin embargo, con el tiempo y las distancias geográficas estos idiomas se han ido diferenciando. En general, el pensamiento tarahumar es delicado, ceremonioso, y se expresa en sonoridades suaves, no guturales. Es complejo y flexible, matizado y preciso, pictórico y cargado de alusiones legendarias: éstas últimas, lamentablemente muy poco estudiadas y conocidas.

La fórmula de la creación de la Nueva España se ha constituido ya en un claro ejemplo de confrontación histórico cultural. Sin embargo, la ocupación europea del actual territorio norteño de México tuvo características y patrones que la hicieron distinta al proceso seguido en el centro y sur de este país. La conquista del *septentrión* (denominado después Nueva Vizcaya) significó el avallasamiento de una población que obedecía a una matriz cultural distinta a la enfrentada (casi un siglo antes) en las regiones localizadas en el centro y el sur del México contemporáneo. Nómadas, seminómadas, cazadores y recolectores, agricultores de maíz sedentarizados y semisedentarizados, al mismo tiempo que bandas guerreras, pululaban en este extenso territorio.

La Sierra Madre Occidental, ubicada entre los estados de Sonora, Chihuahua, Durango, Nayarit y Jalisco en México, y en los de Arizona, Colorado y Nuevo México, en los Estados Unidos, constituye un corredor geográfico y un conglomerado étnico producto de una *matriz cultural específica*, y en cuyo hábitat se desarrollaron las principales culturas productoras de maíz en el actual Norte de México, representativas del área



Pulquería de Chiripa en la ciudad de México. Exterior. © 197650. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

denominada *árido-oasisamericana*, algunas sobrevivientes en nuestros días y hablantes de la familia lingüística mencionada.

Cuando los europeos llegaron a esta región encontraron –según estimaciones de la demografía histórica– a más de 200 mil pobladores indios y al menos 45 etnias diferenciadas que practicaban alrededor de 20 lenguas. Este somero perfil se complica aún más dado que el conjunto étnico al que aludimos padeció también la conquista anglosajona y su posterior expansión, que dio origen al territorio actual de los Estados Unidos; asimismo, en él persisten ancestrales tradiciones culturales de movilidad territorial, penetración de las acciones misioneras de jesuitas y franciscanos, repoblamientos de origen colonial y migraciones contemporáneas estacionales (y también definitivas) que, indudablemente, han sido acicateadas por los “ciclos de contacto” civilizadores. A diferencia de otras situaciones de desarrollo en la Sierra Madre Occidental (como en la severa evangelización abanderada por los jesuitas y franciscanos desde 1604, la explotación minera colonial y republicana, la construcción del ferrocarril desde finales del siglo XIX, la depredación del bosque conífero y de en-

cino, la ganadería extensiva desde mediados del pasado siglo, y poco después, los cultivos dedicados a la siembra de estupefacientes, la proliferación del narcotráfico y la introducción de prácticas *indigenistas* como resultado de la Revolución Mexicana de 1910-1940, en nuestros días sucede que, en la medida en que se estrechan los contactos necesariamente desiguales entre sociedad nacional y sociedades indígenas, en la actualidad se amplían, especifican, recrean y profundizan las complejas tramas del vasto conglomerado de diferencias étnico culturales entre la sociedad indígena y no indígena.

La ponencia esta referida a la imagen que tienen los *rarámuri* acerca de su cuerpo y las almas (*alewá*) que están contenidos en ellos y que los conforman durante el ciclo de vida, la defensa médica de las almas vivientes frente a la hechicería y el destino que les espera durante el proceso de muerte, la muerte misma, así como los rituales postmortuorios que necesariamente tienen que realizar sus familiares cercanos, parientes, amigos y la estructura *de rancharía* comunitaria dispersa, propia de su patrón de asentamiento, cosmovisión y creencia cultural. Éstas constituyen un verdadero cuerpo simbólico, obligatorio, de tristeza,



Interior de la cantina *El Nuevo Jalisco* en servicio. © 201663. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

festividad y ritualidad que “ayudará” a los muertos a irse de una vez por todas del mundo de los vivos hacia los otros mundos (que son cinco por lo menos, según la clasificación ofrecida por W. Merrill) y llegar al “mundo de arriba” en el que alojan a sus principales deidades, además así no “fastidiar” a sus allegados con intromisiones en el espacio de los seres vivientes o provocar enfermedades que posibiliten seguir causando más muertes.

Por ello, el orden en que está organizado el trabajo es totalmente etnográfico; y aunque consigna acontecimientos de diversas expresiones y manifestaciones (relatos de relatos) alrededor de la idea de la vida y la muerte; busca interpretar circularmente las circunstancias y no olvidar el “hilo” conductor de la narrativa y los escenarios etnográficos demarcados por Carl Lumholtz desde que

recorrió estas “vastas y esplendorosas selvas vírgenes y la riqueza mineral de las montañas [que] no continuarán siendo exclusiva propiedad de mis morenos amigos; más espero que les habré hecho el servicio de erigirles este modesto monumento, y que los hombres civilizados serán los primeros en reconocerlo”.

En los actos propiciatorios referidos participan activamente los “doctores” indígenas (*owirúame*), cantadores, músicos y bailarines según los usos y costumbres de la cultura *rarámuri* y se prolongan durante el tiempo, mientras exista la remembranza de las personas fallecidas. Este proceso implica también la erección de “héroes culturales” de quienes en vida se dedicaron ostentando cargos públicos (obligaciones comunitarias), autoridad política u otras especialidades culturales,

casamenteros, consejeros, ancianos del consejo, curanderos, corredores de pelota, cantadores, músicos, bailarines, etcétera.

La muerte, sin duda, ocupa un lugar central *en vida* entre los *rarámuri*: “vivimos para morir”, suelen decir, y aceptan la muerte como parte inevitable de su existencia y hablan explícitamente de forma natural acerca de ella. Sin embargo, esta actitud no implica que no estén preocupados por la misma; es más, durante su mundaneidad viven permanentemente atemorizados de sufrir alguna enfermedad que los ponga “tristes” (que es el sinónimo de estar enfermo) y de sufrir una enfermedad debilitante que los conduzca a la muerte. Para un (a) *rarámuri* la vida consiste complicada pero perpicazmente en no caer en algún hechizo o maleficio cuyo resultado constituya el término irremediable de su vida, lo que

simple y sencillamente quiere decir de su gran aprecio, precisamente, por su tiempo de permanencia en este “mundo de en medio”, en donde, por gracia divina, *Tata-diosi* les dio permiso de sembrar, reproducirse y contentarlo con ritos de fecundidad, fertilidad y con ceremonias que si son realizadas en tiempo y forma les permitirán sortear y alejar los males. En ese sentido sobresalen el culto al sol, a la luna, al agua, a la estrella de la mañana, a los rayos; las advocaciones al *peyote* (o *jíkuri*), a la existencia de “un señor del mundo de abajo”, a numerosos espíritus y a otros seres y alimañas fabulosos que suelen adoptar corporeidades variadas y prácticamente infinitas.

La vida “para morir” se cuida, sin embargo. En mis ya largas peregrinaciones por la Sierra Tarahumara he puesto atención en unos relatos que había escuchado desde hacía mucho tiempo, pero que no ubicaba en mi marco preferente de atención: el problema del poder y quiénes lo ejercen, así como los componentes del sistema tradicional y no escrito del sistema de gobierno indígena. Analicé un cuerpo de relatos en que las personas rarámuri deben, en vida, guardar y aguardar de las plantas que cuidan sus llamadas almas y espíritus, y también sobre cierto tipo de piedras que adoptan diversas corporeidades principalmente en forma de aves. Si bien la información básica proviene de un pueblo rarámuri en especial (Abo-reachi), la he podido constatar en otros muy cercanos; otros más o menos cercanos y en otros muy lejanos; estos últimos, por cierto, adscritos a la población indígena rarámuri llamada *cimarrona*, *gentil*, o simplemente “no bautizada” en los parámetros de la evangelización jesuítica.

Más allá de las distancias, me atrajeron en estos relatos vivos

e históricos los poderes que adquieren los espíritus malos en manos de los hechiceros o brujos (*sukurúame*) y los que, por otra parte, adquieren los médicos buenos y protectores (*owirúame*). Sin embargo, los poseedores de estos poderes siguen guardando con estricto sigilo la sabiduría sobre estos espíritus del mal, así como la defensa de los individuos ante los maleficios. Es decir, unos ocultan a los seres del mal y otros defienden a las presumibles víctimas de éstos, de tal suerte que se logra establecer un equilibrio, inestable por supuesto, entre quienes hacen el mal (demandando las almas de una persona, “hechizándolos”) y quienes conocen a los victimarios y sus herramientas, y pueden evitar mediante técnicas específicas sus efectos en las personas de carne y hueso. Estos relatos son

interesantes en tanto demuestran verdaderas batallas en el que diagnosticar/terapia, enfermar/curar, vivir/ morir, etcétera, constituyen un verdadero escenario político.

Así, por ejemplo, cuentan que el *oremá* u *oremaka* es un ave de tamaño pequeño, como un cuervo, o bien una guacamaya de varios colores en los que predomina el rojo o, también, es como una paloma del color del arco iris y con plumas muy llamativas por su brillantez y luminosidad. Hoy en día sólo se recuerda los movimientos de estas aves celestes y las figuras que adoptaban al ir a realizar algún mal; el leve recuerdo de las personas dañadas, la muerte de las mismas y de los “soldados” con los que el buen *owirúame* pretendía impedir el mal en quienes estaban “hechizados”. Se cree, ahora, que estos espíritus ya no “alumbran”



Individuos elegantes en interior de cantina. © 201662. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

y por esto hacen daño a los bosques porque están secos los ojos de agua, los manantiales, los aguajes y los arroyos (*bajichi*). Sin embargo la creencia, el convencimiento de que estos seres volátiles eran y son realmente existentes dimensiona en la vida cotidiana la existencia de esta también puja por el poder político, en el escenario concreto de las *rancherías* en donde cada uno de los y las *rarámuri* asume un rol a todas luces protagónico.

En comparación con “hace mucho”, y muy de vez en cuando, se miran en los cielos a las estrellas caer y los cometas. Y aunque todos consideran que ello es de mal augurio (porque implica la muerte de un ser), hoy está relacionado con la destrucción masiva de los bosques y con que al topar estas estrellas con la tierra, ésta se ha secado así como gran parte del área verde habitada por los indígenas *rarámuri*: de esta forma se puede anunciar la sequía no de uno sino de varios años y las malas temporadas en la agricultura.

Efectivamente, el *oremá* (singular) o el *oremaka* (plural) es un ave preparada, a través de alimentación y cuidados especiales, por hechiceros del mal (frecuentemente denominados genéricamente *sukurúame*). Esta ave es orientada a realizar actos malignos en personas determinadas, las más de las veces por envidia y rencillas propias de la vida comunitaria. Su presencia puede ser detectada en los arroyos donde la gente acude para lavar sus utensilios domésticos, su ropa o simplemente asearse. En las piedras de las orillas pueden observarse los restos de estiércol de este animal que es de color amarillo/naranja. En estos lugares o en las cuevas cercanas, habitan los hechiceros que son capaces de alimentar toda clase de alimañas malignas como el *oremá*, diversos ratoncillos y víboras de diferentes



© SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

tamaños, que se encargan de “atrapar” a los seres perdidos (frecuentemente niños y niñas) y a todas las personas “asustadas” que son arrastradas por el agua y dirigidas hacia las cuevas o fuentes en donde brota el agua. Allí son carcomidas por una víbora infalible. El llamado *oremá* es considerado actualmente hermano o pariente de una piedra denominada *rusíware*, plural de “alimaña de ser fabuloso”. Cuando un *oremá* atrapa un alma produce un ruido singular, la lleva a una cueva y allí la encierra; es más, se puede escuchar, también de manera peculiar, el ruido que provoca cuando “cierra” la puerta de la cueva en donde queda atrapada el alma. Esta auténtica “bola de fuego” voladora tiene un pecho luminoso y de su cola brotan gotas de fuego.

Una persona así dañada --entre otras formas-- es aquejada por la enfermedad en un periodo de entre tres semanas y hasta dos meses y puede morir si no es atendida a tiempo. Los tipos de enfermedad varían, pero entre las que son más frecuentes se encuentran padecimientos en los pulmones (tuberculosis), asma, náuseas, bronquitis, falta de apetito, susto, visiones

extrañas, fiebre, pérdida de toda la fuerza corporal y paro cardíaco.

Los *rarámuri* actuales han perdido --si así se puede decir-- los grandes valores de los *owirúame* y gran parte de sus prácticas orientadas a la sobrevivencia de la condición humana. El saber de los ancianos “hechiceros” o *sukurúame* se ha conservado por descendientes que heredaron también la importancia de saber curar y manejar este tipo de animales que antes, mucho antes, sólo constituían un apoyo a la llamada medicina tradicional indígena. Celosamente estos conocimientos se han guardado y constituyen los elementos básicos de la lucha interna entre tarahumares, a pesar de los intentos de las órdenes religiosas y de otras agencias gubernamentales y no gubernamentales llamadas de desarrollo por prohibirlos y coartarlos.

Pero la vida, esa historia de todos los días que tanto y tanto cuesta defender, llega su fin aunque el camino del viajero continúa. Dice un *rarámuri* bautizado, que vive en un pueblo mayoritariamente *cimarrón*: “nosotros acostumbramos a esperar tres días... no se tiene que enterrar luego-luego, como pasado mañana es mejor, tiene que

cumplir tres días... nosotros espera (mos) que sus parientes, su mujer, su hermano, su abuelo, otros parientes se enteran (de) cómo pasó, y luego se juntan para saber qué enfermedad le pasó o si lo (he) chizaron...” Cuando se muere un tarahumar le cierran los ojos, le cruzan los brazos, le ponen una cruz sobre su alma en el pecho y lo envuelven en su cobija [colcha] que debe ser blanca porque así puede ver mejor para dónde va y no perderse en el camino, se le viste de blanco y se le coloca un paño blanco amarrado sobre la cabeza. Luego, uno por uno, todos los miembros de la familia se arrodillan al costado del difunto y le hablan en voz muy queda. Lo “aconsejan”: le dicen que ahora está muerto y que va a vivir en otro mundo; le explican que no debe preocuparse pues le darán comida para su viaje y le ofrecerán tres fiestas (cuatro en el caso de una mujer), de tal manera de

que pueda viajar bien; sobre todo que no regrese encarnado en algún animal para dañar a los vivos, los animales y a las cosechas. Y continúa el relato: “nosotros vamos al panteón como costumbre para llevar a enterrarlo. Antes damos varias vueltas [en sentido contrario a las manijas del reloj]. Allí todos los que estuvieron enterrando le piden uno por uno al finado que ya no vuelva... y nosotros nos estamos poniendo de acuerdo para cuándo hacer la fiesta sobre el finado... pues ese finado vivía con sus hijos, su hermano o sus parientes que ya vivían allí con el que se murió...”

Los *rarámuri* sienten temor por los muertos. Sienten tristeza todo el día, lloran porque ya no los volverán a ver, sobre todo a quienes platicaban muy bonito... Ahora, ¿a dónde van a encontrar buena gente?... y así pues todos lloran pues todos son iguales, su familia, su esposa, sus hijos, los hom-

bres, también lloran porque, dicen, todos llevan la misma sangre y *ven* igual. Dicen también que los muertos recientes los visitan con frecuencia en sus sueños para que se vayan con ellos a la *otra* vida o simplemente para seguir compartiendo sus comidas y *batari* (chicha de maíz) junto con ellos. Pero según dicen los vivos, los muertos tienden a “jugar” con ellos y eso es peligroso porque por el afecto que se les tiene ellos pueden contagiarse de alguna enfermedad que llevaba el fallecido así como a sus hijos pequeños (que para la sociedad *rarámuri* constituyen el flanco más desprotegido e inocente de su población. Si los muertos ocupan el espacio de sus sueños preparan ofrendas de comida en su honor y definitivamente se apuran a preparar las ceremonias mortuorias concomitantes: tres fiestas a los hombres (porque tienen tres almas) y cuatro a las mujeres (que



Mitin de los cargadores por las calles de México. © 197741. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.



Pulquería *El Tren de la Ilusión*. Fachada. © 197662. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

tienen cuatro almas).¹ Y les hablan: les dicen que no vayan a volver, que los dejen dormir, que no causen enfermedades y que ya tienen comida para el largo viaje. Y lo más importante: las personas deben superar sus sentimientos de tristeza tan pronto como sea posible luego de la muerte de un ser querido, porque si sus almas están tristes desearán abandonar su propio cuerpo para estar con el finado.

Se supone que las almas de los difuntos emprenden el viaje sobre la superficie misma de la tierra. Aunque las personas difieren sobre los detalles de este viaje, en general todos están de acuerdo en que éste debe de llevarse cabo durante tres días en el caso de los hombres, y cuatro en el de las mujeres. A pesar de que las personas vivas no logran ver a los muertos mientras viajan (porque ellos ya tienen otra forma de almas), no es difícil para ellas reconocer en los remolinos del viento que van por el campo, los montes y aún en los ruidos que dicen percibir, a las almas de los muertos en tránsito aunque esto sea sólo una sospecha. Se dice —entre los cimarrones, o no bautizados— que cuando el que muere

está bautizado y su esposa no lo está, también se le apaga la luz y no puede ver el camino para emprender el viaje; entonces puede regresar, volver, porque no encuentra el sendero: por eso se recomienda no estar bautizados porque los cimarrones no *batallan* (no tienen dificultades) con la luz que los guía en su viaje ya que son capaces de encender *ocote*, una madera de pino especialmente preparada para encender con el mero frotamiento y que se convierte en tea. En cambio, con las velas, aparte de que los parientes tienen que ir hasta la tienda a buscarlas éstas se apagan frecuentemente y deben tomar en cuenta de que en el mundo al que viajan hay *más* oscuridad y, como no se conoce el terreno, se corren muchos peligros.

Dos días después de ocurrido el suceso, por la mañana, la familia y los ayudantes designados se reúnen en la casa del finado. Con la cabeza descubierta, se inscriben cruces de humo de incienso sobre el cadáver. Después, cuando todos hablaron con la persona fallecida, se corta un palo o una vara de la longitud adecuada y el cadáver es asegurado en su cobija con broches

de madera y es bien atado al palo. Alguien toca tres veces el violín y entonces se toma el *esquiote* [maíz finamente molido y disuelto en agua pura] de un recipiente localizado junto a una pequeña cruz de madera y se rocía sobre el cadáver envuelto. Dos, tres o cuatro tarahumares lo cargan sobre sus hombros y lo llevan a enterrar, luego lo transportan al panteón, le dan tres vueltas a la fosa y lo bajan al sepulcro. Allí le colocan lo que el finado necesita para el viaje. “Entonces hay mucha costumbre entre nosotros, porque hay que platicar primero con el *owirúame* para que *sueñe* [para “ubicar”] en dónde se encuentra el finado y cuán lejos está [...] Ya cuando *sueña* sabe que está muy lejos y los parientes casi ya no llegan [hasta] donde está el finado pariente de ellos, que ya pasó más adelante [...] que ya no lo hallan porque pasaron y pisaron muchos animales chiquitos por allí y no se ven las huellas por donde pasó el finado y el *owirúame* tradicional llora porque ya no tiene ni cómo avisar qué es lo que necesita el fallecido [...] nada más puede avisarle [al finado] para que vuelva a platicar y avisarle a sus parientes, a sus hermanos en dónde está y lo que necesita para su viaje [...]”

El cadáver es depositado en un sepulcro bastante superficial, preferentemente en un monte o en alguna cueva, ya que según la imagen de la muerte *rarámuri* el muerto o la muerta “van para el mundo de arriba” y el objetivo es que llegue lo más pronto posible y sin contratiempos a su destino. Los cargadores y sus ayudantes (portando algunos aperos de labranza, la comida necesaria para el viaje, los cerillos o fósforos para encender fuego y para que pueda prepararse él mismo su comida, algunas prendas de vestir, así como un poco de semilla para sembrar, diagnosticadas por el *owirúame*) dan

tres, seis o nueve vueltas rituales –siempre en el sentido opuesto a las manecillas del reloj y una más en el caso de las fallecidas-- antes de proceder a alojar el cuerpo para que emprenda el viaje. Una vez colocadas una buena cantidad de piedras para que los animales no profanen el entierro, regresan a la casa familiar. En ella son “curados” por especialistas designados que les esparcen una mezcla de jugos de agave y cenizas con escobillas hechas de manojos de hojas de maíz. De esta manera quedan limpios y los especialistas continúan esparciendo el líquido alrededor de

las casas de la rancharía familiar y los depósitos de grano y semillas, abarcando un enorme círculo que incluye a toda la gente reunida para la ocasión. El fuego encendido dentro de la casa es cubierto con ramas de cedro para que los cargadores y sus ayudantes pasen sus ropas por el humo y lo mismo se hace con las ropas y enseres personales del cadáver, que no fueron depositados en la tumba.

Antiguamente la casa del difunto se destruía, se quemaba o abandonaba y los parientes se iban a vivir a otro lado. Actualmente algunos *rarámuri* conservan aún la

costumbre de destruir o quemar la casa, pero la mayoría ya no lo hace: o la sahuma y abandona un tiempo, o construye una nueva a poca distancia en donde se había vivido. En todos los casos, la situación económica, la red del parentesco y la accesibilidad a tierras de labor permitirán tomar las decisiones más pertinentes.

Una vez realizado el entierro el cuerpo del finado se queda en la tierra y sus almas emprenden el viaje hacia el mundo de arriba [...]ese otro mundo es así como de noche y nosotros ahora estamos en el día, es al revés; nosotros estamos despiertos y el finado está dormido ahora [...] así me avisó mi abuelo el *owirúame* Agustín, que ahora ya también está para allá, ya está cambiado de mundo.” Es el momento de realizar las fiestas para que el viajante pueda llegar a buen puerto: porque cuando no se hacen las fiestas dicen que vive por allí en el monte, en un claro del bosque, no puede tener casa. Es decir, el viaje puede ingresar en la penumbra del extravío. Todavía no puede entrar pues ciertamente hay personas que están cuidando ese otro lado del mundo. Para los *rarámuri* es un terreno vedado (“es como una cárcel”) porque hay encargados de dar permiso para pasar adelante “poco a poquito”. Sin embargo, quien toma la decisión final sobre si los deja seguir adelante o los castiga es *Tatadiosi*. Con todo, a quienes hayan hecho cosas mal vistas o simplemente “se portaron mal” en sus vidas pueden irse al “mundo de abajo” en donde se encuentra el mal y sus víboras infalibles. Independientemente del castigo que hayan recibido en esta vida, las personas que cometen delitos tienen asegurado el recibir castigos en la otra vida. Estos castigos varían de acuerdo con la gravedad de los daños y sólo hasta que *Tatadiosi* esté convencido de que han sido castigados lo



Hombres sentados afuera de la cantina *La Atrevida*. © 201714. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

suficiente podrá o no darles el paso al mundo de arriba.

Quienes se encuentran aún en el mundo de “en medio”, es decir, el de los vivos, sienten que su obligación es realizar las fiestas “aunque se hayan portado mal” los finados “porque es la misma sangre y ven igual que los vivos”. Y aunque presumen que en los crímenes más serios –asalto, asesinato, robo e incesto– se recibirá la pena capital “en este mundo no hay nadie más grande que otro, tenemos que ver igual por todos. Entonces ya noso-

otros sus gobernadores (*siriame*) que están juntando al pueblo, así como nosotros como pueblo-comunidad y allí mismo los están cuidando a la gente finada [...] esos gobernadores también son finados y cuidan a la gente igual que así como nosotros [...] Estas fiestas son muy importantes y tiene que estar el *owirúame*, porque éste al soñar les dice a los parientes que el finado ya llegó [y se da cuenta de ello] cuando hay *tesgüino*, pero [los finados] no se emborrachan tanto como nosotros y ya cuando

después de que muere uno de sus parientes tratan de estar contentos emborrachándose, bailando y haciendo bromas, entre ellos y con el recuerdo del fallecido. Al final de las fiestas, se supone que el muerto ha llegado al mundo de arriba, y que las obligaciones de la familia para con él han concluido.

Así como vimos que para la vida hay que luchar y sobrevivir a pesar de los hechizos y criaturas del mal; para la muerte se conocen dentro de cada familia lo que es cada una de las medicinas para el finado y



Dependiente en interior de cantina. © 201670. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

tros matamos tres o cuatro veces chivas y/o borregos cuando [cada vez, en el lapso de un año aproximadamente] se hace esta fiesta de muertos[...] y así el finado ya se queda dueño de ellos y con esto ya no se enoja porque así ya están creciendo chivas y borregos allá en [el] otro lado, ya con esto ya no tiene triste [...] Hasta allí, cuando ya terminan las fiestas el finado ya busca un *owirúame* [...] hay otro *owirúame* tradicional finado también allá que ya no viene a platicar aquí en donde estamos porque allá mismo están platicando y atendiendo otros *owirúame* [...] Pero también

acabamos *ya pasó adelante*, cuando se hace la fiesta, tres o cuatro veces, ya llegó adelante [...] ya nunca los sueña cuando ya se cumplió con las fiestas. Todos los parientes, grandes y chicos, hombres y mujeres, todos tienen que estar allí donde está enterrado para platicar entre todos y ya de allí se ponen de acuerdo para hacer [la última] fiesta en donde vivía el finado y allí mismo hacen *matachines* [danza colectiva introducida por el proceso de conquista y evangelización] y para tomar *tesgüino*”. A pesar de que las personas lloran muchas veces en privado o mientras beben

los que lo redean, las ceremonias concomitantes, los rituales específicos y el baile, el canto, la comida y la bebida adecuadas para cada situación. Sólo quienes los conocen saben qué es cada cosa y para qué es. Ahora podemos encontrar otras formas de hacer el mal, de vivir, de curar, de morir, de luchar entre los buenos contra los malos: los *owirúame* contra los *sukurúame*. Sus “luchas”, saberes, males, embrujos y curaciones constituyen todavía ese lado oscuro y aún no revelado de las culturas indígenas de la Sierra Tarahumara. Pero el viaje al otro mundo y las creencias

de continuidad diversa entre la vida y la muerte se han mantenido más o menos inquebrantables.

Tal vez, como dijo afebradamente Antonin Artaud en 1936 en su *Viaje al país de los Tarahumara* “por increíble que parezca, los indios tarahumara viven como si ya hubiesen muerto... y sacan fuerzas mágicas del desprecio que sienten por la civilización.” Como se puede ver el esquema principal de las ceremonias mortuorias es semejante tanto entre los bautizados como los no bautizados. Difieren en cuanto al lugar del entierro. En tanto que los bautizados han adoptado como norma el cementerio de los mexicanos, los gentiles aún entierran a sus muertos en cuevas y elevaciones consideradas especiales en la barranca, a la manera de los antiguos (*anayahuari*). En fin y finalmente vale la pena recordar a Carl Lumholtz: “cuando el doctor indígena sueña es sólo aparentemente. En esta vida él cura las desavenencias pero después de la muerte sigue siendo el que preside la marcha de los tarahumari hacia los mundos superiores... Pero el tesguíno es siempre necesario y en el tiempo de invierno –cuando las ceremonias son frecuentes-- el doctor cuyos pensamientos están basados en la sabiduría del tesguíno... da las gracias por su espléndida constitución, sabor y el excelente clima: él siente así que no existe injuria alguna entre su gente.” Es cuando aparece el rostro del indígena llamado *cimarrón*, ese virtual fugitivo de toda modernidad.-

Notas

* Una primera versión del presente artículo, fue publicada en Leonardini, Nanda; Rodríguez David y Virgilio F. Cabanillas (comps), en *Imagen de la muerte. Primer congreso latinoamericano de ciencias sociales y humanidades*. Lima-Perú, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004: 325-338.

¹ Es bueno anotar aquí la cuestión cla-

sificatoria diferenciada y de género asignada a las almas varoniles y a las femeninas: si son de composiciones distintas los *destinos y el propio viaje* deben ser igualmente diversos. Pero en este trabajo no abordaremos esta crucial situación.

Bibliografía

ARTAUD, Antonin, *Los Tarahumara*, Barcelona, Barral Editores, 1972.

BENNETT, Wendell y Robert M. Zingg, *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978 (University of Chicago Press, 1935).

BRODA, Johanna, “Los muertos y el ciclo agrícola en la cosmovisión mesoamericana: una perspectiva histórica y comparativa”, en Leonardini, Nanda, David Rodríguez y Virgilio Freddy Cabanillas (Comps.), *Imagen de la muerte. Primer Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales y Humanidades*, Lima, Perú, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004: 245-261.

GONZÁLEZ Rodríguez, Luis, *Tarahumara: la tierra y el hombre*, México, SEP-ochentas, 1982.

-----, *Los tarahumares*, México, Chrysler de México, 1985.

HERAS Quesada, Margot, “Identidad y continuidad rarámuri”, tesis Licenciatura en Antropología. México, ENAH-Chihuahua, 2000.

LEVI, Jerome M., “La flecha y la cobija. Codificación de la identidad y resistencia en la cultura material rarámuri”, en Claudia Molinari y Eugeni Porrás (Coords.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, México, INAH-Gobierno del Estado de Chihuahua, 2001.

KENNEDY, John G., *Inápuchi. Una comunidad tarahumara gentil*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1970.

-----, *Tarahumara of the Sierra Madre. Beer, Ecology and Social Organization*, Los Angeles, University of California, 1978 (cap. 5).

LIONNET, Andrés, *Los elementos de la lengua tarahumara*, México, UNAM, 1978.

-----, *Los elementos del tarahumar y otros estudios lin-*

güísticos, 2 vols. México-Chihuahua, Ediciones Diocesanas de la Tarahumara, 2002.

LUMHOLTZ, Carl, “Tarahumari Dances and Plant-Workshop”, en *See Scribner's Magazine, for September*, 1894.

-----, *Unknown Mexico*, New York, Charles Scribner's Sons, 1902. (*El México desconocido*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1986).

MILLER, Janneli F., *Birth Practices of the Raramuri of Northern Mexico*, P.H.D., Arizona, University of Arizona, 2003.

MERRILL, William, *Raramuri Souls*, Washington, D.C.-London, 1988. (*Almas rarámuris*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1992).

URTEAGA Castro Pozo, Augusto, “Aspectos culturales del sistema político indígena rarámuri”, en KROTZ, Esteban, *El estudio de la cultura política en México*, México, CONACULTA, Ciesas, 1966.

-----, “Narrativas etnográficas en la Sierra Tarahumara-México”, en Moisés Lemjij y Luis Millones (edits), *Historia. Memoria y ficción*, Lima-Perú, Biblioteca Peruana de Psicoanálisis-Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, 1996. (en *Frontera Norte*, Rvta. Colegio de la Frontera Norte, vol. 9, México, 1997).

-----, “La legislación sobre el derecho indígena y la territorialidad comunitaria en la Sierra Tarahumara”, en Claudia Molinari y Eugeni Porrás (Coords.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, México, INAH-Gobierno del Estado de Chihuahua, 2001.

-----, “Oremá/oremaka: Estrella fugaz”, en *Diario de campo*, México, INAH, abril de 2004.

-----, “Norte mexicano indígena: derechos pendientes”, en *Kwira*, Revista de la Diócesis de Tarahumara. Sisoguichi, Chihuahua, oct.-dic., 2005.

WEAVER, Thomas, *Los indios del gran suroeste de los Estados Unidos*, Madrid, Ed. Mapfre, 1992.

ZINGG, Robert, *Behind the Mexican Mountains*, Austin, University of Texas Press, 2001.

El retrato escultórico de Miguel Hidalgo y Costilla

Historiadora María Hernández Ramírez

INVESTIGADORA DEL MUSEO NACIONAL DE HISTORIA

merami55@hotmail.com



Cantina en servicio. Interior. © 201673. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

Cuatro años faltaban para que finalizara el siglo XIX, cuando el doctor Manuel Urbina, director Museo Nacional, recibió del licenciado Joaquín Baranda, Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, una pieza muy singular acompañada de su expediente formado por 10 hojas. Se trataba del retrato escultórico del “libertador de México Don Miguel Hidalgo y Costilla”, que unos meses antes el Ayuntamiento de la Ciudad de México había donado al Presidente de la República, General Porfirio Díaz, para que formara parte de las colecciones del Museo Nacional de Artillería, ubicado entonces en el edificio de La Ciudadela. Sin embargo, el mandatario prefirió destinarla al

antiguo Museo Nacional a fin de que fuera “conservada en la galería histórica correspondiente”.¹

La iniciativa había surgido en el Ayuntamiento cuando su Presidente, el señor Francisco Osorno, propuso al Cabildo que se donase al Presidente de la República la pequeña estatua del “libertador Hidalgo” que esa corporación poseía, al tiempo que opinaba que tal gesto sería estimado por el Jefe del Ejecutivo, quien tenía especial empeño en coleccionar en el Museo de Artillería aquellos objetos relativos a la historia de la independencia. La propuesta pretendía entregar la obra junto con el documento que autenticaba la pieza, en un expediente que se formaría para tal fin.² El acuerdo de confor-

midad con que se dispuso enviar la pieza a la Secretaría de Gobernación se dio el 17 de junio de 1896, y después el Presidente de la República ordenó que se entregara no al Museo de Artillería, sino al antiguo Museo Nacional situado en la calle de Moneda, para su conservación en la galería histórica correspondiente.³

El expediente que acompañaba la pequeña escultura había sido integrado cuidadosamente, como se había previsto, y constituía la auténtica que permitía apreciar su valor histórico. En él se consignó el testimonio de aquellas personas que habían tenido algo que ver con la pieza, el primero de ellos fue el del señor Felipe Sánchez Solís, preparado el 10 de febrero de 1882,

cuando declaró que en 1850, fecha en la que él dirigía el Instituto Literario del Estado de México, su alumno Juan Itzizilica le informó que en la Academia de San Carlos, la Testamentaria del General Brito vendía una pequeña estatua de la que se aseguraba era el retrato original de Miguel Hidalgo. Que desde luego él le autorizó para que en caso de que la Academia no la tomara, la adquiriera por su cuenta, cosa que ocurrió y la escultura fue comprada en 175.00 pesos⁴

Asimismo, el señor Sánchez Solís manifestó que con la finalidad de darla a conocer, en ese mismo año llevó a cabo una función cívica el día 15 de septiembre, colocándola dentro de un gran templete iluminado con luces de colores. Refirió también que en esa ocasión una de las primeras personas que vieron la pieza fue el señor José M. González Arratia, el cual le dijo que ese retrato era exacto en parecido con el señor Hidalgo, a quien aseguró haber conocido personalmente. Tres años más tarde, continuó el señor Sánchez Solís, lo visitó el señor Francisco Terrazas acompañado del Padre Galindo, deseando ver la escultura, y allí el primero expresó que ésa era obra de su señor padre, don Clemente Terrazas, que la había realizado después de la acción de las Cruces, pero que temeroso de ser descubierto, al llegar de Acámbaro, donde terminó de trabajar la cabeza, se fue para Querétaro dejando esta última enterrada dentro de una caja, debajo del piso de una accesoria. Igualmente comentó Sánchez Solís, que el visitante le aseguró que Clemente Terrazas era de Querétaro y había sido compadre del señor Miguel Hidalgo.

El señor Sánchez Solís continuó afirmando que el licenciado Anas-tasio Zerecero, a quien consideraba que era el historiador “más verídico de los sucesos más notables de

la Independencia Nacional como actor y testigo presencial de algunos hechos de aquella época”, le había asegurado que en las fiestas cívicas del 15 y 16 de septiembre, la pequeña escultura se llevaba en “suntuosa procesión” a la Alameda y era colocada sobre un altar, en el mismo sitio donde se pronunciaban los discursos cívicos.⁵ Asimismo, Sánchez Solís aseguró que cuando se enteró de que el joven pintor Joaquín Ramírez había sido comisionado por Maximiliano para realizar un retrato de Miguel Hidalgo destinado a la galería del Salón de Embajadores, le ofreció la “estatua”, misma que aceptó como modelo suprimiéndole el sombrero a fin de “darle más belleza a la figura”.

El señor Sánchez Solís también afirmó que al enterarse de que el señor José María Calderón, Canónigo de la Colegiata de Guadalupe tenía noticias del retrato escultórico, le pidió le informara al respecto, petición que fue atendida apenas hacía un mes. El Canónigo le contestó por escrito refiriéndole que después de la acción de las Cruces, algunos liberales “manifestaron grandes deseos de conocer a aquel héroe”, y el Bachiller José María Sustaeta acordó con sus amigos que Clemente Terrazas fuera a retratarlo donde lo encontrara, tarea que el escultor cumplió, sólo que a su regreso con el retrato, el gobierno virreinal se había enterado y mandó catear las casas de los artistas. El Canónigo Calderón también refirió que el escultor sintió temor de ser descubierto y por ello hizo una caricatura de Hidalgo con una cuerda al cuello, indicando con esto que el Cura merecía ser ahorcado. Igualmente el Canónigo dijo que con el afán de huir, el escultor dejó el retrato dentro de una caja, enterrada bajo el envigado de una accesoria.

Asimismo, el Canónigo afirmó que al ser consumada la indepen-

dencia, el Padre Sustaeta sacó el retrato y lo colocó en un pedestal, “en cuyos cuatro lados tiene en ovalos de porcelana un distico en varios idiomas”. Por último, expresó que cuando el Emperador Iturbide supo de la existencia del retrato, lo pidió para verlo “y de allí se extravió cuya desgracia lamentaba constantemente el padre Sustaeta”. El Canónigo terminó su versión al afirmar que el Padre Sustaeta había dirigido la actitud de la estatua, misma que conservó por algún tiempo en una ménsula dentro de su casa; además de que la escultura había sido realizada en el taller del señor Clemente Terrazas, ubicado en la calle de Tiburcio. El Canónigo se asumió como testigo ocular porque todo lo expresado le constaba, ya que él visitaba al escultor Terrazas y al padre Sustaeta. Al referir este testimonio, el señor Felipe Sánchez Solís concluyó su declaración, apenas unos meses antes de que falleciera.⁶

Por otra parte, el expediente de esta escultura también incluyó información relativa a la manera en que el Ayuntamiento adquirió la pieza, que es como sigue. En el libro de acuerdos de esa corporación fue registrado el asunto que el Cabildo trató el 23 de mayo de 1888, en cuya sesión se dio lectura al escrito con el que el señor Felipe Sánchez Solís les participó de la existencia del retrato escultórico de Miguel Hidalgo, así como de todos los pormenores acerca de su autor, circunstancias en que se hizo y personas que la poseyeron, entre otros datos. En esa ocasión uno de los regidores, el señor Novoa, informó que dicha escultura se encontraba en poder del señor Elías Sánchez Solís, quien lo había propuesto en venta al Ayuntamiento en 175.00 pesos, pero que tal vez podría dejarlo en 150.00 pesos, además de dar facilidades para su pago, pues podría recibir una suma al contado

y la diferencia en abonos. No deja de llamar la atención el hecho de que en esta época el poseedor ya no era Felipe Sánchez Solís, fallecido seis años antes, sino algún pariente suyo, quizá hijo o hermano que había heredado el retrato escultórico en cuestión junto con el testimonio escrito que hemos referido antes, firmado por su dueño anterior. El mismo regidor Novoa sugirió su adquisición, no sin antes hacerla examinar por una Comisión integrada por los regidores Francisco Salcedo, Pedro Pontón y Manuel de la Torre, así como por el escultor Juan de Dios Fernández, persona a quien se consideraba entendida en la materia. Después de discutirlo, los regidores aprobaron la propuesta del señor Novoa.⁷

El primer día de junio de ese año el Secretario Carlos Alva emitió una circular citando a los regidores y al escultor mencionados, convocándolos a que acudieran a la Secretaría a las cuatro de la tarde del día siguiente a examinar el retrato en cuestión; dos de los primeros al recibirla anotaron que no podrían concurrir ese día sábado.⁸ Es posible que los comisionados se hayan puesto de acuerdo para cumplir con el encargo días más tarde, pues el 13 del mismo mes se dejó constancia en el libro de acuerdos del Ayuntamiento, de que la Comisión dio cuenta de haber realizado la tarea encomendada, y en cuyo informe destacaba la opinión del escultor Fernández, quien aseguró no tener duda de que se trataba de la escultura original, misma que él había conocido cuando estuvo en la Academia de San Carlos y después en casa del señor Felipe Sánchez Solís, sólo que hacía notar que la pieza tenía algunas imperfecciones, ya que los brazos y la pierna derecha habían sido renovados, por haberse quebrado tal vez por algún golpe. En cuanto a las facciones, él consideraba que eran las del Cu-



Francisco Villa y Pascual Orozco con otras personas en una cantina.
© 33432. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

ra Miguel Hidalgo, según le oyó decir en varias ocasiones al Canónigo Eulalio Calderón, contemporáneo de Hidalgo que según dijo el escultor Fernández, aún vivía. Ahora llama la atención el nombre de pila del Canónigo, ya que como se dijo antes, el señor Felipe Sánchez Solís pidió opinión respecto a esta escultura, al Canónigo José María Calderón.

El artista Fernández expresó que aún cuando la obra “no fuera la original”, tan sólo como escultura tenía un gran mérito, por lo que si el Ayuntamiento no la compraba, él la tomaría porque estaba seguro de que habría quienes ofrecieran 500.00 pesos por ella. La Comisión allí reunida se adhirió a la opinión del escultor Fernández, a quien se consideraba persona fidedigna y

perito en la materia. En el acta se asentó que después de una larga discusión en la que cada regidor habló sobre la importancia de adquirir “como una joya histórica la estatua del héroe de nuestra Independencia”, se acordó autorizar su compra en 150.00 pesos, pagando 50 al contado y el resto en abonos.⁹

Por otro lado, se infiere que el doctor Manuel Urbina tuvo conocimiento con anticipación de que la obra sería entregada al Museo, ya que al enterarse de que el artista Primitivo Miranda¹⁰ poseía información acerca de su origen, dio instrucciones al Secretario de la misma institución, señor Andrés Díaz Milián, para que lo llamara a examinarla, recabar su testimonio escrito y con él integrar la auténtica respectiva. Así, el 19 de agosto

de 1896, se reunieron en las oficinas de la dirección del Museo, el doctor Manuel Urbina, el artista Primitivo Miranda, Jesús Galindo y Villa, encargado de las Secciones de Historia y Arqueología, y el señor Andrés Díaz Milián¹¹. Después del preámbulo que hizo el director del Museo respecto al objetivo de la reunión, el escultor manifestó que aquella escultura era la misma que había conocido cuando su dueño, el señor Felipe Sánchez Solís, se la había mandado restaurar. Que en aquella ocasión le había compuesto el brazo derecho y retocado el ropaje, sin tocar el rostro; que la banda que ceñía la cintura estaba entonces pintada de color verde y la solapa del levitón de rojo; que no tenía simulados los bordados de oro “como al presente”.

Que en la mano derecha figuraba tener un papel desenrollado,¹² tallado igualmente en madera, el cual había desaparecido, y que el chaleco que se observaba bajo la solapa era de color negro. El escul-

tor aseguró que al realizar los retoques de la pieza había simplemente renovado los colores primitivos, lo cual le hacía suponer que después el retrato había pasado por alguna otra restauración en que algunos de esos colores fueron variados y el rostro respetado. Afirmó asimismo que él no conocía el pedestal en que la escultura descansaba, y suponía que quizá cuando él la restauró se le había hecho desprender para evitar su deterioro. El artista Miranda expresó que su maestro, el escultor Francisco Terrazas le había manifestado que su señor padre había conocido personalmente al “ilustre caudillo”, de quien había sido compadre y que había tenido especial esmero en esculpir con la mayor fidelidad posible, la referida estatua. El testigo hacía notar que dicha escultura presentaba los rasgos característicos de las obras de su autor, algunas de las cuales todavía se conservaban en los altares de la Catedral de la Ciudad de México.

El señor Primitivo Miranda afirmó también que después del fallecimiento del señor Felipe Sánchez Solís, supo que el general Vicente Villada había comprado a la testamentaria del finado, la escultura referida y que la había conservado en algún salón del Ayuntamiento situado entonces en la Villa de Guadalupe Hidalgo. Que él mismo había suministrado por escrito algunos datos certificándola. A continuación el doctor Manuel Urbina agradeció al escultor Miranda y suplicándole que firmara el documento al calce, le aseguró que posteriormente le sería enviada la auténtica para que la signara. La diligencia llegó a su fin cuando los cuatro asistentes firmaron el acta, motivo de la reunión, el 19 de agosto de 1896. Un año más tarde, este documento fue legalizado ante el Notario Público Manuel G. Martínez.¹³

Regresando a la fecha en que el Museo recibió esta pieza, se entiende que el doctor Manuel



Cantina. Interior. © 201672. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

Urbina esperó hasta realizar la diligencia apenas referida, ya que no fue sino hasta el primero de septiembre de 1896, cuando acusó recibo de la escultura en cuestión, así como de su auténtica formada en diez hojas. Al mismo tiempo comunicó que con la finalidad de “confirmar aún más” esta última, acababa de agregar el testimonio recabado del escultor Primitivo Miranda. Lo que el director del Museo ya no refirió fue que también había conseguido la testificación de un contemporáneo del cura libertador, el señor Cenobio Acevedo, quien entonces contaba 111 años de edad y declaró haber conocido a Miguel Hidalgo porque él había nacido en el pueblo de Dolores, además de que también se había unido, tras su señor padre, a la guerra por la Independencia el mismo 16 de septiembre de 1810, habiendo seguido a Hidalgo desde Dolores hasta la batalla del Puente de Calderón, después de la cual padre e hijo regresaron a su hogar.

Respecto a la escultura, el señor Acevedo refirió que las facciones eran idénticas a las del Cura Hidalgo, excepto el color de la piel del rostro, ya que el del libertador era más claro. Que aunque las botas, el sombrero y el levitón eran iguales a las que el personaje usaba, no llevaban nada de color rojo sino todo negro como traje sacerdotal, y que la banda era azul, de seda, sin borlas doradas. Como este testigo no sabía firmar, esta acta fue firmada sólo por el doctor Manuel Urbina y el señor Andrés Díaz Milián, que como ya se dijo, eran el Director y el Secretario del Museo, respectivamente.¹⁴

Antes de finalizar el año de 1896, el retrato escultórico se exhibía junto con su auténtica, redactada por el historiador Jesús Galindo y Villa, con base en la información recibida con la pieza y la recabada por el propio Director

del Museo.¹⁵ Si en este documento se aseguraba que la escultura representaba la “efigie verdadera del insigne Padre de la Independencia Mexicana”,¹⁶ posteriormente el historiador Jesús Galindo y Villa al escribir la tercera edición de la *Guía para visitar los salones de Historia de México del Museo Nacional* insertó esta escultura en el número 160^a, así como su auténtica con el 160b, documento en el que refería la historia sucinta de la pieza, afirmando que “parecía con toda probabilidad ser el verdadero retrato del Padre de la Independencia Mexicana”.¹⁷ Asimismo describió que la figura medía 21 centímetros de altura y el pedestal 18 de alto, y si comparamos los colores y elementos que presentaba entonces con los actuales, observamos que son los mismos: banda de color azul y borlas de oro, con un papel en la mano derecha, y aunque el historiador no lo refiere, cabe la sospecha de que fue modificado con el tiempo, puesto que el escultor Miranda lo mencionó desenrollado y no enrollado como hoy lo presenta, dato que quizá desconocieron los restauradores que intervinieron la pieza recientemente para su inclusión en el guión actual.

Al paso de los años la escultura en cuestión ha sido motivo de diversas polémicas y reflexiones. Una de ellas fue publicada por el licenciado Alfonso Toro en el año de 1913, en la que al realizar breves apuntes sobre la iconografía de algunos héroes de la independencia, pone en duda la autenticidad del personaje representado al comparar su atuendo con la descripción que de la indumentaria del héroe hicieron historiadores como Carlos María de Bustamante y Lucas Alamán.¹⁸ Años después, el historiador Jesús Romero Flores, escribió acerca de los retratos de Hidalgo y citó esta escultura co-

mo uno de los más aproximados a la realidad del personaje, aunque aclaró que se desconocía si su autor el escultor Clemente Terrazas “hizo el trabajo en presencia del señor Hidalgo, por cuya razón no se puede tomar como un retrato directo; pero sí es de suponerse exacto por las relaciones de amistad tan íntima que unían al artista y al héroe”,¹⁹ versión que hace presumir que Romero Flores desconocía la auténtica que hemos referido, como también ocurrió a mediados del siglo XX, cuando el historiador del arte Gonzalo Obregón escribió al respecto suponiendo que se trataba de un modelo presentado para alguna escultura de mayor tamaño, fechando su manufactura a mediados de la XIX centuria.²⁰

Ésta es otra de las piezas que tanto en el antiguo Museo como en el Nacional de Historia no ha dejado de exhibirse a través del tiempo, empero con datos erróneos. Por ejemplo, en 1957 se decía que era una obra del primer tercio del siglo XIX, atribuida a Silvestre Terrazas.²¹ Todavía a mediados de los años ochenta, el historiador Fausto Ramírez disentía respecto a la información difundida por el Museo que atribuía su factura a Silvestre Terrazas y la situaba en el último tercio del siglo XIX, época en la que no estaba de acuerdo al considerar que la ejecución apuntaba a una cronología anterior. Este historiador emitía tal aseveración teniendo en cuenta que el pintor Joaquín Ramírez la había tomado como modelo para realizar el retrato de Hidalgo en 1865, así como algunos detalles de su factura, como el empleo de la madera policromada, material y técnica que él destacaba como usuales en la etapa virreinal y todavía hasta mediados del siglo XIX.²²

Hoy la escultura se halla exhibida en la Sala 6 bajo el tema “La guerra de independencia”.²³



Consumidores en el expendio de pulque. © 276153. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

Notas

¹ Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología (en adelante AHMNA), Vol. 10, exp. 7, f. 26, 30.

² *Ibidem*, f. 26

³ *Ibidem*, Vol. 10, exp. 7, f. 30.

⁴ AHMNA, Vol. 5, exp. 50, f. 158-159.

⁵ *Ibidem*.

⁶ El señor Felipe Sánchez Solís murió el 17 de septiembre de 1882, a la edad de 66 años. Sánchez Arceche, Alfonso, "Los motivos de un mecenas: Felipe Sánchez Solís", en: *Patrocinio, colección y circulación de las artes*, México, UNAM-IIE, 1997, p. 93.

⁷ AHMNA, Vol. 9, exp. 11, f. 32.

⁸ *Ibidem*, f. 33.

⁹ *Ibidem*, Vol. 9, exp. 11, f. 34-36.

¹⁰ El Museo Nacional de Historia hoy cuenta en su acervo con varias pinturas firmadas por este artista, véanse

por ejemplo los óleos "Semana santa en Cuautitlán" y "Retrato de Agustín de Iturbide".

¹¹ AHMNA, Vol. 10, exp. 7, f. 28.

¹² Actualmente lo tiene enrollado.

¹³ AHMNA, Vol.10, exp. 7, f. 28-29.

¹⁴ *Ibidem*, f. 33

¹⁵ AHMNA, Vol. 9, exp. 33, f. 114.

¹⁶ AHMNA, Vol.10, exp. 7, f. 32

¹⁷ 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.83.

¹⁸ Toro, Alfonso, "Breves apuntes sobre la iconografía de algunos héroes de la independencia", en: *Anales del Museo Nacional de México. Colección completa 1877-1977*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Fundación MAPFRE TAVERA, tomo V, 1913, p. 204-205.

¹⁹ *El Nacional*, México, 31 de marzo de 1953.

²⁰ Obregón, Gonzalo, "Notas sobre la iconografía de Hidalgo", en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, SEP-INAH, t. VII, 1953, p. 141.

²¹ *Museo Nacional de Historia, Castillo de Chapultepec, Guía Oficial*, INAH, México, 1957, p. 30.

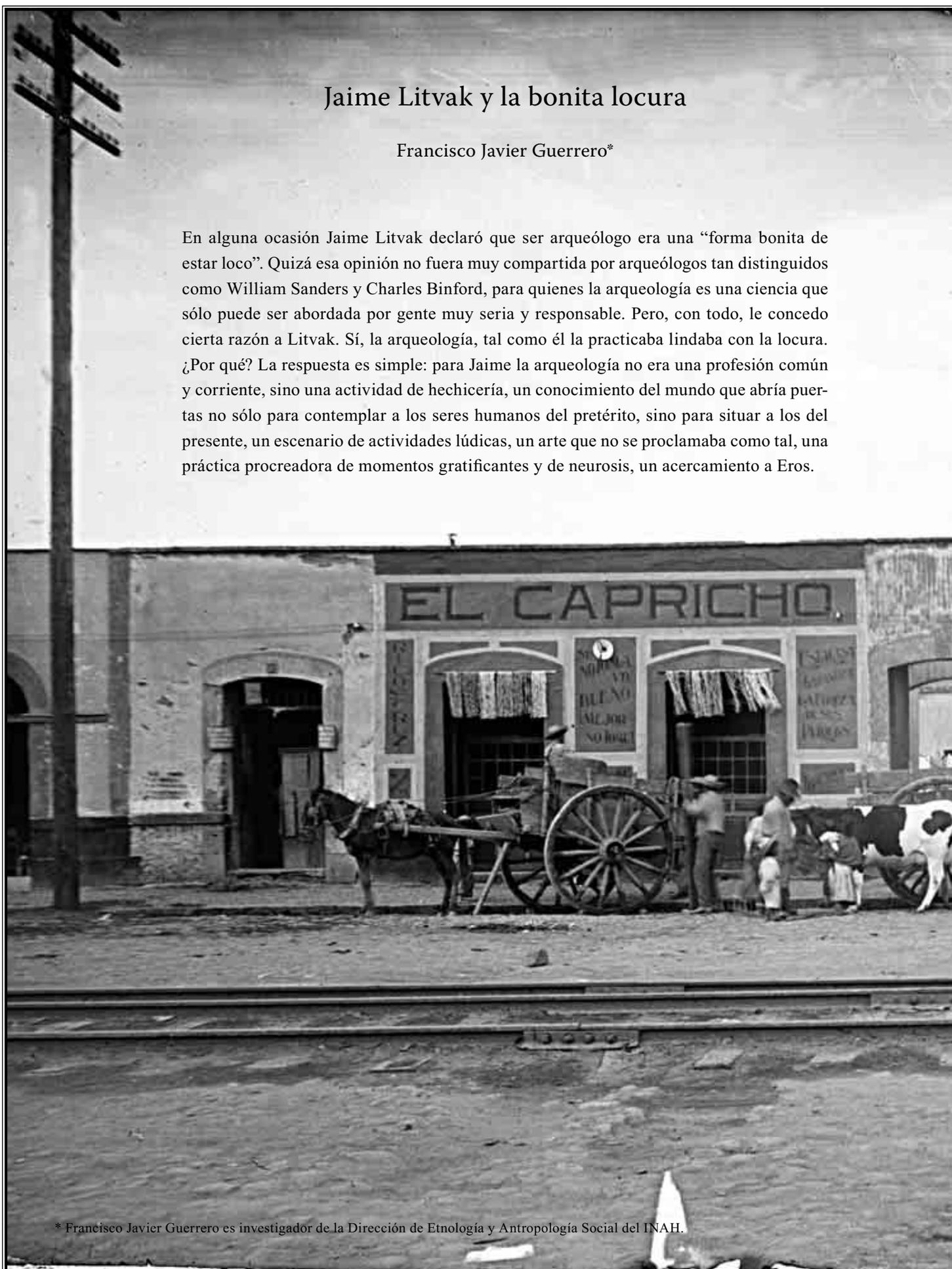
²² Ramírez Fausto, *La plástica del siglo de la independencia*, México, Fondo Editorial de la Plástica Mexicana, 1985, p. 11.

²³ Curaduría de Pintura, Escultura, Dibujo y Estampa, número de inventario 10-130848.

Jaime Litvak y la bonita locura

Francisco Javier Guerrero*

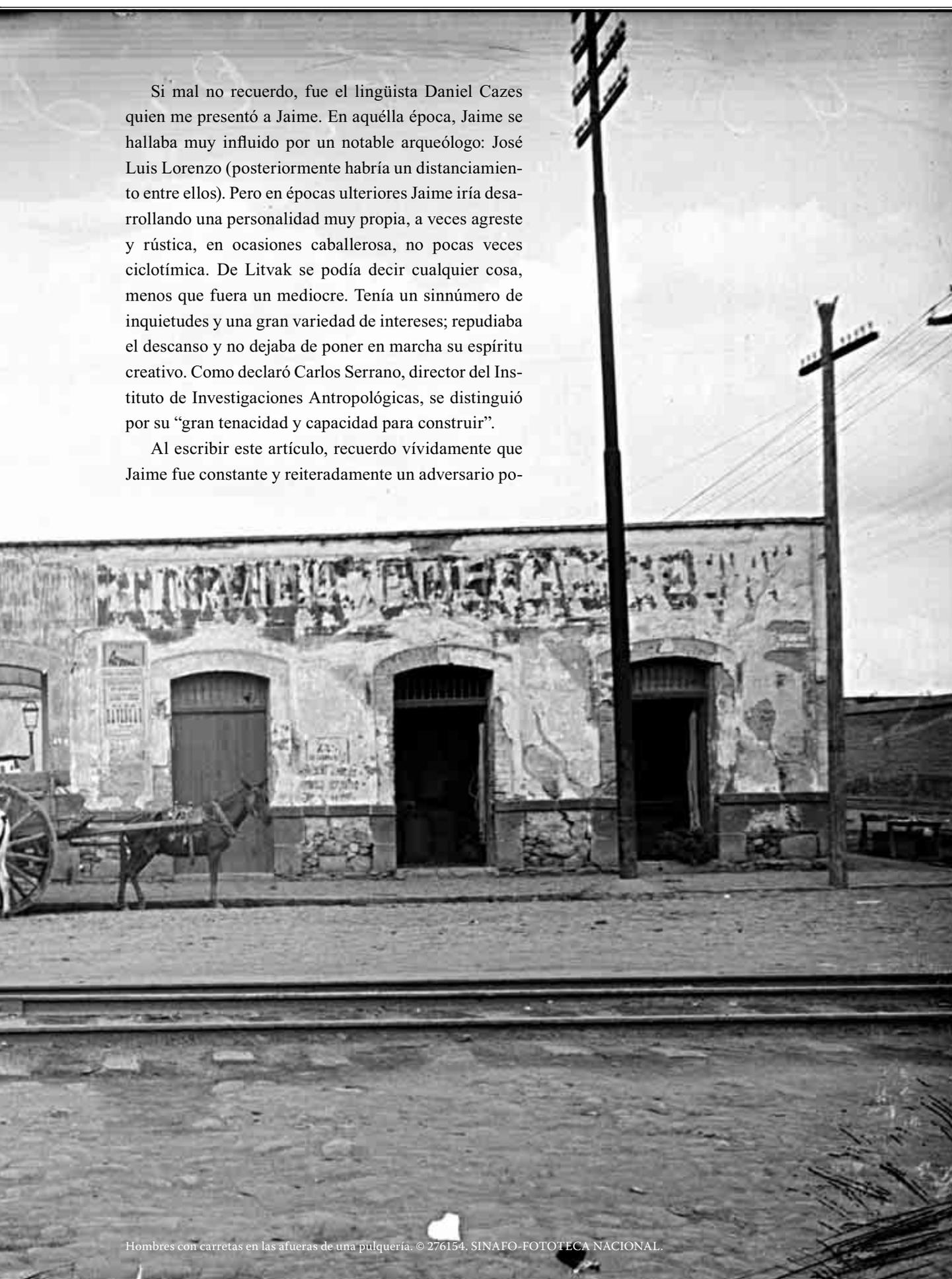
En alguna ocasión Jaime Litvak declaró que ser arqueólogo era una “forma bonita de estar loco”. Quizá esa opinión no fuera muy compartida por arqueólogos tan distinguidos como William Sanders y Charles Binford, para quienes la arqueología es una ciencia que sólo puede ser abordada por gente muy seria y responsable. Pero, con todo, le concedo cierta razón a Litvak. Sí, la arqueología, tal como él la practicaba lindaba con la locura. ¿Por qué? La respuesta es simple: para Jaime la arqueología no era una profesión común y corriente, sino una actividad de hechicería, un conocimiento del mundo que abría puertas no sólo para contemplar a los seres humanos del pretérito, sino para situar a los del presente, un escenario de actividades lúdicas, un arte que no se proclamaba como tal, una práctica procreadora de momentos gratificantes y de neurosis, un acercamiento a Eros.



* Francisco Javier Guerrero es investigador de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH.

Si mal no recuerdo, fue el lingüista Daniel Cazes quien me presentó a Jaime. En aquella época, Jaime se hallaba muy influido por un notable arqueólogo: José Luis Lorenzo (posteriormente habría un distanciamiento entre ellos). Pero en épocas ulteriores Jaime iría desarrollando una personalidad muy propia, a veces agreste y rústica, en ocasiones caballerosa, no pocas veces ciclótica. De Litvak se podía decir cualquier cosa, menos que fuera un mediocre. Tenía un sinnúmero de inquietudes y una gran variedad de intereses; repudiaba el descanso y no dejaba de poner en marcha su espíritu creativo. Como declaró Carlos Serrano, director del Instituto de Investigaciones Antropológicas, se distinguió por su “gran tenacidad y capacidad para construir”.

Al escribir este artículo, recuerdo vívidamente que Jaime fue constante y reiteradamente un adversario po-



Hombres con carretas en las afueras de una pulquería. © 276154. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

lítico mío. Desde que lo conocí me pareció un individuo conservador y oficialista, muy convencido de las pautas teóricas anglosajonas en materia antropológica. Jaime me contó en una ocasión que había pertenecido al Partido Comunista Mexicano y que vendía el órgano periodístico de esa organización, *La voz de México*. Sin embargo, pronto abandonó lo que consideraba la lucha por un ideal utópico, y como alegan algunos de sus críticos, se “adaptó al sistema”.

Siendo nosotros estudiantes, Jaime nos criticó severamente por oponernos a lo que considerábamos “la inercia burocrática del INAH

(Instituto Nacional de Antropología e Historia)”. Repudió el que apoyáramos a destacados antropólogos como Ángel Palerm y Guillermo Bonfil, que tenían fuertes posturas críticas contra el INAH. En varios encuentros que tuvimos, en donde se pretendía demostrar la injerencia imperialista del Instituto Lingüístico de Verano, llegó a acusar al doctor Julio César Olivé de estar manipulando por jovencuelos (entonces lo éramos) radicales. Nos combatió cuando fundamos el Sindicato del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Pero, a pesar de su adhesión al *establishment*, Jaime era, en muchos sentidos, un revolucionario.



Gente en las afueras de una pulquería. © 276162. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

Cuando me enteré de su muerte en octubre de 2006, sentí un fuerte golpe. Planteo que era un revolucionario porque gracias a él se renovó notoriamente la Arqueología Mexicana, porque debido a su tenacidad se creó y floreció el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, porque fue un gran divulgador de la cultura (y en especial, la musical), porque a diferencia de tantos investigadores apoltronados, creaba una “desmodernidad” en el medio académico y porque su presencia retadora era un estímulo para la superación.

No voy a referirme aquí a las múltiples actividades académicas de Jaime, ya otros colegas y personas va-

riadas lo han hecho. Sólo quiero recordar aquí su lucidez, su inteligencia, su afición al chisme, su en ocasiones atrayente sentido del humor (en otras ocasiones, bastante molesto). Jaime fue una gran figura de la antropología mexicana y un adversario íntimo. Siempre he dicho que soy un agnóstico, pero desde este globo terráqueo le mando saludos a Jaime Litvak, que seguramente excava en el cielo y tal vez discuta acremente con los ángeles y quizá con... Dios.



Premios INAH 2005: en nombre de los premiados

Rodrigo Martínez Baracs*



Hombre tomando pulque en la barra de una pulquería. © 276161. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

Cuando la Secretaría Técnica del INAH me pidió que asumiera la muy honrosa tarea de hablar en nombre de mis colegas premiados en el prestigiado Premio INAH, me vino a la mente la ceremonia de entrega de los Premios que otorgó hace unos meses una empresa jalisciense; uno de los premiados fue mi padre, que estaba enfermo y me pidió que fuera yo a recibirlo por él; en la ceremonia, un empresario habló a nombre de los premiados y se dedicó a echar pestes contra el candidato peligroso. No me pareció mal que el orador expresara su punto de vista. Tal vez yo la hubiese podido disfrutar como pieza retórica, humorística, o interesante documento histórico político y moral, si no me hubiese molestado que hablase en nombre de los premiados, que –estoy seguro– no compartían todos el mismo punto de vista. De igual manera, no me parecería correcto decir hoy en nombre de los premiados que el candidato de la derecha no ganó derecho, aunque lo hiciera con la exigencia de búsqueda de la verdad, esencial en la vocación del historiador. Es por eso que, para no hablar “por mis pistolas”, me pareció que yo solamente podía representar a los hoy Premiados si me

ponía en contacto con ellos para que me dijeran algo de lo que pensaban que debía ser dicho. Éste es el favor que le pedí a la muy amable Liliana Sánchez, de la Secretaría Técnica del INAH, cuando me habló para darme la muy feliz noticia de mis premios y solicitarme la tarea que ahora cumplo intentando darle cierta transparencia a las palabras. Al cabo de unos días Liliana me mandó varias direcciones, mandé un correo colectivo y pronto fui recibiendo varias respuestas que me alentaron mucho, por su tono cordial y colaborativo, serio y centrado, propositivo. Es el tono que prevalece en nuestro medio, lo cual me alegró confirmar. Espero que su tono serio y centrado le dé seriedad y centro a lo que yo pueda transmitir.

Por cierto, la gran mayoría de los correos que recibí fueron escritos por mujeres, y las ganadoras, me parece, son más numerosas que los ganadores, lo cual habla de cambios civilizatorios alentadores que posiblemente se avecinen. Ya era justo que a los varones nos dejaran cuidar más a los niños.

Quisiera expresar la profunda alegría, el fuerte orgullo y la gratitud múltiple que sentimos al recibir

* Rodrigo Martínez Baracs es investigador de la Dirección de Estudios Históricos del INAH.

estos muy honrosos Premios que otorga el INAH, por todo lo que el INAH representa. Estamos felices por el honor, y por el dinero también, que nos cae perfecto. Pero pude darme cuenta que aun las Menciones Honoríficas a veces son el estímulo decisivo en el momento requerido, para que una estudiante reafirme su confianza en sí misma, en el valor de su trabajo, de su empeño, en momentos de crisis de la adolescencia, de la vida y del planeta. Todos sentimos nuestros premios como un compromiso de trabajar más y mejor.

Nuestra gratitud se extiende a nuestras familias, nuestras madres, padres, abuelos y abuelas, y antepasados, tíos y tías, hermanos y hermanas, nuestras compañeras y compañeros, que nos dieron la vida, sus genes y su sabiduría, nos dieron la primera educación y nos siguieron educando y sosteniendo, en lo económico, lo moral, lo afectivo y lo intelectual, a lo largo de la vida. Estamos muy agradecidos con nuestros hijos y los de nuestros familiares y amigos, que –fuera de demagogias- nos enseñan muchísimo, nos dan el sentido de realidad y alegría para tratar de hacer cosas buenas que les preparen una vida mejor. Una compañera premiada me escribió que está muy agradecida con sus padres que le ayudaron a cuidar a su niña cuando estudió su Maestría y realizó sus tesis. El Premio del INAH es un reconocimiento de que el esfuerzo de todos valió la pena, que la vida tiene sentido.

También estamos muy agradecidos con nuestras escuelas, de la Maternal al Postgrado. Particularmente debemos agradecimiento a las escuelas y universidades gratuitas, de antiquísima raigambre en la historia de México, con lo que nuestra gratitud se extiende al pueblo mexicano todo, que con su trabajo y sus impuestos sostiene a muchas escuelas y universidades, por cierto de buen nivel, pero ciertamente mejorable. Por eso es firme nuestro compromiso de trabajo.

Estaremos siempre agradecidos con nuestros maestros, con todos, pero sobre todo con los que más nos marcaron, nos siguen guiando aun en ausencia o a la distancia, en las escuelas y en nuestros centros de trabajo. Gratitud también a nuestros directores de tesis que nos tuvieron confianza.

Estamos agradecidos con nuestros alumnos, que nos dan su sabiduría en ocasiones incauta, su vitalidad y sobre todo el sentido de qué es lo realmente importante enseñar y transmitir, y cómo. Por cierto, en este momento hay estudiantes de la ENAH y otras escuelas del país en la cárcel por motivos políticos. No tienen por qué estar allí y es urgente sacarlos

Estamos muy agradecidos con nuestros amigos y colegas, y con las instituciones de investigación a las que algunos de nosotros tenemos el privilegio y orgullo de pertenecer, que nos sustentan, nos dan calor humano

y estímulo permanente por los múltiples apoyos e ideas compartidos, por el sentido de comunidad de ideales. Todo lo que se dice de mal de la supuesta mezquindad y del gremialismo de los académicos es falsedad –bueno, en un ochenta por ciento. En todo caso lo que yo más me he encontrado es profesionalismo y entusiasmo por el trabajo propio y ajeno, voluntad de cooperar y ayudar, de ser honesto y crítico de buena fe.

Pero nuestro mayor agradecimiento se lo debemos hoy al Instituto Nacional de Antropología e Historia, y particularmente a su Secretaría Técnica, por orgaizar y otorgar estos Premios tan generosos. Implican el reconocimiento del Estado mexicano, a través del INAH, de la importancia vital para las sociedades humanas de estudiar y conocer su ser y su existencia, en el pasado y el presente, limitante y posibilitante del futuro.

Por ello los Premios Anuales INAH implican el reconocimiento de la necesidad esencial de apoyar la Antropología Social y la Etnología (Premio Fray Bernardino de Sahagún), la Antropología Física (Premio Javier Romero Molina), la Lingüística (Premio Wigberto Jiménez Moreno), la Arqueología (Premio Alfonso Caso), la Historia y la Etnohistoria (Premio Francisco Javier Clavijero), la Teoría de la Historia y la Historiografía (Premio Edmundo O’Gorman), la Conservación del Patrimonio Arquitectónico y Urbanístico (Premio Francisco de la Maza), la Conservación de Bienes Muebles (Premio Paul Coremans), la Museografía e Investigación de Museos (Premio Miguel Covarrubias), y la Planeación Estratégica y Gestión del Patrimonio Cultural (Premio Manuel Gamio).

Como bien se ve, a través de sus Premios Anuales el INAH refrenda su compromiso irrenunciable con sus funciones básicas, requeridas por Ley, que son la protección, el cuidado, la conservación, la restauración, el estudio y la difusión del Patrimonio Cultural de nuestro país, de todo lo que nos permite conocernos a nosotros mismos, saber quiénes somos, corregir nuestros errores y aprovechar nuestras virtudes.

Debe agradecerse la amplitud de la convocatoria de los Premios Anuales del INAH, pues, como lo estipula la primera de sus Bases, pueden participar “en forma individual o colectiva, todos los investigadores mexicanos y extranjeros residentes en el país cuya obra se refiera a los campos en los que se convocan los Premios”. Participan y ganan muchos colegas pertenecientes a muchas escuelas e instituciones, no sólo del INAH. Igualmente, en los jurados participan especialistas de diferentes instituciones. Al premiar no sólo a Investigaciones y Trabajos acabados, sino también a Tesis de Licenciatura, Maestría y Doctorado, el INAH reconoce que el cuidado, el estudio y la difusión de nuestro Patrimonio Cultural es parte de

un proceso colectivo, que se produce a lo largo del tiempo, de las generaciones, y que merece apoyarse, económica y moralmente.

Estamos muy agradecidos con los jurados, de varias escuelas y centros de investigación, que otorgaron semanas de trabajo para realmente aprender y discutir largo, lo que fuese necesario, pero siempre con cordialidad y rigor, crítica y generosidad. Cuando fue preciso retardar los plazos para anunciar los premiados, el INAH lo hizo, con tal de lograr que los Premios fuesen bien y concienzudamente otorgados. En la tradición mexicana de lo que José Revueltas llamó la “democracia cognoscitiva”, discutir de veras a fondo las cosas, para tomar las decisiones realmente correctas. Agradecemos, pues, a los jurados su lectura y que se hayan fijado en nuestros aciertos, más que en nuestras fallas.

Por cierto, la presencia de Premios declarados Desiertos muestra que los Jurados tuvieron como norma premiar exclusivamente lo que lo merece, gracias a lo cual mantuvieron el prestigio de Excelencia que tienen los Premios Anuales del INAH.

Al mismo tiempo, los Premios declarados desiertos son posibles indicaciones de lagunas en nuestros estudios y preocupaciones. Es el caso de los Premios

a la Planeación Estratégica y Gestión del Patrimonio Cultural, en los que los premios al mejor Trabajo, tesis de Doctorado y Maestría fueron declarados desiertos, y sólo ganó el premio la tesis de Licenciatura, *Una propuesta para la enseñanza de la arqueología en la educación secundaria*, que debería ser leída por las autoridades. Por cierto, otras tesis, como una de Lingüística, también tratan de problemas educativos, cuestión sin duda de importancia medular para el desarrollo del país, sobre la que debe reflexionarse seriamente, fuera de politiquerías.

No es exactamente el caso de los Premios a la Conservación de los Bienes Muebles, pues fueron declarados desiertos los premios de Investigación, Doctorado y Maestría, pero en la categoría Trabajo se otorgó un Premio, al trabajo sobre la *Conservación, restauración y montaje del Fardo Funerario de la Tumba 1 de la Estructura XV de Calakmul, Campeche*, y una Mención honorífica al trabajo de *Estudio y conservación de dos documentos del siglo XVI: la Real Cédula de 1532 y la Real Provisión de 1538, testimonios de la fundación de la ciudad de Puebla*. Y el premio de mejor tesis de Licenciatura sobre Conservación de Bienes Muebles se otorgó no a una sino a dos tesis (opción permitida por las Bases de los Premios sólo cuando “el Jurado lo considere ineludible”) y se otorgó también una Mención honorífica. Las tesis premiadas versan sobre la *Conservación y restauración de pintura de caballete novohispana en el marco institucional del INAH: valoración y retrospectiva analítica*; sobre una *Evaluación de dos productos de quitina para el refuerzo de hilos de bordado de seda*, y sobre *El retablo poblano, 1555-1646: carpintería, talla y ensamblaje*. Estas tres tesis de Licenciatura son una muestra de la calidad, importancia e interés de las nuevas generaciones. Los recursos humanos no son lo que falta, sino la voluntad de aprovecharlos.

Al contrario de los Premios declarados desiertos, algunos muestran una gran cantidad y riqueza de postulaciones, muchas de ellas valiosas e importantes, y se siente la necesidad de premiar a varias, y queda siempre el recurso a la Mención Honorífica. Es el caso de los Premios de Historia y Etnohistoria, pues para los premios a las mejores tesis de Doctorado, de Maestría y de Licenciatura se otorgaron tanto un Premio como una Mención Honorífica. Los títulos de las tesis dan idea de su riqueza: *Parentesco y sociedad entre los mayas yucatecos en la época colonial*, y *Los límites de la identidad. Grupos indígenas de Baja California ante el cambio cultural*, tesis de Doctorado; *El huauhtli en la cultura náhuatl*, y *El arte de las ilusiones. Espectáculos precinematográficos en México*, tesis de Maestría y *Usos y funcionamiento de la cárcel*



Hombres tomando pulque junto a una mujer en el interior de una casa. © 276152. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.



Pulquería en la esquina de un edificio. Vista general. © 276155. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

novohispana. El caso de la real cárcel de corte a finales del siglo XVI, y Percepción de los sentidos: olores y sonidos en la región lacustre a fines del Posclásico y momento del contacto, tesis de Licenciatura.

Tal vez esta abundancia de buenos estudios históricos pueda obtener un reconocimiento más adecuado separando en dos el Premio Clavijero de Historia y Etnohistoria. Aunque no creo en la existencia de una diferencia de fondo entre la Historia y la Etnohistoria, la creación de un premio para cada una de estas disciplinas permitiría no sólo destacar la importancia del estudio del pasado (considerado, por cierto, en todas las demás disciplinas premiadas: lingüística, etnología, conservación, arqueología, etc.), sino también ratificar la importancia del estudio histórico de los pueblos indios, y abrir un reconocimiento a los trabajos de traducción de lenguas indias y edición anotada de fuentes.

Una urgencia muy sentida por varios compañeros premiados fue la necesidad de un apoyo mayor a los trabajos de investigación en humanidades, en todas las instituciones en donde se practica y particularmente en el INAH. También se ha señalado la desatención en la que se encuentra la promoción de la investigación y la docencia en provincia, particularmente el sureste. Es sensible la situación de los arqueólogos en los

Centros Regionales del INAH, por lo que me permito transcribir parte de una carta que señala:

la necesidad que tenemos los investigadores de las secciones de arqueología de los centros INAH de que se nos dé la oportunidad de ser eso: investigadores. Te explico, como el crecimiento demográfico del país está impactando en el crecimiento de sus ciudades, la alteración el paisaje, y por ende, de los contextos arqueológicos se ha disparado notablemente. Como arqueólogos del INAH tenemos la obligación de documentar esta destrucción. Por esa razón nos vemos obligados a realizar innumerables rescates y salvamentos arqueológicos. En virtud de que los arqueólogos de base somos pocos y el trabajo es enorme, sólo podemos enfrentar el problema asumiendo la responsabilidad de varios trabajos a la vez o apoyándonos en personal de contrato. Lo que ha sucedido es que los registros y los materiales obtenidos en cada intervención de campo se van quedando almacenados en espera de su análisis y su estudio, pues, la propia dinámica de la que te hablé requiere que sigamos trabajando en nuevos rescates.

En síntesis: -Hacen falta nuevas plazas para los centros INAH. -Los locales de los centros INAH no son los adecuados para resguardar la gran cantidad de materiales que se recuperan en campo (entierros, ofrendas, cerámica, etc.) -Los arqueólogos tendríamos que tener



Hombres y militares bebiendo pulque fuera de un puesto. © 213118. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

tiempo para dar continuidad a la INVESTIGACION de cada contexto explorado.

Siento no poder citar también otra carta lamentando que muchos de los arqueólogos del INAH sean contratados por contrato, con bajos sueldos, sin seguro, escaso reconocimiento y apoyo. Cuando se reciben como licenciados o maestros, ya no son recontratados, porque implicaría pagar un sueldo más alto. Ésta no es una situación reciente, sino antigua, y expresa la necesidad urgente de revertir la desatención hacia la investigación arqueológica y la protección de los sitios, que aparecen cada vez más numerosos en un contexto demográfico, urbanístico, económico y cultural que facilita su rápida destrucción. De igual manera, los historiadores hemos sentido mucha impotencia por el desinterés del Gobierno ante el saqueo privado de bibliotecas y repositorios documentales que pertenecen al Patrimonio cultural de la Nación. Es necesario reafirmar las funciones esenciales del INAH, defendiendo su legislación a nivel federal, que se ha querido reformar y derogar, y aumentando el presupuesto necesario.

Quisiera agregar una consideración: La investigación histórica, antropológica, arqueológica es impredecible, como toda investigación en cualquier campo. Precisamente como es investigación de lo (aún) no conocido, no se sabe a dónde va a llegar ni qué caminos va a seguir, y qué tiempos va a requerir. Un capítulo, un apartado, una nota a pie de página pueden llevar un libro en potencia. Es por eso que se considera una necesidad vital para la investigación, para la vida académica, el que sea dirigida, coordinada, por académicos, con la sensibilidad suficiente para coordinar, apoyar, encauzar y armonizar las investigaciones que se realizan, y no por personal administrativo de carrera, como se busca instrumentar en los últimos tiempos.

La educación, la antropología, la historia, la cultura no son una diversión prescindible, vendible, una atrac-

ción turística. Forman parte del desarrollo económico, como lo saben ahora los economistas, particularmente en nuestro país en el que se prolonga el modelo colonial: la Nueva España era atractiva para el comercio exterior porque vendía barato los recursos naturales y el trabajo de los conquistados, de los indios. Este modelo se prolonga hasta el presente, desvalorizando crecientemente el trabajo de la población, para que sea barato, en lugar de enriquecerlo educándolo, para vender bien nuestro trabajo bueno.

La educación, la información, la conciencia, definen también la calidad de una democracia. Son necesarios para la construcción de acuerdos, para la toma de decisiones no tan politizadas sino más bien fundadas en el conocimiento de la realidad. Hace años algunos investigadores fuimos invitados a asistir a una serie de discursos de diputados y políticos de todos los partidos sobre la cuestión de la autonomía de los pueblos indios. Pero en todo lo que oí nunca pude saber si alguien se daba cuenta de la diferencia entre los pueblos indios como asentamientos, señoríos y reinos, frecuentemente multiétnicos (construcciones prehispánicas y coloniales), o como etnias (construcción de los siglos XIX y XX), con lo que la autonomía adquiere una significación muy distinta.

Es necesario insistir hoy en la urgente importancia de la promoción de la educación, a todos los niveles, de la investigación en humanidades, y particularmente en los temas referidos a México, a su patrimonio histórico y cultural; en el mantenimiento del INAH y de sus funciones, ratificadas por una ley federal y con los recursos necesarios para cumplir con el resguardo, cuidado, estudio y difusión de nuestro patrimonio histórico y cultural, que nos define como mexicanos y como seres humanos.

Ciudad de México, lunes 27 de noviembre de 2006.



Desacatos
 Revista de Antropología Social
 núm. 22
 Los códices y la escritura
 mesoamericana
 septiembre-diciembre
 2006

Mapa de Cuauhtinchan núm. 2
 CD-Interactivo
Kristin Yonida
 CIESAS
 2006

**Identidades en juego,
 identidades en guerra**
*Leticia Reina, François Lartigue,
 Danièle Delbore, Christian Gros*
 (coordinadores)
 CIESAS/Conaculta-INAH
 2006

Acceptamos tarjetas de crédito

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

NOVEDADES EDITORIALES

Instituto Nacional de Antropología e Historia
 DIFUSIÓN

NOVEDADES INAH

Danza tu palabra
 La danza de los concheros
 Yolotl González
 CONACULTA-INAH, México, 2005,
 222 páginas.

Dimensión Antropológica
 CONACULTA-INAH, Año 13,
 volumen 36, enero-abril, 2006.

Historia y Lenguaje
 El dispositivo analítico de Michel
 Foucault
 Fernando Betancourt Martínez
 CONACULTA-INAH, UNAM,
 México, 2006, 152 páginas.

**La producción alfarera en el México
 antiguo I**
 Beatriz Leonor Merino Carrión y
 Ángel García Cook (Coordinadores)
 CONACULTA-INAH, México, 2005,
 780 páginas.

Informes y venta: Subdirección de
 Fomento

CONACULTA • INAH

Correo electrónico:
 fomento@inah.gob.mx, telefonos:
 56-12-72.00 y 56-12-73.65.
 www.inah.gob.mx

PRESENTACIONES EDITORIALES

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

DE TIERRAS EXTRAÑAS. UN ESTUDIO SOBRE LA INMIGRACIÓN EN MÉXICO 1950-1990

Mónica Palma Mora

Jueves 9 de noviembre de 2006 a las 18:30 horas

Sala de Usos Múltiples

Comentan:

Dr. Moisés González Navarro, El Colegio de México.

Dr. José Antonio Matesanz Ibáñez, Fac. de Filosofía y Letras, UNAM.

Mtra. Guadalupe Zárate Miguel, Centro INAH Querétaro.

Mayores informes

Dirección de Estudios Históricos del INAH

Allende 172 esq. Juárez, Tlalpan Centro

Teléfono: 5061 9300 ext. 126 / lsantos.deh@inah.gob.mx

www.estudioshistoricos.inah.gob.mx

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, invita a la presentación del libro

SEMIÓTICA, LÓGICA Y CONOCIMIENTO HOMENAJE A CHARLES SANDERS PEIRCE

Compilador: Edgar Sandoval

6 de noviembre de 16:00 a 18:30 horas

Lugar: Auditorio Javier Romero

Organiza: Postgrado en Ciencias del Lenguaje

Informes, aclaraciones, comentarios y sugerencias:

Difusión Cultural

Teléfono: 5606-0487 ext. 231 / Fax. 5665-9369

dif_cultural.enah@inah.gob.mx / ddcenah@yahoo.com.mx



Salón cantina en la esquina de República de Chile y Belisario Domínguez en la ciudad de México. © 277073. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.



© SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

LIBROS

Identidad, género y relaciones interétnicas

Cristina Oehmichen Bazán

UNAM-IIA-PUEG, México, 2005

Martha Monzón Flores

Introducción

A través de un exhaustivo trabajo de campo con mujeres indígenas Mazahuas migrantes provenientes de los poblados de San Antonio Pueblo Nuevo del Municipio de San Felipe del Progreso, Estado de México y San Mateo (conocido también como Comunidad Indígena de Crescencio Morales) Municipio de Zitácuaro, Michoacán ahora radicadas en la Ciudad de México, la autora analiza dentro del ámbito de la antropología los cambios y continuidades que sufre la cultura indígena, y en especial las mujeres, al cambiar su lugar de residencia.

Cuando las mujeres migran no sólo salen de su pueblo, sino también de su hogar ya que se incorporan al mercado de trabajo generalmente informal y aunque siguen realizando las labores domésticas, se convierten en soporte fundamental de la economía familiar. He aquí un cambio y una continuidad.

A pesar de que la carga de trabajo aumenta, las mujeres implementan nuevas formas de relacionarse entre sí y con los hombres, no sólo de su etnia sino de otros grupos étnicos o mestizos con los que comparten condiciones semejantes de pobreza, marginación y discriminación por parte de los ciudadanos. Los problemas que enfrentan en la Ciudad de México no son necesariamente por ser mujeres sino por ser indígenas. La percepción de las relaciones personales, los vínculos de parentesco, las pautas matrimoniales y los significados se han transformado.

Entender estos universos que contemplan a lo indígena-mestizo y lo rural-urbano entremezclados, orientaron la investigación hacia el estudio de la cultura enfatizando los procesos de continuidad y cambio socio-cultural.

Corpus del trabajo

El libro está organizado en ocho capítulos. El primero, denominado *Persistencia y cambio cultural*, analiza las tendencias que gestan el cambio social. Para entender la cultura, los cambios sociales y las persistencias asociadas se consultan desde los trabajos pioneros de Boas y Tylor. Asimismo, para afinar

su análisis la autora toma en cuenta la diferencia que existe entre cambio cultural, aculturación y asimilación, además toca con detalle la cuestión de la identidad ya que considera que juega un papel fundamental entre cambio y persistencia.

En los mazahuas migrantes hay un cambio de contexto, de indumentaria y de lengua, mas no de economía, de apego simbólico afectivo a su territorio, a sus costumbres, religiosidad y en la solidaridad a su familia y a sus paisanos.

En tanto que los migrantes representan un nuevo colectivo que puede reagruparse o disgregarse, depende de los elementos que retengan y los que modifiquen en un esfuerzo continuado para construir su comunidad más allá de los límites de su territorio. La situación de la mujer migrante ha sufrido transformaciones gracias a su contribución en el gasto familiar, por lo que se percibe una mayor simetría entre los sexos, sin embargo aún persiste el dominio masculino.

En el capítulo dos, denominado *Etnicización en el Centro de México: El caso de los Mazahuas*, la autora muestra una retrospectiva histórica del grupo étnico contemplando todas las épocas por las que ha transitado la etnia. Se ofrece además la ubicación geográfica que ocupan, vista como la objetivación y anclaje simbólico de la identidad, que pasa al plano cultural cuando se integran elementos de la naturaleza como geosímbolos y referentes de la tradición oral.

La autora discute las diferencias entre etnia y grupo étnico para concluir que los mazahuas no constituyen un grupo étnico “organizacional”, aunque comparten la lengua y una cultura, no tienen un sistema de organización social que trascienda a la comunidad.

Las mujeres en sus pueblos ocupan espacios restringidos, no heredan la tierra, no tienen fuentes de trabajo, carecen de derechos y no pueden acceder al poder político. Las migrantes no sólo reprueban esta situación sino que rechazan el maltrato físico, sin abandonar sus costumbres y su comunidad. Contraponen la moral urbana contra la comunitaria, con la convicción de que la primera es negativa y la segunda positiva.

El capítulo tres versa sobre *La Migración Mazahua*. La migración es definida como un conjunto de factores objetivos y subjetivos que actúan en la expulsión y/o atracción de la fuerza laboral. Los económicos resaltan por sobre los sociales.

La migración femenina está condicionada por la estructura familiar y por el mercado laboral, no migran ni viven solas, son ayudadas por redes de parentesco. Las causas: viudez, fracaso matrimonial,



Policías tirando pulque probablemente clandestino.

soltería, abandono o alcoholismo de la pareja, poliginia, violencia intrafamiliar, falta de empleo. Su escaso capital cultural se ve reflejado en su baja escolaridad, analfabetismo y monolingüismo. El campo femenino se reduce al trabajo doméstico, maquilas y comercio ambulante, el más propicio dado que les permite cuidar a los infantes. Algunas son sexo servidoras, actividad reprobada por los miembros de la comunidad.

Después de entender el proceso histórico por el que transitan las dos comunidades estudiadas, la autora concluye que en ambos casos la migración se convirtió en una estrategia familiar de sobrevivencia y en pilar de su economía.

El capítulo cuatro aborda la *Presencia Indígena en la Ciudad de México y las Representaciones Sociales*. Los indígenas se concentran en zonas periféricas o más pobres de la ciudad donde conviven con mestizos y otras etnias, ya que las fronteras entre ellos



© 285285. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

no están delimitadas. Aunque cambia el contexto, no así la estructura de significación.

La dicotomía indio/mestizo es un conocimiento socialmente elaborado y compartido, el indio tiene una identificación negativa y desfavorable, más aún indio/blanco como sinónimos de rural/urbano. La ciudad no es para el indio y como consecuencia debe habitar las zonas marginadas. El hecho de promover distancias y jerarquías con criterios racistas, segregación y exclusión social es apoyada por el estado.

La discriminación y maltrato están en todas partes, resaltando la supremacía del mestizo. Ante esta situación los indígenas han establecido mecanismos para ocultar su identidad, como dejar de hablar el mazahua o cambiar su atuendo personal.

El mercado de La Merced ha sido un espacio receptor de los indígenas, entre ellos los mazahuas y ha tenido la capacidad de articular campo-ciudad. Viven en casonas abandonadas del centro y algunos han autoconstruido en terrenos adquiridos en la pe-

riferia, en donde sufren el rechazo y marginación por parte de los vecinos.

Los mazahuas en la ciudad de México: trabajo y luchas gremiales es el tema tratado en el capítulo cinco. El crecimiento industrial y poblacional que caracterizó a la Ciudad entre 1940-1950 no dio beneficios a los indígenas quienes encontraron oportunidades en el mercado de La Merced. A pesar de las condiciones desfavorables, han mejorado su calidad de vida en relación a su pueblo.

Toda la familia apoya la economía familiar; niños, hombres y mujeres para éstas es su segunda jornada de trabajo ya que son responsables del hogar y de los hijos.

Existen pugnas para el uso de los espacios callejeros y se defienden argumentando derechos de antigüedad. Existe desigualdad socio económica entre comerciantes y las mazahuas son constantemente desplazadas y obligadas a pagar cuotas a dirigentes o lideresas. Amenazas constantes para la estabilidad de la comunidad son la venta de productos no autorizados, que da pie a la violencia del gobierno contra ambulantes producto de lo cual muchos mazahuas se encuentran reclusos en prisión. Han formado algunas agrupaciones gremiales de las que resalta La Unión Mazahua San Felipe del Progreso.

El siguiente capítulo, denominado *Los Mazahuas en la configuración socio espacial de la ciudad*, refiere las condiciones en las que habitan los grupos domésticos, describiendo a detalle las funciones a los que son destinados los espacios de las vecindades deterioradas que ocupan en el centro de la ciudad. El PRD los incorporó a un programa de vivienda. La escasa vigilancia y falta de atención de los padres ha provocado la delincuencia juvenil entre algunos mazahuas. Ante la complicidad de las autoridades, los infractores se tornan vulnerables ya que desconocen los procedimientos jurídicos y en la mayoría de los casos carecen del apoyo de abogados.

El capítulo siete, *La Reconstitución de la comunidad étnica en la ciudad*, señala los cambios drásticos de que han sido objeto diversos elementos de su cultura material, al grado de que actualmente se dificulta reconocer algunos. Las mujeres habían sido tiempo atrás las principales portadoras de la identidad.

Estas transformaciones son analizadas en migrantes de tres generaciones en donde es posible apreciar los cambios y las continuidades. Es menester decir que las presiones aculturativas han llegado a los poblados. Es por ello que la autora se vale de la identidad para entender los procesos que tejen los actores sociales entre lazos consanguíneos, historia y territorio compartido.

Las dos últimas generaciones han adoptado algunas prácticas de la ciudad y conservado las que tienden a la reagrupación de la comunidad y a la resignificación cultural; ya que sus paradigmas tradicionales convocan a la cohesión, apelan a la memoria y los distinguen de otros actores sociales.

Han añadido algunas prácticas sociales sin sustituir las anteriores, es el caso de los 15 años y las presentaciones. La boda tradicional se conserva a pesar de que su costo es elevado, motivo por el que algunas parejas eligen el rapto de la novia o la fuga concertada. Es así que la mayoría de las parejas inicia su vida conyugal en unión libre.

En cuanto a sus prácticas religiosas unos son católicos, pero otros han optado por los testigos de Jehová, dejando de participar en las festividades. Los migrantes refrendan su sentido de autoadscripción participando en las fiestas religiosas y patronales del pueblo. Además colaboran en los gastos de las ceremonias, arreglo del templo y faenas en beneficio del pueblo. A pesar de lo anterior son excluidos en las contiendas políticas o en la competencia por recursos económicos.

En 1994 la categoría y el ser indio cambió de significado. Los procesos de aculturación se mueven en sentido inverso. Los mazahuas luchan por defender derechos establecidos en la constitución y reagruparse en defensa de intereses comunes.

El último capítulo *Género, Parentesco y Matrimonio en la Comunidad Extraterritorial* aborda la flexibilidad que han tenido que operar en ciertos elementos culturales, para adaptarse sin variar su trasfondo cultural. Así, las mujeres sostienen su hogar y son responsables de la reproducción comunitaria a diferencia del hombre que ha dejado de ser reconocido como el proveedor principal del sustento familiar. Por consiguiente el género femenino adquiere un nuevo valor.

En cuanto a las uniones conyugales, el matrimonio es un reconocimiento comunitario y refrenda alianzas entre parientes y compadres. La mujer cambia su residencia a la del esposo y la suegra es considerada como segunda madre pues la instruye en los deberes cotidianos.

La endogamia comunitaria reproduce alianzas mediante reglas y valores implícitos en la cultura. En los migrantes esta práctica es muy frecuente. El rapto de la novia conlleva violencia motivo por el que puede precipitar la migración a la ciudad, a diferencia de la fuga concertada que se da con la complicidad de ambos. Generalmente ninguna de estas dos formas culmina en boda. En la ciudad las parejas

inician su vida conyugal en unión libre y cuando se casan es por mutuo acuerdo.

Las mujeres hacen el trabajo extradoméstico por necesidad y aunque han generado conflictos al interior de su hogar han obtenido buenos resultados que transmiten a las hijas. Han logrado estar al frente de organizaciones de comerciantes, movilizar a las bases sociales y ser líderes del ramo, por ende, se han invertido los papeles ocupando espacios políticos mientras que los hombres se han quedado en casa. La violencia, el alcoholismo y la poliginia han sido los recursos adoptados por los hombres para reafirmar su masculinidad. Por ello algunas mujeres han optado por la separación conyugal, lo cual no es bien visto por la comunidad; sin embargo, reciben el apoyo de la madre y las hermanas.

Las mujeres al casarse pertenecen a la comunidad de los hombres, por lo que su residencia es patrilocal y su filiación y derechos de sucesión se transmiten vía paterna. En la ciudad estos patrones de residencia se han flexibilizado sin cambiar el fondo, ya que aún en hogares matrifocales la patrilocalidad constituye la norma; sin embargo, las redes matrilineales adquieren importancia en tanto se convierten en el apoyo indispensable para la subsistencia del grupo. Así se da continuidad a las redes familiares nucleares y extensas. Las mujeres mazahuas tienen muchos hijos y esto se debe a que son su principal capital social, fuente de poder, seguro frente a la crisis y pobreza, y freno ante el posible abandono de su pareja.

Finalmente la autora termina este exhaustivo trabajo con cuatro conclusiones que he resumido de la siguiente manera:

1. Las comunidades han sufrido una serie de presiones aculturativas y desagregativas ante las cuales han mostrado una gran capacidad adaptativa para evitar la discriminación. En la actualidad les han otorgado una nueva funcionalidad, a fin de conseguir su reconocimiento como actores sociales colectivos.
2. El cambio de residencia no significa la desterritorialización en términos simbólico-afectivo. El territorio es un referente geosimbólico, que reviste un carácter de ancestralidad que liga a los migrantes con su pasado y su historia.
3. Las relaciones sociales se naturalizan a través del vínculo del parentesco, mediante el cual los migrantes se autoadscriben y son reconocidos como miembros de la comunidad. Las mujeres son los principales agentes de la cohesión de grupo.
4. El matrimonio endogámico permite al grupo refrendar alianzas y ratificar pertenencias sociales.



Cantina *La Flor de Oaxaca* en la calle de la ciudad de México. © 277044. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

Finalmente concluye señalando que los cambios socio-culturales son más epidérmicos que de profundidad.

Considero que el texto refleja una congruencia entre las hipótesis propuestas, la forma de comparar los datos con otros textos bibliográficos, con las teorías que subyacen a los problemas planteados y en la explicación que se da al meollo del asunto, que es la migración indígena y la forma en que han resuelto cada uno de los obstáculos que la ciudad y los mestizos han interpuesto ante ellos para finalmente cerrar este ciclo con conclusiones acordes al corpus generado. Asimismo, se da un enfoque de género para conocer la situación de las mujeres pero también la de los hombres ya que ambos modifican sustancialmente sus actividades y el papel que juegan ante la familia y ante su comunidad.

La información que se procesa en este libro es de tal magnitud, que estoy segura que se convertirá en un texto fundamental de consulta y de análisis para los interesados en los cambios y continuidades que

se dan al interior y exterior de comunidades enfrentadas a nuevos panoramas sociales. Pero también la fluidez del lenguaje y el acercamiento que logra manifestar a través de ejemplos concretos me permite sugerir que será accesible para no especialistas, pero sí interesados, en entender los procesos sociales que se generan en una gran urbe. Y por qué no decirlo a lo largo de la lectura se percibe en la autora un cariño entrañable hacia los actores sociales, por lo que me permito sugerir que es un espejo nítido en donde seguramente al leerlo los indígenas se reflejarán.

Quisiera concluir esta reseña señalando la sólida trayectoria de la autora, producto de un largo proceso de formación académica, docencia e investigación, ha sido reconocida con premios nacionales como el Miguel Othón de Mendizábal, mención honorífica por su tesis de licenciatura, la medalla Alfonso Caso y el premio Fray Bernardino de Sahagún por mejor tesis de doctorado, fue preparada para su publicación y es precisamente el libro que ahora nos ocupa.

EVENTOS

Presentación de *Jaaj T'aan*, serie de siete programas de televisión grabados en Quintana Roo y hablados en maya peninsular

Silvia Yee

El pasado viernes 3 de noviembre, en el auditorio “Jaime Torres Bodet” del Museo Nacional de Antropología, se llevó a cabo la presentación de la serie documental *Jaaj T'aan*, con la colaboración de la Dirección de Lingüística y Televisión Mundo Maya, del Gobierno del Estado de Quintana Roo. Durante el evento se realizó la proyección de una selección de segmentos de los siete programas que constituyen la serie, e hicieron uso de la palabra Bruno Cárcamo Arvide, realizador de *Jaaj T'aan*; Francisco Barriga Puente y Gloria Artís Mercadet, del INAH; y Rosario Ortiz Yeladaqui, Secretaria de Gobierno del Estado de Quintana Roo.

Durante las intervenciones se hizo notar que, en la actualidad, México ocupa el sexto lugar mundial en materia de diversidad lingüística, y que la riqueza de este patrimonio intangible es de tal magnitud que, tan sólo en el Estado de Oaxaca, hay un mayor número de dialectos, lenguas y familias, que en toda Europa. Sin embargo, semejante patrimonio conlleva grandes responsabilidades, ya que conservarlo adecuadamente implica poner en juego un conocimiento científico sobre la dinámica de las lenguas, aplicar una política lingüística inteligente y disponer de los recursos humanos y económicos necesarios para la tarea.

Al respecto, se señaló que, a juzgar por los resultados, los intentos conservacionistas del ayer no alcanzaron el éxito buscado. Efectivamente, entre los siglos XVI y XX decenas de lenguas indígenas mexicanas —tal vez centenas— desaparecieron de la faz de la tierra, muchas sin dejar huella, sin que hubieran sido mínimamente descritas; todas llevándose consigo una buena cantidad de saberes y visiones del mundo. Sobre ello, se dijo —con tono sardónico— que no debemos sorprendernos de que desaparezcan las lenguas, sino por el hecho de que las lenguas indígenas se sigan hablando, a pesar de los innumerables agravios e injusticias que, durante siglos, hemos cometido con sus hablantes.

Igualmente, se sugirió que, tal vez, uno de los errores de cálculo en materia de política lingüística ha sido apostar a la reducción a escritura de las lenguas en cuestión, sin ponerle ni un peso a la promoción de su oralidad, y ni un centavo a la creación de con-



Cabaret *Florida* en una calle de la ciudad de México.
© 277043. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

textos sociales adecuados para su desarrollo, mismos que, en última instancia, podrían dar pie a un bilingüismo estable, incluso ante la presencia abrumadora del español, la lengua dominante.

En este orden de ideas, se distinguió entre un bilingüismo estable y uno tradicional; entre uno equilibrado, duradero, y uno sustitutivo, que no es sino un estado intermedio entre dos monolingüismos. Se señaló que este último tipo es precisamente el que se observa con mayor frecuencia en una gran parte de las comunidades bilingües mexicanas, donde los niños adquieren en un primer momento el español y, posteriormente, la lengua indígena. En tales casos —de no haber intervención— es posible predecir que tarde o temprano la lengua indígena dejará de ser transmitida, para finalmente desaparecer.

Así, pues, se hizo hincapié en la necesidad de crear contextos sociales adecuados para el desarrollo de un bilingüismo estable, considerando dos vertientes, a saber: una sociolingüística —en sentido estricto— y otra socioeconómica. Tocante a la sociolingüística, se señaló que es imperativo mejorar las actitudes de propios y extraños hacia las lenguas indígenas, ponderar hasta el cansancio los potenciales expresivos de estos idiomas, así como su suficiencia para soportar pensamientos superiores, científicos y filosóficos. Con respecto a las cuestiones socioeconómicas, no es ningún secreto que, por lo general, los hablantes de las lenguas en peligro sufren un cúmulo de desventajas sociales y económicas que repercuten seriamente en su calidad de vida. Para ilustrar lo anterior, se recurrió al fenómeno de la migración. Al respecto, se mencionó que los desplazamientos de los hablantes

hacia territorios ajenos repercuten negativamente sobre la conservación de sus lenguas, resquebrajando la integridad de las comunidades y erosionando sus lazos culturales, inclusive los lingüísticos. Nuestro país, en particular, resulta ser el líder mundial en materia de expulsión de migrantes, lo cual, por supuesto, le está pasando su factura a las lenguas indígenas mexicanas, incluyendo a la maya.

Con el conocimiento de lo anterior, resulta entonces claro que *Jaaj T'aan* no aspira a ser otra serie documental en la programación televisiva estatal, sino más bien la apropiación de la pantalla chica —el medio con mayor penetración, actualmente— para el fortalecimiento de la lengua y la cultura de los mayas quintanarroenses. Es una respuesta a la situación sociolingüística por la que atraviesa la población mayófona de la entidad, articulada coherentemente, con los recursos disponibles, con el concurso de la Academia de la Lengua Maya, de la UQRoo, de la Dirección de Lingüística del INAH, del Centro Regional correspondiente y, por supuesto, del Gobierno del Estado, a través de Televisión Mundo Maya. Es un esfuerzo conjunto para mejorar el cartel de la lengua en todos los sectores de la sociedad, aprovechando la capacidad que tiene el medio para llegar a los hogares. Y que nadie lo dude, también es un esfuerzo para crear nuevos nichos de desarrollo lingüístico, para el idioma indígena que nos ocupa.

Se resaltó que *Jaaj T'aan* es pionero en varios sentidos. Por una parte, se trata de una serie —y no de un programa aislado—, lo cual permitirá mantener una presencia más duradera de la lengua maya en los hogares quintanarroenses. Por la otra, el hecho de que los programas estén totalmente hablados en la lengua indígena, ayudará a derrumbar prejuicios lingüísticos con respecto a las supuestas limitaciones expresivas del idioma en cuestión y facilitará el mejoramiento de las actitudes sociolingüísticas, a propósito de la valoración de la maya. Finalmente, también se destacó el hecho de que los programas se hayan subtulado en español, lo cual permitirá a los no mayahablantes acercarse a la lengua nativa que, como todas las lenguas, representa una parte importante de nuestro patrimonio cultural no tangible y codifica una cosmovisión de gran riqueza.

Al mismo tiempo, se consideró que la serie en cuestión constituye una memoria etnográfica y lingüística, cuyo valor se irá incrementando con el paso de los años. En efecto, todos y cada uno de los segmentos documentan la realización de diferentes aspectos de la cotidianidad maya, tal y como se verifica en la actualidad. Entre ellos, se mencionó el registro audiovisual de algunos ritos, ciertas prácti-

cas de la medicina tradicional, la gastronomía maya, unas cápsulas de arqueología local, el relato de mitos ilustrados por artistas gráficos de la región, el ejercicio de artes y oficios y, por supuesto, el registro de la lengua maya, tal y como se habla en Quintana Roo, en estos albores del siglo XXI.

Otro aspecto importante que se resaltó, en relación con la producción de *Jaaj T'aan*, es la posibilidad de que, en un corto o mediano plazo, los intelectuales orgánicos mayas puedan motivarse e incursionar en la producción televisiva, con modelos propios, más adecuados a sus intereses y con una fuerza expresiva más acorde con su identidad. En este orden de cosas, se conminó a que el Gobierno del Estado de Quintana Roo, a través de Televisión Mundo Maya, apoyara los proyectos de producción televisiva que llegaran a surgir en el seno mismo de la sociedad indígena.

Una idea inmediata, referida en la presentación, es la posibilidad de multiplicar la experiencia en otras etnias, en otras latitudes. De esta manera, se dijo que poco a poco podría irse construyendo una televisión verdaderamente multicultural y plurilingüe, fiel reflejo de la diversidad étnica que se asienta en nuestro país.

Para terminar, se reiteró que no se debe desvincular a las lenguas de sus hablantes, ni tratar la mortandad de las mismas con la frialdad y la insensibilidad de los enterradores profesionales, sino todo lo contrario: hay que tener claro que para mejorar la situación de las lenguas indígenas no basta con diseñar alfabetos y cartillas, no es suficiente con implantar programas sexenales de educación indígena, promulgar leyes de derechos lingüísticos y hacer programas de televisión comprometidos. Efectivamente, la postura sostenida es que para verdaderamente mejorar la situación de las lenguas en peligro, además de todo lo anterior, es necesario mejorar el bienestar social de sus hablantes, sus condiciones de salud, arraigarlos en las comunidades de origen, otorgarles plenos y efectivos derechos políticos, insertarlos decididamente dentro de los sistemas educativos, garantizarles una impartición de justicia acorde con los principios fundamentales de la antropología jurídica. Sólo de esa manera se obtendrán resultados significativos y se alcanzarán bilingüismos con mayor estabilidad.

De esta manera, los miembros del *presidium* se congratularon por la aparición *Jaaj T'aan* y su próxima emisión en Quintana Roo. Con todo ello, se espera que el Gobierno de dicho Estado continúe con su afán de promover la cultura maya, dándole tribuna, espacios de desarrollo y difusión a los intelectuales indígenas de la entidad.

II Congreso Internacional de Logogenia, México 2006

Claudia Gutiérrez Millán

El pasado 20 de Septiembre se inauguró el *II Congreso Internacional de Logogenia*, teniendo como sede el Auditorio Jaime Torres Bodet, del Museo Nacional de Antropología e Historia

Este evento ofreció la oportunidad para que los interesados en la Logogenia, como disciplina teórica y como método para fomentar la adquisición del lenguaje en niños y adolescentes sordos, se reunieran para presentar y conocer nuevos estudios en el campo.

El evento se desarrolló en dos escenarios:

I. Los días 20 y 21 de septiembre, en el auditorio Jaime Torres Bodet se presentaron cuatro conferencias magistrales y 18 ponencias.

Las conferencias magistrales tuvieron distintas temáticas sobre una misma línea de abordaje: el sordo y la lengua.

- “La política educativa de atención a la discapacidad auditiva en México”. Dra. Rosa Iliana Puga. Programa de Fortalecimiento de la Educación Especial y la Integración Educativa.
- “Procesos Neurolingüísticos asociados con la comprensión del lenguaje oral”. Dr. José Marcos Ortega. Instituto Nacional de Psiquiatría.
- “Correlatos neurofisiológicos de la representación de la información lingüística”. Dra. Blanca Flores. Instituto Nacional de Rehabilitación.
- “La morfología de la Lengua de Señas Mexicana”. Dr. Thomas Smith-Stark y Miroslava Cruz. El Colegio de México.

También se presentaron avances y resultados de la Logogenia como disciplina y aplicación del método. Podemos agruparlos en las siguientes temáticas.

- Ponencias que mostraron resultados de investigación propiamente lingüística, en torno a la adquisición y la competencia lingüística
- Ponencias que dieron a conocer los resultados alcanzados en la difusión de la Logogenia, la formación de logogenistas y la aplicación del método. En esta línea se presentaron trabajos de Colombia, Argentina, Italia y México.
- Ponencias que, a partir del estudio de la experiencia lingüística de niños con sordera profunda bilateral prelingüística sometidos a un proceso de logogenización, ilustraron algunas de las consecuencias metodológicas, formativas y humanas de la Logogenia. En particu-

lar, cómo una determinada expresión o dato empírico da cuenta de la percepción de información lingüística (particularmente de la sintáctica) y cómo todo ello aporta la condición estructural decisiva para que se acceda cotidiana y autónomamente a la información representada en los textos escritos (escolares o no).

- Ponencias que marcan la inclusión de la Logogenia como pieza fundamental de los modelos educativos para niños y jóvenes sordos, en particular la integración educativa y los modelos bilingües.

A la convocatoria respondió un número importante de instituciones y profesionistas (282 asistentes) interesados en compartir experiencias de trabajo en Logogenia aplicada a sujetos sordos:

- SEP, Educación Especial, autoridades y profesionistas que dan atención a niños en edad preescolar y escolar.
 - Centros de Atención Psicopedagógica en educación Preescolar-CAPEP (Cuajimalpa, Milpa Alta, Ajusco, Contreras, Atzacapozalco, Coyoacán, Tláhuac, Iztacalco).
 - Centros de Atención Multiple-CAM y Unidades de Servicio de Apoyo a la Educación Regular- USAER (Estado de México, Jilotepec, Iguala, Tlaxcala, Hidalgo, Lázaro Cárdenas, Michoacán, Toluca, D. F.).

Instituciones educativas, Institutos de atención a la salud, Organizaciones de la Sociedad Civil y público en general.

Universidad de Colima, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Escuela Nacional de Antropología e Historia-ENAH, Colegio de México-COLMEX Colegio de Bachilleres, Escuela Normal de Especialización del Estado de Sinaloa, Universidad Pedagógica Nacional-UPN (Hidalgo, Cd. Victoria, Toluca, Morelos, Ajusco, Chilpancingo, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo-UAEH, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigación Jurídica, Radio UNAM, Dirección de Lingüística -INAH, Instituto José David, Chihuahua, Instituto Mora, Departamento de Integración y fortalecimiento Institucional - Hidalgo, DIEFI, Hospital Infantil de México, Grupo Tessera, A.C., Grupo de Apoyo Pedagógico Para la Integración Educativa del Sordo-Puebla, GAPIEES, A.C., DIME Colombia, A.C., DIME Argentina, A.C., Asociación Mexicana para la Audición, AMAOIR, A.C., Asociación Mexicana de Intérpretes en Lengua de Señas, ANILS, Fundación Rehabilitación, Comunicación y Lingüística, RECOL y Padres y familiares de niños y jóvenes que actualmente están en proceso de logogenización.



Pareja de bailarines durante un *show*. © 375143. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

II.- El día 22 de septiembre se desarrolló la reunión del Colegio de Logogenistas, A.C., en las instalaciones de la Coordinación Nacional de Antropología. La sesión de trabajo estuvo centrada en analizar la situación actual de la logogenia y los proyectos de crecimiento en cuanto a su aplicación, formación de logogenistas e investigación en Logogenia.

La reunión fue presidida por la Dra. Bruna Radelli, creadora de la Logogenia, y el Dr. Francisco Barriga, de la Dirección de Lingüística del INAH. A ella asistieron 40 logogenistas de Argentina, Colombia y México. Se acordó por votación unánime la fecha y sede del siguiente congreso: México 2008.

Instituciones participantes:

Dirección de Lingüística del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Colegio de logogenistas, Servicios Educativos Integrados al Estado de México (SEIEM), Cooperativa Logogenia (Italia), Grupo Tessler A.C., Universidad Pedagógica Nacional – Estado de Hidalgo, Secretaría de Educación Pública de Hidalgo, Centro de Investigación Educativa y Fortalecimiento Institucional de la SEP-Hidalgo, Departamento de Educación Especial del Estado de Durango, DIME Colombia, A.C. y DIME Argentina, A.C.

Seminario Permanente de Etnografía Mexicana “Espacio y paisaje ritual. Un estudio de caso en la Huasteca”

Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez

En el marco del seminario permanente “Etnografía mexicana” de la Coordinación Nacional de Antropología, abocado en este momento a la línea de investigación “Procesos rituales” coordinada por el doctor Johannes Neurath y la maestra María de Lourdes Baez Cubero, el antropólogo Arturo Gómez Martínez¹ dio una conferencia que, en su propia presentación, anunció como una dirigida, tras contextualizar la región objeto de su investigación y la religión practicada por los nahuas que en ésta habitan, a tratar el paisaje ritual, espacios sagrados y geografía sagrada en la “región de Chicontepepec”,² en la Huasteca veracruzana, al tiempo que abordar la metodología de recolección de material etnográfico con fines de responder a la exigencia de congruencia entre “lo que dice la gente” y lo expuesto por el antropólogo (acechado por la sobreinterpretación) como la cosmovisión y la ideología, “visión estructurada de la población” estudiada.³

Sobre la relación entre el dato etnográfico y la interpretación, el conferencista llamó la atención sobre el rasgo cultural que con más frecuencia se ha constituido en el objeto de la investigación etnográfica regional de la Huasteca sur: el “acervo de culto a las

figuras de papel y una basta iconografía que manejan los especialistas rituales”,⁴ que por cierto mantiene en las comunidades nahuas de Chicontepepec un centro más de producción tradicional de papel de corteza (amate),⁵ tradición que ofrece al investigador un referente fundamental respecto al cual contrastar sus supuestos intepretativos y que constituye, por sí, objeto de análisis⁶ y comparación.⁷

En la iconografía de un recorte ritual que evidencia el esquema del *semanahuctli* = “lo que se contiene en agua”, “universo” (Gómez Martínez, 2002:65) nahua chicontepecano con cuatro “regiones cardinales” (Gómez Martínez 2002:60) o “regiones cósmicas” y la pareja antigua al centro, así como en diversos motivos bordados, encuentra Arturo Gómez una representación explícita que se presta menos a la interpretación distorsionante del antropólogo y confirma sus hipótesis sobre el esquema del universo y su inextricable vínculo con la cosmovisión prehispánica,⁸ como evidencia, al parecer del conferencista, la lámina 2 del Códice Fejervary Mayer,⁹ aunque con contrastes entre los nahuas chicontepecanos y los nahuas del altiplano central. Con este tipo de pruebas argumentales y otras fuentes, el conferencista busca confirmar la validez del esquema reconstruido por el antropólogo:

Para la esquematización y explicación del origen, función y forma del universo, así como la creación del hombre, se han tomado como fuentes de información los mitos, rituales, oraciones y crónicas coloniales. (Gómez Martínez, 2002:59).



© SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

Es importante para la obtención de nuestro material, no necesariamente tiene que ser la entrevista. A mí por ejemplo no me han funcionado las entrevistas con la gente; me dicen otras cosas que nada que ver, y en contexto ritual se ve otra cosa; las oraciones me dicen mucho, la expresión plástica también me dice muchísimo: los bordados, muchas representaciones artesanales, la iconografía textil es muy importante, nos remite a muchísimas cosas míticas.

Arturo Gómez reconstruye un complejo esquema cósmico en que, en la versión nahua chicontepecana,

...se hallan agrupadas en planos sobrepuestos *Tlaltepactli* (tierra), *Ilhuicactli* (cielo) y *Mictlah* [...] (lugar de los muertos); todos ellos orientados hacia cuatro *tlanescaoyotl* (regiones cardinales) y *Tlaketzalmeh* [...] (esquinas) que emergen del *Tlalxiactli* (centro de la tierra) como si estuvieran trazados por cuatro líneas. [...] Las partículas de los suelos de las generaciones anteriores quedaron fuera de la esfera cósmica, compactándose en un pequeño ámbito ubicado debajo del inframundo que



Pareja de bailarines debutan en el cabaret *El Burro*. © 375144. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

se convirtió en el *Tzopilotalcualco*, [...] el ultramundo. (Gómez Martínez, 2002:60).

En la parafernalia ritual contemporánea (bordados, papel recortado) y los documentos antiguos antes reseñados, el conferencista encuentra comprobado este esquema cósmico o algunos de sus aspectos. Arturo Gómez presentó el esquema general del cosmos en la cosmovisión nahua chicontepecana, vinculado con los mitos de génesis (Gómez Martínez, 2002:59-66,157) y categorizando a divinidades y fuerzas sobrenaturales en el esquema cósmico nahua: seres suprahumanos que habitan uno u otro plano del universo escaliforme, (de entre las 14 capas de éste, agrupadas en cuatro planos [Gómez Martínez, 2002:60,157]), que son ofrendados, representados y/o mencionados en las oraciones en una u otra clase de ritual, en uno u otro lugar de la ofrenda (los seres del inframundo son colocados “fuera del altar, en una esquina”), aún cuando la ofrenda sea en la propia montaña *Postectli* (que a sus pies recibe a divinidades del inframundo, las terrestres a mitad de la montaña, las más importantes en la cima, reproduciendo la disposición de los planos cósmicos); rituales que, algunos de ellos, están vinculados a los ciclos agrícolas, solares-anales y lunares de 28 días (Gómez Martínez, 2002:108-136).

Arturo Gómez realizó su trabajo de campo en el municipio de Chicontepec. “El municipio es parte de la región geográfica y cultural conocida con el nom-

bre de Huasteca meridional o Sierra de Chicontepec”, en la que incluye otros municipios veracruzanos (Gómez Martínez, 2002:17) de la también llamada sierra de Huayacocotla, y algunos otros en los estados de Hidalgo y Puebla. El área de investigación de campo de Arturo Gómez es, de esta Huasteca sur, la porción chicontepecana de la “provincia tributaria” sujeta “a la Corona y a Texcoco”, que en el periodo colonial fue llamada “la provincia de Chicontepec o la provincia de Tzicoaque” y tuvo al pueblo de Chicontepec por cabecera. Parte del contexto histórico que el conferencista presentó, dio cuenta sucintamente de las deficiencias en la aplicación de las políticas virreinales evangelizadoras y poblacionales en la región, así como la retirada del catolicismo durante el periodo decimonónico; continuó con la suspensión del proceso de catequización, la persecución religiosa, la clausura de los templos de culto católico y las visitas que desde lugares lejanos hacían los sacerdotes, hechos que se sucedieron de principios a mediados del siglo xx,¹⁰ factores que explican parcialmente la ‘exuberancia y transparencia exegetica’ de la religión de raigambre nativa que los actores sociales contrastan explícitamente respecto al ámbito católico de su propia religión, ambos compartimentos, en términos de Jacques Galinier, de una sola religión que resultó de las traducciones que los europeos hicieron de la religión nahua de la Huasteca sur (*Cfr.* Báez-Jorge, Gómez Martínez 1998, respecto a la traducción de *Tlacatecolotl* por diablo) para transformarla y de las



© SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

que los nahuas hicieron para apropiarse, al tiempo que distinguirse, de la religión católica.

Por compartimentación de la ritualidad entendemos, siguiendo a Galinier, la distinción que los nativos hacen de una serie de contrastes: *costumbre vs fiesta*; *chamán-curandero vs. sacerdote católico*; *oratorio comunitario-capilla-templo nativo-oratorio mayor de patrilineaje vs. iglesia católica-oratorio menor de patrilineaje*; *santuarios regionales vs. santuarios católicos fuera de la región* (Galinier, 1990[1985]:136-140, 236-244; Heiras, 2006:I; Ichon, 1990[1969]:37; Pérez Téllez, 2002:70; Sandstrom, Sandstrom, 1986:65; Williams, 2004[1963]:273). En este sentido, Gómez Martínez dio cuenta de cómo, al reiniciar la evangelización de la región a partir de mediados del siglo pasado,

...muchos indígenas lo[s] adoptaron [los sacramentos católicos] pero no dejaron de practicar sus sistemas de religión tradicional, entonces ¿qué pasa cuando instalan estas vicarías o subparroquias? Se dividen las comunidades y hay por una parte los tradicionalistas, los que defienden el culto a las figuras de papel y por otra parte los jóvenes que defienden más este culto contemporáneo de los textos bíblicos y de los santos católicos; entonces se hacen dos construcciones destinadas al culto: una para el templo autóctono, que es el que ya existía, se llama *xochicalli* o templo sagrado de las flores, y hacen uno nuevo para la religión católica, donde los catequistas todos los días se reúnen a [...] leer y a interpretar la Biblia en sus lenguas autóctonas.

El conferencista llamó la atención sobre un pendiente de la etnografía regional: el estudio de la cos-

movisión de los nahuas catequizados que privilegian las explicaciones bíblicas respecto a los mitos de raigambre nativa, al tiempo que, frente a cuestionamiento de la maestra Aída Castilleja González, abundó un poco respecto al ámbito católico de la religión local y las políticas de la Iglesia para evangelizar:

Estaba prohibidísimo hacer rituales [en las iglesias católicas] que tuvieran que ver con el culto autóctono, pero en el 92 se hace una magna ceremonia en el interior de la iglesia: hicieron la ceremonia de los elotes y hubo sacrificio de aves en el interior. El cura lo que quería saber era cuál era la ideología, la teología de estos indígenas; entonces los llevó a la iglesia, les dijo “aquí tienen su espacio, esto también es sagrado, vengan a hacer sus ritos”. [...] Han integrado muchísimas cosas; ahora en las fiestas patronales se les permite hacer muchas acciones de los rituales autóctonos. Por ejemplo los santos que caen más o menos entre octubre y noviembre, todos les meten rituales del maíz, antes que eran ritos familiares, ahora se llevan a la iglesia, en Hueycuatita, por ejemplo, el *Elotlamanaliztli*, que es más una ceremonia familiar, ahora se hace en la iglesia, y perdió toda la connotación de la riqueza familiar, porque el *Elotlamanaliztli* es botar el dinero: “ya tengo exceso de maíz, ahora lo voy a distribuir”. Entonces eso se perdió en la iglesia, porque cada quien lleva un poquito nada más. [...] Dejó de hacerse totalmente familiar en esa comunidad, en otras se sigue haciendo ‘como debe de ser’.

Como parte del recuento histórico, el conferencista expuso sus conclusiones respecto a la identificación de una pieza arqueológica, “escultura solar de la Huasteca” que, a su parecer, es referida en las fuentes coloniales como una que recibía culto cuando los españoles la encontraron, al tiempo que, con varios argumentos, sugiere que se trata de una pieza exhibida en el Museo de Antropología de la ciudad de Xalapa. Gómez Martínez propone algunas interpretaciones sobre la pieza y su culto (2002:37-42), al tiempo que aborda la metodología de recolección de material que sustenta sus conclusiones, uno de los propósitos de su conferencia. Llamó la atención sobre los litigios por tierras que durante el período independiente tuvieron como objeto de disputa, además de las tierras comunales, la geografía sagrada (cuevas, cerros y una laguna de localización incierta, que posiblemente se secó) que era definida por las autoridades como inútil para el trabajo agrícola.

Respecto a la dicha laguna, probablemente Gómez Martínez se refiere al mismo santuario que otomíes orientales llaman *La Laguna*, “situada en el municipio de Tenango de Doria, en las proximidades de San Francisco La Laguna”, al parecer de Galinier

(1990[1985]:329). En nuestra experiencia, otomíes orientales y tepehuas ubican *La Laguna* ahí donde se forme un cuerpo de agua durante la temporada de lluvia en la sierra, a la vez que puede tener réplicas, ‘Lagunitas’ que, aunque no el santuario regional, adquieren el mismo carácter de hogar de la Sirena, como ocurrió en la *Lagunita* que se formó en el abandonado asentamiento de Santa Cruz Mixún (Mpio. Pantepec, edo. Puebla).¹¹ En todo caso, resulta interesante contrastar información con Arturo Gómez, pues afirma que los documentos que él ha consultado dan cuenta “de una laguna que está entre Puebla y Veracruz, hacia el lado de los tepehuas (Pisaflores)”, no en territorio otomí oriental y no en el estado de Hidalgo, como sugiere en el último cuarto del siglo pasado Galinier; tal vez, efectivamente, se trata de la movilidad e incluso ubicuidad que del santuario sugerimos. Tal vez, como podría también sugerir la información aportada por Gómez Martínez, *La Laguna* pudo ser santuario tepehua, en el sentido de que es nahua el cerro *Postectli* y otomí el sitio arqueológico (Galinier, 1990[1985]:319) de *México Chiquito* o *Iglesia Vieja*, *Mayónija* = “lugar de los huesos del santuario, santuario de la dualidad” (Galinier, 1990[1985]:314-315); lugares estos dos últimos en que habita la dualidad primordial, como muestran Galinier para los otomíes orientales y Gómez Martínez para los nahuas chicontepecanos. *La Laguna*

pudo ser santuario tepehua, como podría sugerir que para los tepehuas de San Pedro Tziltzacuapan, las *semillas* (espíritus de las plantas que reciben culto en forma de papel recortado y vestido) habitan en *La Laguna*, a donde recuerdan que peregrinaban los de antes para renovar las *semillas* (cfr. Heiras, 2006:III, respecto a la predominancia de los símbolos acuáticos en la cosmovisión tepehua suroriental; cfr. Heiras, 2006:II; Valle Esquivel, 2003:281-282, respecto a la ecuación grupo étnico – lugar sagrado).

Con algún detalle, Arturo Gómez dio cuenta de la importancia del culto a los cerros, entendidos como “almacén sagrado, almacén de alimentos” que “se vinculan a los mitos con la creación de las divinidades y de los humanos”, y del universo mismo, cerros que están habitados por “siete divinidades principales”, al tiempo que hay siete cerros sagrados, del que el más importante es el *Postectli* = “cerro que se quiebra”, lugar de creación de la humanidad y morada originaria de la dualidad primordial *Onpacatoteotzi* = “Dios Doble”, de la que surge “toda la serie de divinidades, de patronazgos principales, [...] la del agua, la del maíz, la del fuego, la del relámpago y esta divinidad llamada *Tlacatecolotl*”, así como el sol, la luna, el aire, la divinidad de los muertos... El conferencista expuso ejemplos de características de algunos de estos dioses (Gómez Martínez, 2002:76-96), administradores, patronos, así como de otras fuerzas so-



Locutor presenta a cantante en el cabaret *El Burro*.© 375149. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.



© SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

brenaturales, servidores especializados, mensajeros de los dioses, que conforman la “corte”, las “comisiones” de la divinidad’ (que supone el antropólogo veracruzano a la manera en que los entiende López Austin (1998:8)¹² para el México prehispánico; Gómez Martínez, 2002:77), y santos católicos sincréticos (Gómez Martínez, 2002:137-151).

Respecto a la distinción entre divinidades y fuerzas sobrenaturales, Arturo Gómez explicó, por ejemplo, que la diosa del agua, *Apanchaneh*,¹³ “tiene relación con otras entidades sobrenaturales que fungen como sus ayudantes; autoriza la dotación de agua a los hombres y a través de sus colaboradores la distribuye. Los *achaneh* (duendes) vigilan las aguas terrestres y las aguas contenidas en cerros y cuevas. Los *tlatomoniane* (truenos), y los *tlapetlaniane* (relámpagos) se encargan de fragmentar las nubes para provocar la lluvia” (Gómez Martínez, 2002:86), etc., de manera que la “corte” de la diosa del agua se distribuye las tareas que la diosa administra, haciéndolo de manera especializada según el tipo de agua de que se trate, contribuyendo así a esclarecer el universo de sentido creado por una cultura: sistema taxonómico que evidencia una particular concepción del universo; el *continuum* del mundo que es recortado según una particular ciencia, etnociencia, etnometeorología nahua: agua del día, agua de la noche, agua de rocío, agua de mar... en el mito; en el ritual en el cerro *Postectli*... “van cargando las ofrendas [...]: vasijas azules conteniendo las diversas aguas: agua de mar, agua de rocío, agua de lluvia, agua de río, agua de cuevas, llevan las diversas aguas allí, como ofrenda”. En este mismo sentido, el mito y el ritual evidencian

la manera en que los nahuas categorizan el mundo, en este caso el panteón,¹⁴ y esta categorización queda inscrita en la lengua, de manera que, por ejemplo, “distinguen dos clases de seres, [...] en esas figuras de papel cortado: uno que [...] distinguen con un vocablo, *teotl*, que se antepone (prefijo), que incluso vemos los diccionarios antiguos y es como sinónimo de divinidad, y [...] otros son como dueños, como fuerzas sagradas pero no tienen esa jerarquía de divinidades”. Arturo Gómez encuentra que la distinción entre dioses y fuerzas sobrenaturales-dueños de que él da cuenta en las categorías nahuas, es uno de sus aportes a la etnografía regional, pues, en su parecer, los etnógrafos que le han precedido no llaman “dioses” a seres que clasifican como “dueños”.¹⁵

El conferencista ofreció también algunos rasgos de las entidades anímicas de la persona en la cultura nahua chicontepecana (Gómez Martínez, 2002:77-78), también material etnocientífico (etnoanatómico y etnofisiológico), contribuyendo, así, a una de las discusiones más fructíferas de la antropología mexicana, exponiendo la información de su caso etnográfico para los interesados en el estudio comparativo de ese objeto de investigación, llamando la atención sobre la forma en que la cultura nahua de la Huasteca sur categoriza como vivos a objetos del mundo que los mestizos categorizamos sin vida (por ejemplo, cerros y piedras tienen *tonalli*, lo mismo que otros seres que también los mestizos categorizamos como vivos).

Como hemos visto, un aspecto de enorme valía en la investigación de Arturo Gómez es su interés por “el contenido semántico de las palabras” (Gómez Martínez, 2002:15) y, en ese sentido, vale la pena referirnos a la palabra *tlaneltokilli*, que da título a su libro, pues sintetiza fielmente el objeto de investigación del antropólogo veracruzano:

El título *tlaneltokilli* se optó a petición de los indígenas, quienes sugirieron la documentación de sus creencias en un libro. [...] Con este vocablo se refirieron al sistema de creencias, fe, devoción y culto a las deidades a través de los rituales y ofrendas. (Gómez Martínez, 2002:11)

Esta atención brindada al material lingüístico, permitió también al conferencista proponer lo que, desde el universo de sentido nahua de la región de Chicontepec, entiende por ofrenda, “acción de dar y [...] de retribuir” que, como en la cultura maya de Quintana Roo también estudiada por Arturo Gómez, supone una:

Aritmética de la ofrenda: la ofrenda contada que implica ya [...] un lenguaje; que ya no es necesario que le diga-

mos a la divinidad; los números hablan por sí solos, son conceptos claves. Y en esta región del culto a las figuras de papel, cuidan mucho eso: la matemática.

Respecto a imágenes de rituales que expuso, el autor de *Tlanetokilli* describía:

Aquí están los ataditos de papel, de 20 en 20, [...] primero están de pares en pares y luego de 20 en 20, y luego crean múltiplos: 20 sobre 80, y luego para crear 100, y luego 400 (es el múltiplo más grande). Hay números que se conjugan entre 52, 13... Aquí está cómo van acomodando numéricamente las divinidades y las van poniendo por capas, y tienen mucho cuidado en la iconografía, de no confundirse a qué ámbito pertenecen, porque sería una catástrofe que pusiéramos una capa de divinidades celestes con las terrestres; entonces tienen muchísimo cuidado los especialistas. Y luego cada especialista lleva un atado de divinidades que corresponden a una misma iconografía, para que no se confunda. Cuando el ritualista principal va a colocar la ofrenda, empieza a pedir, dice: 'ochenta del sol, veinte del agua, diez de la lluvia, veinte atados de no sé qué', y todos tienen que estar atentos para estar con sus iconografías y con sus atados. Y luego estos atados se arman en bultos, que son los *tlaquimiles* [el conjunto general se llama *teopetlaquimilli* o "bulto sagrado de petate"], entonces

llevan una aritmética complejísima aquí: atado sobre atado [...] y luego terminando en un bulto. Y para que [...] sepan a qué ritual corresponde cada bulto, cada bulto] tiene un atadito arriba, para que vean su iconografía y no se vayan a confundir. Y los cargadores de estos bultos para las ceremonias van en orden también: primero van los que cargan las deidades celestes, luego las terrestres, luego las del inframundo; hay un orden jerárquico.

...y abundó, respecto a otras ofrendas:

Después de que han colocado las capas de papeles, les rocían sangre de aves, y a su vez lleva capas de ofrendas, lleva estas capas de flores que igual van numéricos, esos ramos florales. Éstos generalmente se agrupan de 80, 200 y 400, y a su vez cada manojito tiene cuatro [flores]. [...] Número de tazas de chocolate, número de platos de comida, número de piezas de carne [...]. La música también es parte de la ofrenda, desafortunadamente no hemos hecho un registro de ello, y también se tocan por números de piezas, que a veces repiten cuatro veces la misma pieza, luego tocan otra pieza, y luego las van agrupando hasta formar bloques de 13. [...En] la ofrenda también [...son] importante[s] las bebidas y la cuestión numérica. Hay algo curioso que siempre [...] cuento: [...] la Coca-Cola es preferida de los dioses, pero si no hay, entonces numéricamente, matemáticamente, se demerita la aritmética de la Pepsi. Si por ejemplo había que ofrendar múltiplos de 20 de Coca-Cola, ahora habría



© SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

que poner 40 [de Pepsi-Cola], pero equivalen a 20. O sea, a nuestra [mirada] son 40, pero ellos dicen que son 20. [...] Un ramo que le llaman ellos *xochitecomitl*, es atributo de las deidades terrestres, que es como símbolo de mando; entonces de estos hacen cientos y cientos, depende de lo que se le va a pedir [a] la divinidad, y se agrupan [...] de tres en tres; estos son impares. [...] La ofrenda de flores les decía que también va matemáticamente, entonces dedican horas y días a estar haciendo estos rami- tos que se van agrupando de cuatro, luego en múltiplos de 20,40,80,120 [...], hasta llegar a los manojos de 400. [...] Estos son los *acaxochitl*, que es un bulto chiquito, y luego aquí contiene cuatro bultos de esos, y luego arman otros hasta que se hace uno grandote de 400.

Ante cuestionamiento del antropólogo Alfredo Paulo Maya respecto al sentido *emic* de “ofrenda”, Arturo Gómez recurrió al “contenido semántico de las palabras” (Gómez Martínez, 2002:15), que transcribimos en extenso por el interés que puede tener para los investigadores del proyecto nacional “Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio” que ahora trabajamos en la línea de investigación “Procesos rituales”:

Los nahuas entienden a la ofrenda bajo la noción de mantenimiento a la deidad; en esta lógica, la llaman *tlatlacualtiliztli*, que significa “ofrecer, disponer o colocar la comida”. No se cierra el sentido figurativo de la idea de los alimentos, sino que se extiende a todos los elementos ofrecidos a la divinidad: papel, flores, vasijas, copal, etc., incluyendo las expresiones lingüísticas, dancísticas y música. Por otra parte, el vocablo *tlatlacualtiliztli* es utilizado también para definir al rito en su expresión más figurada, ligada a una divinidad o algún elemento de lo sagrado. Otra palabra asociada a la ofrenda y al ritual es *tlamanaliztli*, que significa “acomodar, instalar o poner la ofrenda”. Se emplea como sufijo para nombrar algunos ritos; veíamos que, por ejemplo, al ritual del maíz le llaman *Sintlacualtiliztli*. [...] El conjunto general de las ofrendas se entiende bajo el término de *tlaxtlahuili* = “pago”, o *motlaxtlahua* = “con el que se paga”. Ambas expresiones indican la entrega de algo que necesariamente debe ser correspondido; es equiparado con el pago por los servicios personales o de trabajo. Los hombres pagan con ofrendas a los dioses para recibir a cambio algunos favores; la negociación entre lo sagrado y humano se hace entregando las viandas, hasta convencer a las divinidades para que otorguen lo que se les pide. La relación hombres y Dios implica fuertes compromisos para no quebrantar los lazos de reciprocidad; por los favores sagrados, el hombre se compromete a servir a las deidades en el culto; por el contrario, se desequilibran los deberes y los dioses envían castigos. [...] Les decía también que las oraciones son muy importantes y estas oraciones son parte de la ofrenda; son en



Público en el cabaret *El Burro*. © 375156. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

sí ofrenda, la[s] oracion[es]: [...] expresa[n] la metáfora de flor, para destacar que las viandas son lo más valioso y precioso que se entrega. El término *xochitl* o “flor”, no sólo enuncia a la flor como ornato, sino que exalta la cuestión sagrada. Esta palabra se usa como prefijo para denominar la puesta de la ofrenda de alguna entidad sagrada o bien la entrega de un elemento como ofrenda y locución de lo sagrado. Veíamos que, por ejemplo, cuando están tocando los músicos, dicen: *están entregando xochitlatzotzontli*, “están entregando música florida”. El sentido metafórico de la puesta de la ofrenda recibe el nombre de *xochitlalia* o *xochitlalli*; ambas indican colocar o disponer la ofrenda en la superficie de la tierra. El verbo *tlalia* = “poner”, tiene asociación con la tierra para mostrar que se coloca algo sobre la superficie de una cosa; al juntarse con la palabra *xochitl* en calidad de prefijo, señala que se entrega la ofrenda producto de la tierra. Esta concepción cobra relevancia en una oración destinada a la deidad del maíz: “Aquí ponemos la ofrenda florida, la ofrenda de la tierra que te pertenece, porque tú prestas la tierra para que uno viva, para que uno siembre, por eso ponemos en ella la flor que es ofrenda, que es comida que te alimenta, que te hace fuerte”. La definición nahua de ofrenda remite a elementos y cosas que ellos mismos producen o que adquieren con mucho esfuerzo físico o de trabajo. La entrega colectiva de los viandas a los dioses implica la participación de



todos; por eso cada familia se preocupa por aportar con algo, para que se evidencie su trabajo, para que sea recompensada y agradecida por las entidades sagradas. La ofrenda es, para ellos, un don que se entrega para recibir a cambio algún favor del ámbito numinoso. Y después vamos a ir explicando la naturaleza de las ofrendas: [...] de dónde vienen, su naturaleza temperamental: si son fríos, templado o calientes, o [...] de qué región vienen: si de la región de donde sale el sol, de la región donde se oculta el sol, de la región de los muertos, de la región de los vivos, o si son de humedales, si son de cuevas... puede ser la misma planta pero no es lo mismo que se haya colectado en diferentes ámbitos; por ejemplo, yo puedo ofrendar [...] epazote, pero mi epazote recogido en la cueva no es el mismo que aquél que recogí del lado de la ruta de los muertos, o el que proviene de cerca del río, o el de la milpa, o el de la barranca.

Para responder a posterior pregunta del antropólogo Alfredo Paulo Maya, el conferencista apuntó hacia una “acción culmen del rito donde éste se encuentra la mitología, es como la explicación del propio mito, la acción de volverlo al público”, definiendo su postura respecto al debate mito vs. ritual. Respecto a la música y la ofrenda, Arturo Gómez, ante cuestionamiento de José Antonio Romero Huerta, abundó:

Cada acción ritual y cada ámbito de la divinidad tiene su música, por ejemplo cuando van a recortar la *Apanchaneh*, todas las melodías numéricas que se van a interpretar van en torno al agua: ‘que este es el son del rocío, que este es el son de la nube, que este es el son de agua de mar...’ y así se van. Y cuando terminan de hacer esa divinidad, se van con la del sol, pues vienen los sonos del sol.

También respecto a la música, abundó por inquisición del antropólogo Hugo López Aceves:

Había un compositor, uno a quien se le atribuye el arreglo lírico de la música ritual, que vivía cerca de Chicontepepec, que revolucionó la música ritual. Dicen los ritualistas que se oye mejor ahora. Él, según [dicen], se inspiraba cuando había tempestad, cuando no iba a trabajar; se encerraba y era cuando componía... entonces le salía el son del aguacero, el son del rocío y todas estas cosas.

En el mito (la historia de “los ancestros [...], los lejanos a la historia, [...] dicen *los de más antes*, como ‘no es de nuestra historia, sino que es de una historia mucho más remota’”) encuentra Arturo Gómez, también, el sentido de la ofrenda, dado que ésta se estableció en el tiempo primordial como la forma de intercambio entre humanos y dioses: se rompió la relación ‘cara a cara’ entre unos y otros al romperse en siete pedazos el cerro *Postectli* que unía cielo y tierra, permitiendo a los humanos recibir el sustento de los dioses sin trabajar (del árbol de la vida que los humanos mismos talaron); por no ofrendar a los dioses es que los seres humanos se vieron obligados a trabajar y, por supuesto, ofrendar. Así como el conferencista dio cuenta del cerro sagrado, ‘ombligo del mundo’, lugar del génesis cósmico, dio cuenta también de algunas características, manifiestas en el ritual y en la tradición oral, de los “nicho[s] ecológico[s] similar[es] al[os] de los humanos” en que se concibe habitan las deidades, a la vez que recreando el universo mismo, como por ejemplo muestra el hecho de que la peregrinación al *Postectli* debe llevar diversos tipos de agua, de manera que se hacen excursiones al mar para llevar al cerro sagrado algunas botellas de agua de la costa del Golfo, así evidenciando de múltiples maneras el isomorfismo microcosmos/ macrocosmos tan caro a la antropología.

El panorama general que ofrece Arturo Gómez respecto a los nahuas chicontepecanos es extensible a la población nahua de varios municipios veracruzanos colindantes con el de Chicontepepec¹⁶ y es en este sentido acotado a lo nahua de alguna porción de la región (mestiza)-nahua-otomí-tepehua-toto-



© SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

naca (Heiras, 2006) que, en nuestra opinión, tiene sentido su regionalización rotulada sierra¹⁷ de Chicontepec. Como sugirió el conferencista, la región Huasteca sur, en su diversidad cultural, comparte “el mismo contexto [...] ideológico, [...] en muchas tradiciones plásticas y [...] de la cosmovisión”, por lo que efectivamente, aún cuando su trabajo de campo es de comunidades de un solo municipio y sus conclusiones son aplicables sólo a los nahuas de varios municipios veracruzanos de la región Huasteca sur, sus aportaciones incumben a la antropología de toda la región, de la que es ya una referencia obligada junto con investigaciones dedicadas al estudio de ese y otros grupos étnicos vecinos (*cf.* Valle Esquivel, 2005). Por otro lado, sus aportaciones incumben, como fue evidente por el interés despertado entre los participantes en el seminario permanente “Etnografía mexicana”, amén de a los estudiosos de la cosmovisión y el ritual en las regiones indígenas de México, a quienes investigan las culturas nahuas y a aquellos estudiosos de regiones en que el valor numérico de las ofrendas es referencia fundamental en el análisis del ritual (*cf.* Broda, 2002:10). En este sentido el llamado de atención sobre las ofrendas contadas y el trabajo que realiza Danièle Dehouve al respecto, por parte del maestro Samuel Villela Flores; y la petición de constitución de un espacio de interlocución entre aquellos investigadores que trabajan con distintas poblaciones nahuas del país, por parte del maestro Miguel Morayta Mendoza.

Notas

¹ Quien, de acuerdo con la presentación de Lourdes Baez, es egresado de la Universidad Veracruzana; coautor de Báez-Jorge, Gómez Martínez 1998; tesis de maestría en la Universidad Nacional Autónoma de México, dirigido por la doctora Johanna Broda, y; actualmente Subdirector

de Promoción de las Artes Populares del Gobierno del Estado de Veracruz-Llave.

² Recurrirémos, en esta reseña, a citar *Tlaneltokili*, de Arturo Gómez (2002), en aquellas partes de la conferencia en que siguió la exposición de su propio libro o que se relacionan directamente con el argumento reseñado. Las citas sin referencia son las palabras del propio expositor.

³ Cabe anotar que los recursos teóricos de que echa mano Arturo Gómez (2002), son Broda, Geertz, López Austin, Turner, entre otros, en lo respectivo a los conceptos de cultura, cosmovisión, espacio sacro, ideología, ideología religiosa, religión, ritual... así como respecto a la tradición religiosa mesoamericana (Báez-Jorge, Gómez Martínez 1998; Bonfil 1990:11; Broda 1996:455; Conrad, Demarest 1990:18; Conzatti Seeman 1990; Dahlgren 1990:82; Díez Taboada 1989:279; Eliade 1992:328,330; Geertz 1992; González Torres 1991:81,145; Graulich 1997:160; Holland 1963:69; León Portilla 1974:379;1994:70; López Austin 1994:14;1996:64;1998:14; Nájera 1987:63; Nanda 1980:277; Nicholson 1976:161-162,167; Turner 1980:21; Zambrano 1973:250-251), y privilegia, para la discusión histórica, las fuentes primarias: documentos de archivo (tanto archivos privados como el Archivo parroquial de Chicontepec y diversos ramos del Archivo General de la Nación, así como diversos códices) y cronistas (Acuña, de la Mota y Escobar, de Olmos, Durán, Ixtlilxóchitl, Motolinía, Muñoz Camargo, Sahagún, Ruiz de Alarcón).

⁴ En el seminario resultó interesante el diálogo que se estableció entre el conferencista y dos investigadores que trabajan en la misma región. Arturo Gómez mostró imágenes de los vientos malévolos representados en papel recortado para ser conjurados y alejar el maleficio. La doctora María de Lourdes Baez Cubero llamó la atención sobre las figuras de papel recortadas en la comunidad otomí de San Pablito (mpio. Pahuatlán, edo. Puebla), al afirmar, a propósito de las imágenes mostradas por Arturo Gómez, que en ese lugar “las figuras que tienen zapatos son las malas; las que andan descalzas son las buenas”. A su vez, el conferencista explicó que “cuando [...] el ritual está relacionado con] conflictos agrarios vinculados hacia los mestizos, [...]

representan [a los muñecos recortados] con botas porque son los malos”. A su vez, el etnohistoriador Israel Lazcarro Salgado recordó lo que ha expuesto en otros espacios (Lazcarro Salgado 2005; Lazcarro Salgado, Heiras Rodríguez 2005): en la comunidad otomí de El Zapote (Ixhuatlán de Madero, edo. Veracruz), “las representaciones de lo indígena, que normalmente se hacían [...] descalzos, ahora usan zapatos y a los malos los hacen descalzos; [...] de hecho me he encontrado con que las [...] divinidades buenas o [...] fastas, tienen que estar ‘bien presentadas’ [a decir de los ritualistas] y por eso [...] tienen que ponerles zapatos”. En esta misma discusión, el conferencista expresó más tarde, respecto a los “patrones de las plantas [...] que] se guardan por años en unos baulitos y se les asea, se les hacen nuevas ropas [...]. Antes les hacían sus trajecitos a la usanza [...tradicional local], pero ahora [...] optan por vestirlas de mestizas: que se vean como de la ciudad, que tienen dinero; entonces les ponen zapatos, les ponen telas bastante caras. Las tradicionales quedan así, con sus enredos, sus blusas”.

⁵ Respecto al papel manufacturado localmente, el conferencista abundó sobre la causa de su falta de registro en la bibliografía etnográfica de la región: “Generalmente no la ves; si vas y preguntas no te dicen, porque es algo muy sagrado para ellos, y muy del ámbito de los jerarcas religiosos”.

⁶ Cabe anotar también que Arturo Gómez echa mano de una basta bibliografía etnográfica sobre el tema del recorte de papel que, como decíamos, ha sido uno de los temas pri-

vilegiados por la etnografía regional, por lo que su recuento ofrece, amén de sus aportes analíticos, una bibliografía básica sobre el tema (Gómez Martínez 2002:66-76).

⁷ Comparación respecto de otros “ritos con atados de objetos contados” (Broda 2002:10), respecto a otras ofrendas contadas en rituales del mismo grupo étnico (*v.gr.* arreglos florales) y respecto del recorte ritual de papel y otras ofrendas contadas de otros grupos de la misma región (Sandstrom, Sandstrom 1986; Stresser-Péan 2005:183-187).

⁸ “El tiempo y la modernidad no han acabado con los substratos de la antigua religión” (Gómez Martínez 2002:76). “La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec la estudiamos en el contexto de la represión religiosa colonial y de su proceso de adopción y reinterpretación del cristianismo”.

⁹ Esta referencia la dio el expositor sin confirmar su exactitud en lo referente al número de lámina.

¹⁰ Es a partir de 1955 que se reabren los templos de culto, se constituyen vicarías, parroquias y la diócesis de Tuxpan.

¹¹ Para más detalles, ver ensayo de la región Huasteca sur, en la obra coordinada por Johannes Neurath y María de Lourdes Baez Cubero, a aparecer en la colección *Etnografía de los pueblos indígenas de México*, serie Ensayos, editada por el INAH (Trejo, González, Heiras, Lazcarro, en preparación).

¹² A este respecto, el antropólogo Hugo López Aceves sugirió entender lo que Gómez Martínez y López Austin entienden como dioses *vs.* fuerzas sobrenaturales, como entidad *vs.* vehículo, medio.



© SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

¹³ A manera de comentario al paso, el conferencista ofreció un interesante dato sobre cómo el mito legitima las relaciones comerciales y el costo de los productos, cuando *Apanchaneh*, quien en tiempos míticos vivía en el cerro *Postectli* y desde ahí convidaba a los humanos sal y productos del mar, fue expulsada a la costa, legitimando míticamente el elevado costo de esos bienes costosos que son comerciados en los mercados locales de la Huasteca sur. También sobre esta deidad, mencionó que, puesto que las ofrendas que se hacen a las deidades tienen que ser del ámbito propio de ellas, a *Apanchaneh* deben ofrendar tamales que lleven “ingredientes de la humedad: los helechos son sus favoritos. Entonces van adornados con helechos y a su vez les ponen otros ingredientes vinculados al agua: hacen tamales de pescado, de camarones de río, y adornados con helechos, plantas acuáticas incluso”, evidenciando nuevamente el sistema clasificatorio nahua chicontepecano.

¹⁴ José Antonio Romero Huerta llamó la atención sobre cómo ha sido registrado el panteón por otros etnógrafos: a manera de una jerarquía isomorfa a la del poder civil y judicial que va de la comunidad a la federación, tal como ha sido documentado por Galinier para el caso otomí oriental, de manera que hay ‘presidente del infierno, juez del cementerio’...

¹⁵ Aunque no revisamos explícitamente la bibliografía etnográfica sobre la región para confirmar la aseveración del conferencista, al menos un artículo posterior de Dow, que leímos tras la exposición de Arturo Gómez, incluye una aseveración de este tipo, incluso tal vez más compleja: “Las creencias indígenas incluyen la fe en una madre y padre sagrados, que les antecedieron; un conjunto de deidades principales, entre las cuales la más importante es el Sol, varios seres sobrenaturales a los que se denomina “señores” (*zidāhmū*), unos malignos señores y aires malignos” (Dow 2005:42).

¹⁶ El conferencista mostró fotografías, algunas tomadas en los municipios vecinos de Benito Juárez e Ixhuatlán de Madero.

¹⁷ Aún cuando tiene importantes porciones de llanura costera y pie de monte o bocasierra.

Bibliografía

BÁEZ-JORGE, Félix; Arturo GÓMEZ MARTÍNEZ, *Tlacatecotl y el diablo (la cosmovisión de los nahuas de Chicon-tepec*, Secretaría de Educación y Cultura-Gobierno del Estado de Veracruz-Llave, Xalapa, 1998. [citado en GÓMEZ MARTÍNEZ 2002].

BONFIL BATALLA, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, México, 1990. [citado en GÓMEZ MARTÍNEZ 2002].

BRODA, Johanna, “Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza”, en Sonia LOMBARDO, Enrique NALDA, coordinadores, *Temas mesoamericanos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1996. [citado en GÓMEZ MARTÍNEZ 2002].

BRODA, Johanna, “Prólogo”, pp. 7-10, a GÓMEZ MARTÍNEZ 2002.

CONRAD, Geoffrey W, Arthur A. DEMAREST, *Religión e imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca*, Alianza Editorial Mexicana/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990. [citado en GÓMEZ MARTÍNEZ 2002].

CONZATTI SEEMAN, Emilia, *Usos del papel en el calendario ritual mexicana*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1990. [citado en GÓMEZ MARTÍNEZ 2002].

DAHLGREN JORDAN, Barbra, “Mesoamérica vista a través de la etnografía/ etnología”, en *La validez teórica del concepto Mesoamérica. xix Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1990. [citado en GÓMEZ MARTÍNEZ 2002].

DÍEZ TABOADA, Juan María, “La significación de los santuarios”, en C. ÁLVAREZ SANTALÓ; María Jesús BUXÓ; S. RODRÍGUEZ BECERRA, coordinadores, *La religiosidad popular*, volumen III Hermandades, romerías y santuarios, Anthropos, Barcelona, 1989. [citado en GÓMEZ MARTÍNEZ 2002].

DOW, James W., “La montaña sagrada ñähñu (otomí)”, pp. 41-62, en *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, volumen 12, número 34, Organización social para el ceremonial, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2005, mayo-agosto 2005, 255 pp.

ELIADE, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992. [citado en GÓMEZ MARTÍNEZ 2002].

GALINIER, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, traducción Ángela OCHOA; Haydée SILVA, Universidad Nacional Autónoma de México/ Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos/ Instituto Nacional Indigenista, México, 1990 [1985], 746 pp.

GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1992. [citado en GÓMEZ MARTÍNEZ 2002].

GÓMEZ MARTÍNEZ, Arturo, *Tlanetokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2002, 165 pp.

GÓMEZ MARTÍNEZ, Arturo, “Espacio y paisaje ritual. Un estudio de caso en la Huasteca”, comunicación presentada en Seminario permanente Etnografía mexicana, Coordinación Nacional de Antropología-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 6 abril 2006, inédito.

GONZÁLEZ TORRES, Yolotl, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, Larousse, México, 1991. [citado en GÓMEZ MARTÍNEZ 2002]

GRAULICH, Michel, “Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: la piedra del calendario y el teocalli de la guerra sagrada”, en Xavier NOGUEZ, Alfredo LÓPEZ AUSTIN, coordinadores, *De hombres y dioses*, El Colegio de Michoacán/ El Colegio Mexiquense, México, 1997. [citado en GÓMEZ MARTÍNEZ 2002].

HEIRAS RODRÍGUEZ, Carlos Guadalupe, “Ritual, mito y



© SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

lengua. Identidades etnolingüísticas otomí oriental y tephuas”, tesis de licenciatura en etnohistoria, Luis Gabriel BOURDIN RIVERO, director, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2006, en dictamen.

HOLLAND, William R., *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1963. [citado en GÓMEZ MARTÍNEZ 2002]

ICHON, Alain., *La religión de los totonacas de la sierra*, traducción José ARENAS, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional Indigenista, México, 1990 [1969], 512 pp.

LAZCARRO SALGADO, Israel, “Actitudes frente a la migración: alianzas, proyectos y ajustes en la cosmovisión”, comunicación presentada en *7a Reunión nacional del proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio*, Coordinación Nacional de Antropología-Instituto Nacional de Antropología e Historia, Taxco, Guerrero, 27 enero 2005.

LAZCARRO SALGADO, Israel, Carlos Guadalupe HEIRAS RODRÍGUEZ, “Cosmovisión y migración en la Huasteca sur”, comunicación presentada en *Panel de avances de proyecto “La Huasteca: sociedad, cultura y recursos natu-*

rales. Pasado y presente”, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ equipo Huasteca sur (Mueso Nacional de Antropología)-proyecto nacional de Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio-Coordinación Nacional de Antropología-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 11 agosto 2005.

LEÓN PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1974. [citado en GÓMEZ MARTÍNEZ 2002]

LEÓN PORTILLA, Miguel, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994. [citado en GÓMEZ MARTÍNEZ 2002]

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994. [citado en GÓMEZ MARTÍNEZ 2002]

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. La concepción de los antiguos nahuas*, volumen I, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996. [citado en GÓMEZ MARTÍNEZ 2002]

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “Los ritos: un juego de definiciones”, en *Arqueología mexicana*, volumen VI, número

34, Editorial Azabache, México, 1998. [citado en GÓMEZ MARTÍNEZ 2002]

NÁJERA, María del Carmen, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1987. [citado en GÓMEZ MARTÍNEZ 2002]

NANDA, Serena, *Antropología cultural. Adaptaciones socioculturales*, Wadsworth Internacional/ Iberoamérica, Nueva York, 1980.

NICHOLSON, H.B., "Los principales dioses mesoamericanos", en *Esplendor del México antiguo*, volumen 1, Editorial del Valle de México, México, 1976.

PÉREZ TÉLLEZ, Iván, "La cosmovisión nahua de Cuaucuila: una aproximación etnográfica", tesis de licenciatura en etnología, Elio MASFERRER KAN, director, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2002, 125 pp.

SANDSTROM, Alan R.; Pamela EFFREIN SANDSTROM, *Traditional papermaking and paper cult figures of Mexico*, University of Oklahoma Press, Norman, 1986, 327 pp.

STRESSER-PÉAN, Guy, *Le Soleil-Dieu et le Christ - La christianisation des Indiens du Mexique*, L'Harmattan, colección Recherches Amériques latines, Denis ROLLAND; Joëlle CHASSIN, directores de colección, 2005, 568 pp.

TURNER, Victor, *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, México, 1980. [citado en GÓMEZ MARTÍNEZ 2002]

VALLE ESQUIVEL, Julieta, "Jerarquía y reciprocidad en la tierra del Trueno (la Huasteca)", PP. 211-324, en Saúl MILLÁN; Julieta VALLE, coordinadores, *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria de los pueblos indígenas*, volumen II, Instituto Nacional de Antropología e Historia, colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, serie Ensayos, México, 2003, 343 pp.

VALLE ESQUIVEL, Julieta, coordinadora, "La etnografía de la Huasteca a través de sus autores", pp. 27-79, en Jesús JÁUREGUI, Aída CASTILLEJA, coordinadores, *Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico*, volumen 3, Instituto Nacional de Antropología e Historia, colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, serie Bibliografía comentada, México, 2005, 456 pp.

WILLIAMS GARCÍA, Roberto, *Los tepahuas*, Instituto de Antropología-Universidad Veracruzana, Xalapa, 2004 [1963], 312 pp.

ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973. [citado en Gómez Martínez, 2002].



Vedette baila en el cabaret *El Burro*. © 375160. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.



Vedette baila en el cabaret *El Burro*. © SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

POR QUÉ ESTAMOS DONDE ESTAMOS

Luis Alberto Vargas

A todos nos parece normal que el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México tenga su edificio propio en un lugar privilegiado de la Ciudad Universitaria, cerca del metro, lejos de los problemas de estacionamiento y en un terreno suficientemente grande como para crecer y satisfacer sus necesidades durante muchos años. En cambio, el resto de los edificios de la Coordinación de Humanidades, a la que pertenece Antropológicas, se encuentran cerca de la zona cultural, en espacios limitados que han dificultado su crecimiento.

Lo anterior se debe a que se tuvo visión y existió una oportunidad. Pero antes de explicarlas hagamos una minireseña histórica de los edificios de lo que hoy es el Instituto. Para ello debemos recordar que su origen es la Sección de Antropología del Instituto de Investigaciones Históricas y como tal se ubicó inicialmente en la planta baja de lo que es hoy el Edificio de Posgrado de la UNAM, frente a lo que era la Torre de Ciencias. De ahí pasó al primer piso de la torre de investigación que se encuentra anexa a la Facultad de Filosofía y Letras, mientras el resto de Históricas ocupaba un piso superior. Cuando se transformó en Instituto de Investigaciones Antropológicas y comenzó a crecer, se le alojó en un edificio que había dejado el Instituto de Geología y que es hoy una parte importante del Centro de Enseñanza

de Lenguas Extranjeras. Ahí se contaba ya con buenos cubículos, laboratorios y un pequeño auditorio.

Un buen día, llegó a la junta habitual del Consejo de Humanidades el Rector Guillermo Soberón para anunciar que había dinero suficiente para construir los anhelados edificios de los Institutos y Centros de ese sector universitario. Jaime Litvak, nuestro primer director volvió inquieto de esa junta y me dijo, como Secretario Académico, tenemos que ponernos a trabajar. Soltamos la imaginación para visualizar al Instituto, cuando menos 10 años adelante. Calculamos el número de investigadores, los laboratorios, las áreas de servicios e incluso elementos que en esa época eran incipientes, por ejemplo, una red de computadoras para lo que se requería del cableado adecuado. Producto de ello fue un plan escrito de lo que se necesitaba para el futuro del Instituto, una especie de carta a los Santos Reyes.

Grande fue la sorpresa cuando en la fecha acordada para entregar solicitudes para las nuevas construcciones, ningún otro Instituto o centro las tenía preparadas. Ésta es la razón por la que el edificio de Antropológicas fue el primero y el más grande y construido de manera que pueda crecer. Ya se ha añadido espacio a la biblioteca, así como nuevos cubículos y laboratorios. Todavía podemos aumentar mucho en tamaño y hasta ahora, no tenemos problema para el estacionamiento. Como se constata, ello fue producto de la visión clara de Jaime Litvak y de la oportunidad que se presentó. Esto es algo muy raro en el pequeño mundo de la antropología.

ACTIVIDADES MENSUALES DEL SEMINARIO PERMANENTE DE ESTUDIOS SOBRE GUERRERO

Dentro de las actividades mensuales del seminario, el pasado 3 de octubre se presentaron dos ponencias, la primera de ellas fue *El conflicto por el control de las mayordomías entre los poderes civiles y eclesiásticos*, que corrió a cargo de Mercedes Villacorta de la Universidad Complutense de Madrid y la segunda titulada *Nombramiento de autoridades indígenas en la Montaña de Guerrero* expuesta por Maribel Nicasio del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, Villacorta sitúa su investigación en dos comunidades, Cuetzala del Progreso y Chilacachapa; su análisis se centra en el cambio estructural de la elección de mayordomías, los conflictos político-religiosos se han vuelto coyunturales y están llevando a una reconfiguración geo-política, civil y religiosa. Toma tres instancias como parte del conflicto, el estado, la iglesia y las mayordomías y partiendo del entendido de que estas últimas devienen de formas de dominio colonial y neocolonial. Por otro lado Nicasio sitúa su investigación en el Municipio de Tlapa de Comonfort, siendo este multiétnico, cabecera distrital, comercial, judicial, electoral, militar y sede de potestades civiles, conlleva a diversos conflictos en el nombramiento de autoridades ya que muchas veces la estructura de la autoridad comunitaria se ve afectada por los intereses de los partidos políticos y de los del gobierno central. Así su análisis nos deja ver los conflictos y las soluciones que adoptan comunidades que al estar atravesadas



© SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

por un amplio sentido partidista y tradicional, encuentran formas de nombrar autoridades, las cuales no son siempre son por medio de votaciones partidistas. El pasado 7 de noviembre se llevó a cabo la penúltima sesión del año del Seminario, contando con dos excelentes ponencias: *Género y étnias: mujeres en la Montaña de Guerrero* expuesta por Beatriz Canabal Cristiani, y *Formas de democracia india: el caso de la policía comunitaria en Guerrero* presentada por José Joaquín Flores Félix, ambos investigadores de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Canabal hace un estudio de género que nos acerca al trabajo femenino indígena y a logros de las

organizaciones que están conformando. En este sentido señala que las mujeres de la Montaña Alta y Baja de Guerrero a partir de sus identidades étnicas, de clase y género reconstruyen su participación como nuevos actores sociales lo que les permite ser parte activa en diferentes proyectos económicos, educativos y de salud. Por su parte Flores Félix hace un análisis histórico acerca de los movimientos indígenas en el estado de Guerrero y como estos influyen en el fortalecimiento de la policía comunitaria en la Montaña de Guerrero, misma que encuentra su matriz en tradiciones locales indígenas, para irse articulando a diferentes movimientos sociales de alcance regional. **(Lizbeth Rosel)**

8ª REUNIÓN NACIONAL DE ETNOGRAFÍA

Con el fin de presentar y analizar los resultados de la línea de investigación Procesos rituales, del 11 al 13 de octubre se llevó a cabo la 8ª. *Reunión Nacional de Etnografía*, con sede en la ciudad de Taxco Guerrero. Reunidos en el hotel Posada de la Misión 104 investigadores, que participaron en 18 equipos regionales del proyecto nacional *Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo Milenio* discutieron sus trabajos y los enfoques teórico metodológicos para el estudio del ritual.

Durante estos tres días se pudo trazar un mapa interesante de los rituales asociados con el ciclo de vida, los propiciatorios, el ciclo agrícola, los relacionados con el carnaval y los vinculados a la reproducción social, el culto católico. Todos ellos analizados desde distintas ópticas teóricas, de los que destacan los análisis simbolistas y los sistémicos. Vale la pena resaltar que con esta reunión se cierran los trabajos de investigación de la línea Procesos rituales y se pone en marcha el desarrollo de la segunda línea de investigación cosmogonía y mitología. (Juan José Atilano)

CURSO MEMORIA RITUAL

Con el fin de apoyar el desarrollo de la investigación etnográfica en los campos del ritual, la cosmovisión y la mitología, que actualmente desarrollan los investigadores del *Proyecto Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio*, se desarrolló del 19 al 23 de octubre el curso Memoria del ritual, impartido por el doctor Carlo Severi, investigador del *Laboratorio de Antropología Social, Collage de France* y director de *Estudios. École des Hautes en Sciences Sociales*. (Juan José Atilano)

CELEBRACIÓN DEL II COLOQUIO LEONARDO MANRIQUE

Los pasados días 28, 29 y 30 de agosto, se llevó a cabo el *II Coloquio Leonardo Manrique*, organizado por la Dirección de Lingüística, en los auditorios Fray Bernardino de Sahagún y de Servicios Educativos del Museo Nacional de Antropología. Precisamente, la ocupación de estos dos recintos se debió a que, a diferencia del *I Coloquio* (celebrado en el 2004), en esta ocasión se duplicó el número de

ponencias: de 29 a 66. El aumento favoreció la diversidad temática: se contaron con más trabajos que, desde las trincheras de la antropología social, la etnología, la historia y la arqueología, abordaron cuestiones centradas en los pueblos indígenas de nuestro país: sus costumbres, cosmovisión y documentos, entre otros que, en su mayoría, tenían relación con las lenguas de México. Por su parte, la lingüística siguió ocupando la mayoría de las presentaciones, dando cuenta de las investigaciones sobre lenguas indígenas que, actualmente, se llevan a cabo en las diferentes instituciones y centros educativos nacionales (y algunos extranjeros). Al respecto, hubo para todos los gustos: desde los acercamientos morfológicos y sintácticos a fenómenos determinados de ciertas lenguas, hasta los análisis semánticos y tipológicos de otras. Se versó sobre mitología, sociolingüística, política del lenguaje y lingüística aplicada. También hubo trabajos sobre lenguas en contacto e historiografía, de manera que, en general, se cubrieron las épocas prehispánica, colonial y actual.

Así, en este espíritu interdisciplinario —característico en las investigaciones e intereses del Prof. Manrique—, las conferencias magistrales estuvieron a cargo del Dr. José Luis Vera, antropólogo físico de la ENAH; el Dr. Jaime Litvak, arqueólogo del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM; la Dra. Yolanda Lastra, lingüista del mismo instituto; y la Dra. Bruna Radelli, investigadora de la Dirección de Lingüística. Asimismo, se contó con la intervención del Dr. Jorge Alberto Manrique Castañeda, historiador del arte, profesor e investigador emérito



© SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.



© SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

del Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad, quien desde los recuerdos de su juventud nos relató los incipientes intereses de su hermano Leonardo —nuestro homenajeado—, primero hacia la arqueología, luego a la antropología física y después a la lingüística.

Cabe mencionar que el *Coloquio Leonardo Manrique* se constituye como un foro académico, que cada dos años ofrece un espacio donde tanto estudiantes y pasantes de licenciatura y maestría, como investigadores ya reconocidos por su trayectoria, pueden exponer, compartir e intercambiar ideas, investigaciones y conocimientos. Asimismo, hay que señalar —y agradecer— el interés y la asistencia de un público conocedor, nutrido, en gran medida, por los alumnos de la licenciatura en Lingüística de la ENAH, quienes mostraron su entusiasmo ante el abanico de posibilidades que desplegó, en cada una de sus mesas, el evento.

De esta manera, transcurrieron los tres días de sesiones de nuestro Coloquio, finalizando con un éxito que augura lo mejor para la próxima ocasión. (Silvia Yee)

SE IMPARTIÓ EN XALAPA EL CURSO-TALLER “*ESCRITURA MODERNA DE LAS LENGUAS INDÍGENAS DE MÉXICO*”

La unidad de Apoyo Académico para Estudiantes Indígenas (UNAPEI) de la Universidad Veracruzana y la Dirección de Lingüística de Instituto Nacional de Antropología e Historia organizaron conjuntamente el curso-taller “*Escritura moderna de las lenguas indígenas de México*”, llevado a cabo los días 18, 19, 25 y 26 de agosto, y 1 y 2 de septiembre, en la ciudad de Xalapa, Veracruz. En éste participaron 18 estudiantes pertenecientes a las etnias náhuatl, teenek, totonaca, zapoteca, mixe, zoque, chinanteca y tzotzil, provenientes de diferentes puntos del estado de Veracruz y de otros estados del país que cursan o cursaron una licenciatura en dicha universidad.

El curso-taller surgió por el interés de los estudiantes en contar con un sistema de escritura de sus idiomas maternos, revalorando el uso que éstos pueden tener en escenarios de la vida moderna y en el desarrollo de sus profesiones; reflejo de ello es el interés de algunos de los participantes por

realizar proyectos de investigación en sus diferentes áreas de estudio que incluyan el uso y estudio de su lengua indígena. Con esta actividad la UV y el INAH contribuyen a fomentar el uso y difusión de las lenguas indígenas de México en el ámbito estudiantil universitario y promueven el interés y compromiso de los estudiantes con el desarrollo de sus culturas y comunidades de origen, incentivando su participación en el rescate lingüístico y cultural de sus pueblos.

El curso-taller constó de tres módulos intensivos: I. *Fonética y Fonología*, impartido por la lingüista María Ambriz Domínguez (INAH); II. *Escritura de las lenguas indígenas*, por la lingüista María del Rayo Pérez Juárez (UNAPEI-UV), y III. *Escritura de la lengua náhuatl*, impartido por el lingüista Francisco Brambila-Rojó (UNAM), a través de los cuales se trató de dotar a los asistentes de las herramientas básicas para la escritura de la lengua indígena que hablan y/o que les interesa aprender a escribir. Aunque en esta ocasión el módulo III se enfocó sólo a la lengua náhuatl, se prevé realizar posteriormente uno dirigido a cada una de las lenguas que interesan a los estudiantes que participaron en los dos primeros módulos. Entre los logros del curso-taller se encuentra el que los estudiantes reflexionaron colectivamente acerca de cómo se han escrito, cómo se escriben y cómo pueden escribirse en la actualidad las lenguas indígenas de México, así como la pertinencia de hacerlo. Se reconoció la importancia y necesidad de los aportes que los especialistas en cada una de esas lenguas hacen con sus estudios y con sus propuestas de alfabetos, considerando indispensable también que los propios hablantes participen activamente e incidan en esas propuestas. Nelly Iveth del Ángel Flores

EL INAH REALIZÓ EL HALLAZGO DE CINCO URNAS FUNERARIAS EN MOCORITO, SINALOA

A partir de una denuncia realizada en el mes de agosto del presente año al Centro INAH-Sinaloa por parte del Ayuntamiento del Municipio de Mocorito, en la que se reportó el hallazgo de restos arqueológicos en la comunidad de “La Estancia”, sindicatura de Rosa Morada, Mocorito; a raíz de la apertura de un canal de desagüe que se realizó para drenar el agua que inundaba la carretera que conduce al poblado de Rosa Morada y que afectaba a los habitantes de la comunidad de La Estancia; el Centro INAH Sinaloa llevó a cabo en colaboración con el Ayuntamiento de Mocorito, las labores de rescate para determinar los posibles daños y la importancia del hallazgo arqueológico.

Los trabajos de rescate se efectuaron del 6 al 20 de octubre, fueron coordinados por el arqueólogo. Joel Santos en colaboración con los arqueólogos Fernando Orduña Gómez y Angélica

Nava Bargueño. En los trabajos de investigación fueron halladas cinco urnas funerarias de diferentes tamaños en estado de fragmentación; cuatro de ellas se encontraron completas, selladas con una tapa en forma de plato, mientras que la restante se encontró semidestruida. Además de las urnas se encontraron restos de otros materiales (cerámica, lítica, concha y hueso).

De acuerdo con la información arqueológica preliminar, las cinco urnas encontradas, representan una forma particular de enterramientos practicado por las culturas prehispánicas de Sinaloa; consistente en el depósito de restos óseos en urnas de forma cónica, fabricada únicamente para estos fines, las cuales eran selladas y enterradas en espacios funerarios “cementeros prehispánicos”. Esta práctica funeraria fue desarrollada del año 700 al 1250 d. C., por las culturas que habitaron el sur y centro del estado de Sinaloa; las regiones de Chametla, El Dorado, Culiacán y Guasave. Los enterramientos en urnas funerarias

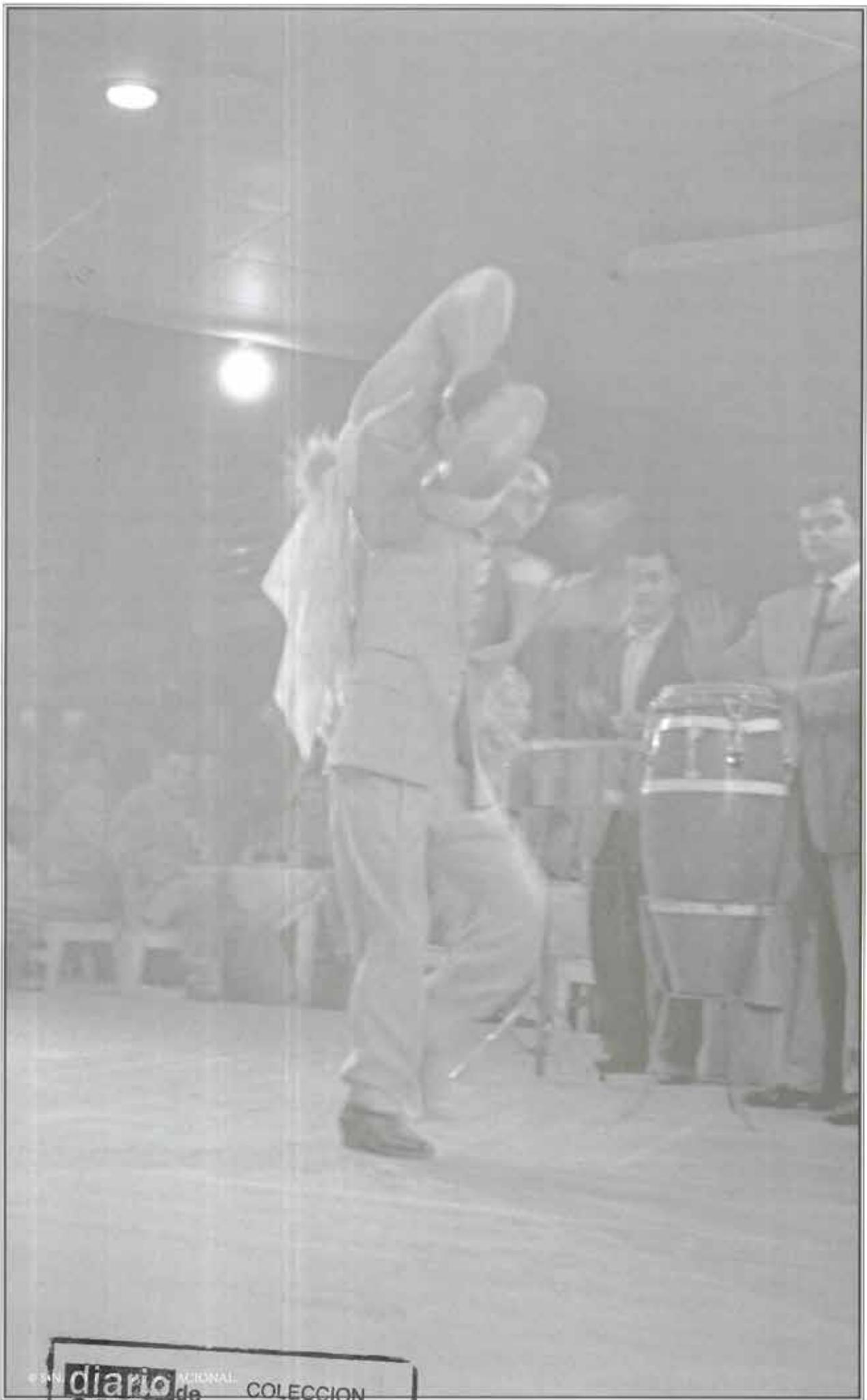
no se realizaron en ninguna otra parte de Mesoamérica.

Las cinco urnas excavadas en Mocorito son las primeras que se registran en esta región, lo cual representa información muy importante para el conocimiento de las culturas prehispánicas de Sinaloa, puesto que son pocos los sitios de urnas funerarias que se han localizado en el centro-norte del estado, de hecho es el primero que se investiga en esta región. La información hasta este momento es preliminar, por lo que se esperan importantes resultados cuando se lleve a cabo su estudio en el laboratorio.

Las urnas fueron embaladas y trasladadas, junto con el resto de materiales arqueológicos, al Museo de Historia Regional de Mocorito, donde continuará su estudio y restauración si existen las condiciones y los medios para llevarse a cabo; en caso contrario, serán trasladadas a las oficinas del Centro INAH Sinaloa en la ciudad de Culiacán. (Sección de arqueología. C-INAH Sinaloa)

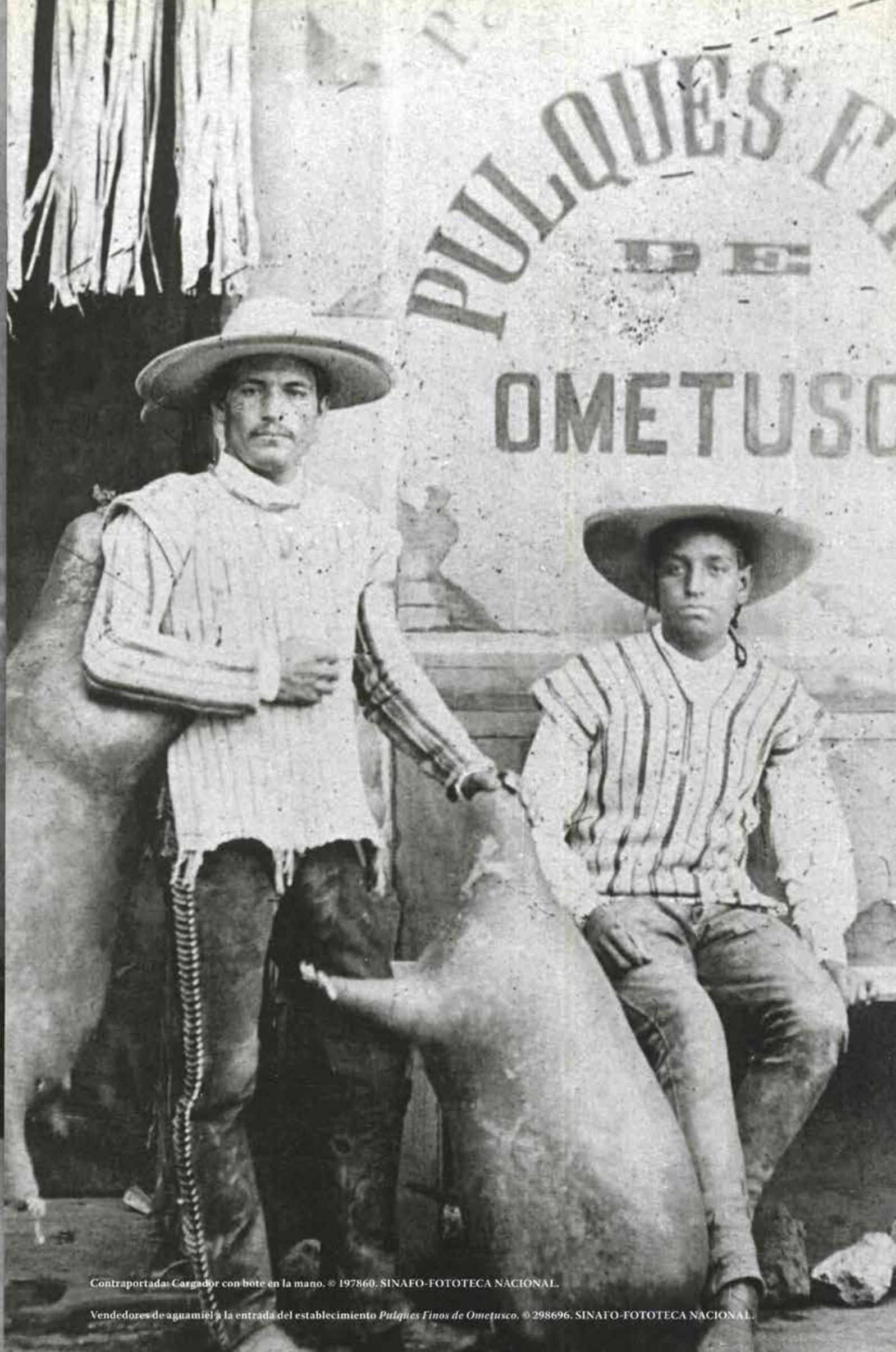


© SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.



diario de campo COLECCION
DIARIO DE CAMPO

COORDINACION NACIONAL DE ANTROPOLOGIA
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA



Contraportada: Cargador con bote en la mano. © 197860. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

Vendedores de aguamiel a la entrada del establecimiento *Pulques Finos de Ometusco*. © 298696. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

