

# *Diaria* DE CAMPO

BOLETÍN INTERNO DE LOS INVESTIGADORES  
DEL ÁREA DE ANTROPOLOGÍA  
MAYO-JUNIO 2008 / No. 98

INCLUYE  
SUPLEMENTO

*Décimo  
aniversario*



EN IMÁGENES  
AMÉRICA Y MESOAMÉRICA  
EN UN RECORRIDO DEL MUSÉE DU QUAI BRANLY



Portada: Cuchara de cuerno, Sioux, Estados Unidos, región de las grandes llanuras, siglo XX. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries.

Gancho mágico para la guerra, latmoul, Oceanía, Melanesia, Papouasia-Nueva Guinea, provincia del East Sepik, distrito de Ambunti, subdistrito de Chambri, pueblo de Wombun, mediados del siglo XX. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries.

## Contenido

<b>En Imágenes</b> 8	Reconocimiento, estatus y catalogación de las lenguas indígenas mexicanas. Problemas, lagunas, cuestionamientos y perspectivas del <i>comienzo de un proceso</i> H. Antonio García Zúñiga
América y Mesoamérica en un recorrido del <i>Musée du quai Branly</i> Fabienne de Pierrebourg	
<b>Proyectos INAH</b> 18	Camino impuesto sobre caminos sagrados Doctor Paul Liffman / Doctor Johannes Neurath Maestro César Carrillo Trueba / Maestra Regina Lira Santiago Ruy
Conversos, redentores y elegidos Transformaciones cosmogónicas entre los ñaño del sur de Querétaro Antropóloga Beatriz Utrilla Sarmiento Antropólogo Alejandro Vázquez Estrada	
Proyecto Catálogo escultórico-iconográfico de Tula, Hidalgo: sus imágenes en piedra Elizabeth Jiménez García	102 <b>Novedades editoriales</b>
Lo sagrado y lo profano. La entrada de velas y flores de San Caralampio en Comitán, Chiapas Arqueólogo Gabriel Laló Jacinto	108 <b>Reseñas</b>
<b>Reflexiones</b> 46	114 <b>Noticias</b>
El <i>musée du quai Branly</i> : un encuentro entre antropología e historia de las artes Anne-Christine Taylor	126 <b>Revistas académicas y electrónicas</b>
Protocultura en el traspatio Hilario Topete Lara	133 <b>Actividades académicas y culturales</b>
	138 <b>Diplomados, Cursos, Posgrados y Seminarios</b>
	143 <b>Avisos</b>
	144 <b>Premios y otras convocatorias</b>



diario de  
campo

COLECCION  
DIARIO DE CAMPO

COORDINACION NACIONAL DE ANTROPOLOGIA  
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA



## TEXTO INTRODUCTORIO A LA REVISTA *DIARIO DE CAMPO* EN SU DÉCIMO ANIVERSARIO

La historia de las creaciones del hombre pareciera ser, al final, la suma de ciertos rituales que dan sentido a nuestra breve existencia, parafraseando a un imprescindible poeta latinoamericano. Y es de todos sabido que la memoria tiene una especial avidez por el mundo de los objetos; el recuerdo, para que sea perdurable, requiere ser “acuerpado”, plasmado en una superficie material que nos permita evocar a esa dimensión siempre efímera que es el pasado.

La exacta anamnesis es imposible, por lo que el individuo y las comunidades están condenados a recordar tan sólo ciertos gestos cargados de significado, a subsumir a toda una colectividad en un conjunto de héroes -y villanos- que resultan emblemáticos, a sintetizar largos periodos en un sistema de metáforas polisémicas, que aparentemente son siempre las mismas pero, paradójicamente, también son siempre distintas.

Antes de que el Romanticismo lo convirtiera en expresión personal del genio de un selecto grupo, y que esta visión fuera sancionada y posteriormente institucionalizada durante el siglo XX, el arte era la expresión de esta condición humana: la de un ser eminentemente ritual que se rodea de objetos que encierran, en sus formas y colores -e incluso en la técnica con la cual fueron manufacturados-, explicaciones del mundo que nos rodea.

Pero nuestra ya centenaria costumbre de ver a la creación como sublimación estética de la realidad, nos hace olvidar, con casi absoluta regularidad, la inmanente raíz antropológica del hecho artístico y, al mismo tiempo, dentro de los especialistas en ciencias sociales, dicho prejuicio alimenta la tendencia de obviar el factor artístico -entendido como una realidad estética pero también como un oficio- cuando estudian los objetos antropológicos.



Musée du quai Branly, nivel de las colecciones Asia. © musée du quai Branly, foto: Nicolas Borel.



En este sentido, me parece un verdadero acierto que, como conmemoración de su décimo aniversario de existencia, la revista *Diario de Campo* publique, como suplemento, los resultados, sin duda preliminares, del grupo de investigación *Las formas expresivas en México, Centroamérica y el Suroeste de Estados Unidos: dinámicas de creación y transmisión*.

Esta línea de estudio, sistematizada ahora en este colectivo académico, rendirá, sin duda, datos significativos para entender desde una óptica inédita, las colecciones etnográficas que resguardan nuestros museos, en particular el Museo Nacional de Antropología.

Pero los textos reunidos dentro del suplemento rebasan el hecho de ejemplificar un posible cambio de paradigma antropológico, son al mismo tiempo un signo de la política de alianzas estratégicas que el Instituto Nacional de Antropología e Historia está desarrollando. El grupo *Las formas expresivas de México...* se fundó a través de la colaboración entre el INAH el *Centre National de la Recherche Scientifique* y el Museo del *quai Branly*, en Francia.

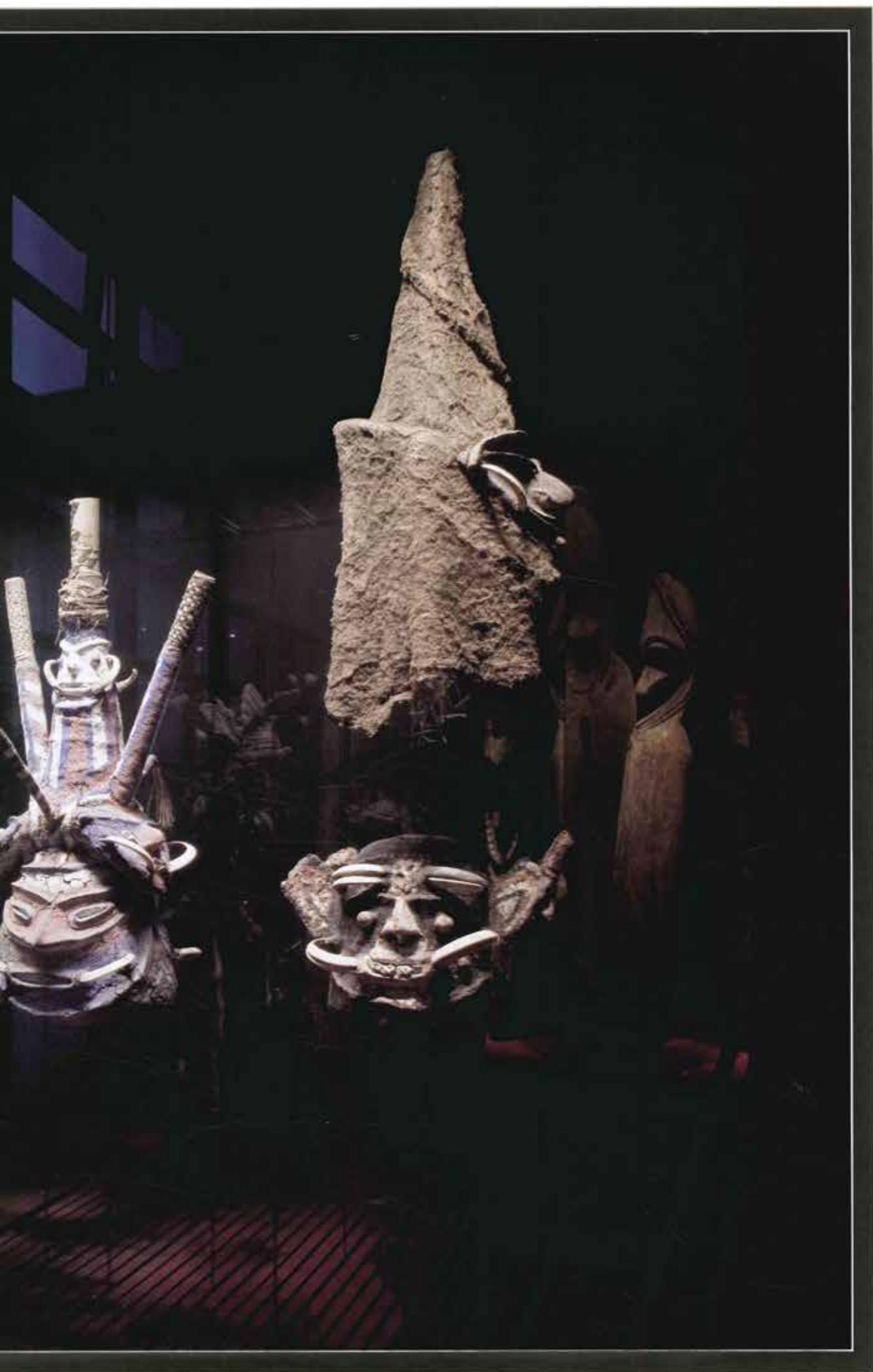
Sin duda, los festejos por los aniversarios son parte de nuestra pulsión por ritualizar nuestro suceder cotidiano. En el caso de la década que cumple *Diario de campo*, sus editores han tenido la afortunada idea de celebrar mostrando cómo este proyecto aún puede mostrar una inusual vitalidad al ser generador y caja de resonancia de nuevas perspectivas en la disciplina. Por estas razones -por su persistencia y capacidad de renovarse- quiero felicitar a todos aquellos que han intervenido para que la revista sea una referencia imprescindible dentro de la antropología mexicana.

Alfonso de María y Campos

Director General  
Instituto Nacional de Antropología e Historia



Musée du quai Branly, nivel de las colecciones Oceanía, Junio del 2006. © musée du quai Branly, foto: Nicolas Borel.



# AMÉRICA Y MESOAMÉRICA EN UN RECORRIDO DEL MUSÉE DU QUAI BRANLY

Fabienne de Pierrebourg\*



Flauta de Pan, cultura nasca, Perú, Costa Sur, 200 a.C. -600 d.C. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Bruno Descoings.

**E**l 20 de junio de 2006, el *musée du quai Branly* abrió sus puertas. Como todos los museos europeos, presenta sus colecciones tomando en cuenta las nuevas variables de las sociedades europeas y extra europeas. Sin embargo, estas colecciones son heredadas del pasado y no reflejan la realidad de hoy en día, sino más bien una larga trayectoria inseparable de la historia colonial francesa, de las exploraciones, del descubrimiento del otro, de la evolución de la etnología. También nos hablan de la historia del arte y el interés suscitado por el "arte primitivo" en el medio de los artistas y los intelectuales franceses, como los surrealistas, con ellos Claude Lévi-Strauss. Muy probablemente hay varias respuestas a esta contradicción y muchas más surgirán durante las décadas futuras. El *musée du quai Branly* eligió insistir en el aspecto estético para la presentación permanente de sus colecciones, sin negar los otros aspectos. Su propósito es abordar el presente rebasando las vocaciones museísticas tradicionales, para convertirse en una institución cultural abierta al mundo.

#### Conservar y abrir un museo al público

En 1995, se constituyó una comisión de especialistas y empezaron 10 años de trabajo intenso. La museografía fue realizada por los conservadores de cada colección bajo la dirección de Germain Viatte, director del proyecto museográfico, en constante interacción con los arquitectos del museo y del equipo de Jean Nouvel, que había ganado el concurso. También empezó una reflexión sobre las exposiciones temporales, su programa y la realización de las primeras exposiciones que fueron inauguradas a la apertura del museo. Hasta la fecha, se han presentado 19; además, está prevista una gran exposición sobre Teotihuacan, bajo la curaduría de Felipe Solís, en 2010. Es preciso recordar que el enorme trabajo que se realizó sobre las colecciones y los documentos respondía a dos objetivos: conservar y abrir los acervos del museo. Se creó una base de datos compuesta por casi 300,000 fichas revisadas, instrumento cotidiano indispensable que concentra toda la información relativa a las piezas, desde la cultural hasta la que concierne a sus restauraciones o sus desplazamientos. Una vez creada la base de datos, fue posible empezar el traslado de las piezas de los dos museos (*musée de l'Homme* y *Musée des Arts Africains et Océaniens* (MAAO)) hacia los laboratorios del *musée du quai Branly*, donde pasaron por un tratamiento de descontaminación biológica por privación de oxígeno, para luego ser limpiadas, restauradas, fotografiadas y empacadas.<sup>1</sup>

Los acervos etnográficos se transfirieron desde las bibliotecas del *Musée de l'Homme* y del *Musée des Arts Africains et Océaniens* (MAAO) y los archivos relativos a las colecciones fueron digitalizados. La digitalización del fondo fotográfico y la revisión de la información asociada está en curso. Así se organizaron tres grandes fondos: el de la biblioteca (cerca de 200,000 títulos, incluyendo también las nuevas adquisiciones); la iconoteca

\* La doctora Fabienne de Pierrebourg es Responsable de las colecciones México y América Central del *Musée du quai Branly*  
fdp@quaibrantly.fr

<sup>1</sup> Para más información, ver Gunn, M., H. Ziaepour, C. Naffah, F. Merizzi, "Anoxia: treatment by oxygen deprivation. Optimising the museum object treatment time using the installation of collection treatment site of the public museum", <http://arxiv.org/ftp/physics/papers/0611/0611199.pdf>; Gunn, M., 2007, "Treatment by oxygen deprivation of Museum Objects" *International Preservation News*, número 42, 8-13; Gunn, M. 2008 "Désinsectiser les collections", *La lettre de l'OCIM* N° 115: 15-22; y un manuscrito disponible en el museo: *Musée du quai Branly, programme de conservation préventive*, manuscrito disponible en el *musée du quai Branly* (2004).



Musée du quai Branly, nivel de las colecciones Oceanía, 2006.  
© musée du quai Branly, foto: Nicolas Borel.

(más de 700,000 imágenes, carteles, álbumes de fotografía, postales, grabados y dibujos) y los archivos que reúnen documentos acerca de exploradores, antropólogos, artistas, exposiciones, inventarios, etc. Estos documentos se pueden consultar en cuatro espacios: la sala de estudios y de investigación, una sala de lectura que propone alrededor de 5,000 documentos ligados a la actividad cultural del museo, el "gabinete de los fondos valiosos", lugar de consulta de los libros antiguos, de las fotografías y otros documentos originales y la sala de los archivos en la que se permite consultar los documentos digitales y originales.<sup>2</sup>

Actualmente, casi la totalidad de la colección está accesible en línea, al igual que el catálogo de la biblioteca y la parte ya digitalizada del acervo iconográfico. Un buscador federado relaciona los tres catálogos, y se preparan ya las bodegas que dentro de dos años estarán listas para recibir visitantes.

### La exposición permanente

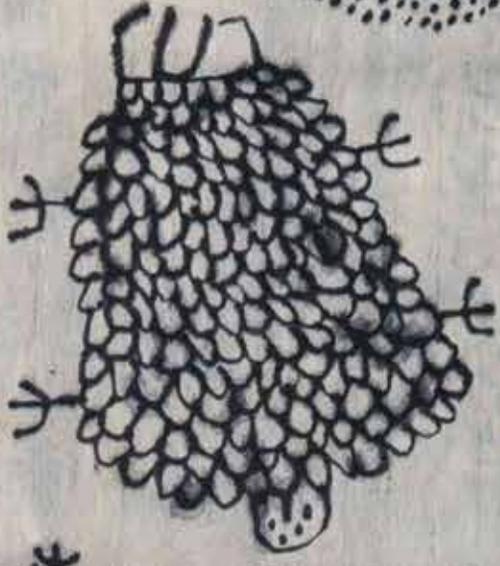
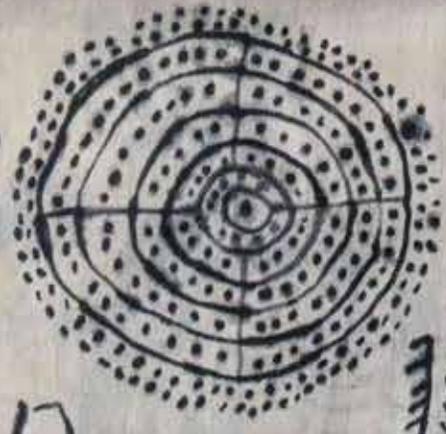
El visitante sube una larga y sinuosa rampa de acceso y llega al centro del espacio de exposición permanente llamado "plateau de référence", donde 3,500 piezas son presentadas en un espacio de 6,500 m<sup>2</sup>, sin divisiones internas. Solamente está atravesado por un largo pasillo de circulación, corredor ondulante cuyas albarradas son el soporte para textos en braille, bajorelieves táctiles y pantallas, adaptados a varios modos de utilización (deficiencias auditivas o visuales, movilidad reducida). Durante el recorrido del "plateau de référence", el visitante no solamente puede observar múltiples variantes de formas y estilos, sino también se entera de la profundidad histórica de las colecciones, del significado de las piezas y ve aparecer, en cada continente, temas específicos elegidos en función de las colecciones, de los rasgos más significativos de cada cultura y por supuesto de las exigencias museográficas. La exposición está acompañada por más de cien instalaciones multimedia, imágenes, etc., que contextualizan las piezas.

El recorrido se abre con Oceanía. El visitante descubre cresterías y altos postes de Melanesia, espigados y delicadamente trabajados en madera; máscaras y ganchos de Nueva Guinea; imágenes de ancestros, míticos o reales, que evocan el mito fundador del clan. La fachada de una casa del Alto Sepik está reconstituida. Es la cara de la casa, símbolo del ser femenino primordial y lugar de reuniones masculinas. En un espacio más confidencial, están expuestos los objetos reservados a las iniciaciones y las reliquias, cráneos de ancestros o de enemigos erigidos como trofeo. Objetos de intercambio, de prestigio, figuras de poder evocan también las relaciones entre los hombres en la sección dedicada a la Polinesia. El centro del recorrido está atravesado por una sucesión de vitrinas que declinan las formas de máscaras de Melanesia. Australia está representada por su arte milenario, que atestigua y reactiva los nexos entre humanos y seres míticos; la pintura contemporánea de los aborígenes también está presente. Este recorrido se acaba por Insulindia, que hace una transición con Asia. Aquí la escultura es de piedra blanca, las formas son más sencillas y redondas. Estas esculturas están vinculadas con las fiestas de prestigio celebradas durante ritos de paso: bodas, funerales, inauguraciones de casa, victorias. Insulindia, está igualmente representada por sus ricos ornamentos de oro.

Las múltiples culturas asiáticas se suceden de oriente a poniente por medio de sus objetos cotidianos o religiosos, sus armas, ornamentos y elementos arquitectónicos. El conjunto invita a descubrir un *modus vivendi* y a entender un "saber hacer". Además, a través de la repetición de series, aparecen detalles de formas y variantes en las decoraciones. En el centro, un hilo conductor, los textiles y vestuarios de los pueblos de Asia, cruza el continente. Finalmente, el recorrido asiático se abre hacia el Medio Oriente que

<sup>2</sup> Para más información, ver *Bulletin des bibliothèques de France*, 2007, número 4, <http://bbf.enssib.fr/>

Handwritten text in Chinese characters at the top of the scroll.



colinda con África septentrional. Son presentados los atavíos y objetos domésticos de las poblaciones citadinas, aldeanas y nómadas que conviven en estas dos regiones. Los objetos de culto atestiguan de las creencias de las diferentes comunidades: judías, cristianas, musulmanas... Este recorrido muestra igualmente cómo África septentrional, que recibió influencias orientales y europeas, supo conservar su antiguo acervo cultural y mantener nexos con los pueblos de Sahel.

Enseguida, el visitante descubre el África subsahariana, cuya parte fuerte se compone de obras de Mali, Costa de Marfil, Nigeria, Gabón y el Congo. El centro de este recorrido está atravesado por una gran secuencia escultórica que declina las múltiples variaciones de las representaciones corporales. Una estatua encarna a un ancestro o a un espíritu, teniendo su imagen propia, la cual no responde a ninguna obligación realista. Las proporciones humanas son cambiadas, aumentando algunos elementos simbólicamente importantes: la cabeza, el ombligo, las manos... La simetría no es perfecta, pues la semejanza entre dos partes es considerada fuera de las normas y negativa. Otro punto fuerte del recorrido es el conjunto de máscaras esculpidas en madera, textil, metal o fibras vegetales. La historia de las colecciones aparece, por ejemplo, con la exposición de objetos recolectados por Marcel Griaule durante la misión Dakar-Djibouti (1931-1933) que sentó las bases de la etnología francesa.

Saliendo de África nos trasladamos al continente americano. Dos vitrinas que enseñan objetos del candomblé, del vudú y de los cimarrones de Guyana recuerdan las poblaciones procedentes de África que fueron desplazadas a América. Enseguida, la presentación -dedicada únicamente a las culturas amerindias- se divide en tres grandes secciones: una evoca *América desde el siglo XVI hasta hoy en día*, otra *América antes de las conquistas* y una tercera, ubicada al centro, propone una reflexión estructuralista sobre el objeto americano.

### América y Mesoamérica

El recorrido de América fue concebido en su mayor parte bajo la curaduría de la Dra. Marie-France Fauvet-Berthelot y siempre en interacción con Germain Viatte, director de la museografía, sin olvidar a los arquitectos. Se distingue de los otros recorridos por su parte prehispánica y por presentar piezas de los siglos XVI, XVII y XVIII, lo cual se explica por la historia de las colecciones. No se trata de buscar en esta presentación el reflejo de las culturas americanas vigentes, sino más bien de descubrir una historia de las colecciones que deja aparecer una visión de una historia de América y de percibir algunos mensajes sobre sus culturas y estéticas. La división entre las colecciones arqueológicas y etnográficas toma en cuenta el cambio drástico que sufrió el continente y también las diferencias en la composición de las dos colecciones. Así, por un lado tenemos principalmente esculturas y cerámicas de Mesoamérica y de los Andes y, por el otro, atavíos, armas, textiles y piezas de plumas y de pieles de Amazonía o de América del Norte.

El recorrido empieza por el Ártico, donde se presentan máscaras de Kodiak colectadas por Pinart y piezas de la misión Paul-Emile Victor en Groenlandia, a las cuales se añadieron algunas máscaras de Alaska recién adquiridas de la colección de Robert Lebel, cercano a los surrealistas. Estas piezas, junto con otras presentadas en la vitrina de la Costa Noroeste, son representativas del interés de los intelectuales -en particular de los surrealistas y con ellos de Lévi-Strauss- por el arte de América del Norte. Cinco vitrinas presentan a los indios de las llanuras o del valle del Misisipi. Son piezas antiguas recolectadas por exploradores de los siglos XVII y XVIII, razón por la que no se conocen sus orígenes exactos. Se trata de túnicas de pieles, algunos atavíos adornados con cuentas de vidrio y piezas de pieles pintadas. Las más antiguas presentan motivos abstractos y cosmogónicos, cuando las del siglo XIX relatan proezas de las guerras que se habían generalizado en las llanuras. La Amazonía está principalmente representada por sus plumas: por un lado se pueden admirar atavíos relativamente antiguos procedentes de Guyana y, por el otro, se presentan piezas Bororo o Nambikwara colectadas por Lévi-Strauss.



Musée du quai Brantley,  
niveau de la collection Américain.  
© musée du quai Brantley, photo: Nicolas Borel.

Las otras regiones de América aparecen en dos transversales. Una evoca rituales de la Amazonia, del suroeste de los Estados Unidos y de México. En la última de este conjunto, se pueden ver papeles picados de la colección Stresser-Péan, incensarios colectados por Charnay y Soustelle y jícaras huicholas formando parte de una colección reciente reunida por Olivia Kindl, con acuerdo de las autoridades de una comunidad huichola. Esta sección plantea dos ideas: la primera se enfoca en las maneras de acercarse a los espíritus, por ejemplo, disfrazándose y encarnando el espíritu como en la Amazonia, o usando un objeto mediador o, un "otro" que es el espíritu, como ocurre en Mesoamérica. La segunda hace énfasis en cómo la acción y la palabra convierten el material más sencillo en un instrumento mágico o en la efigie de un ancestro. Otra transversal expone vestidos textiles, de lino o de piel, desde la Sierra huichola hasta la Patagonia, pasando por las tierras mayas, la región cuna y los Andes. Se prolonga en la parte prehispánica con vitrinas dedicadas a los textiles andinos.

Entre la parte etnográfica y la parte arqueológica, una propuesta museográfica a cargo del Dr. Emmanuel Désveaux ilustra -a través de una centena de objetos de todo el continente y de todas las épocas- un enfoque estructuralista. Su planteamiento es que los objetos se producen según el mismo proceso de transformación que el principio de inversión propuesto por Claude Lévi-Strauss en los mitos y que resaltarían un pensamiento panamericano intemporal. Así, la forma no estaría únicamente condicionada por la función del objeto, sino que traduciría también una idea paralela. Analogías, a veces sorprendentes, permiten percibir conjuntos significativos de transformaciones. Así, progresivamente, la maraca que llama a los espíritus se acerca a la maza que los aleja.

La parte dedicada a América prehispánica está dividida en tres secciones. América central está representada por la cultura Coclé de Panamá, las del noroeste -caracterizadas por sus nexos con Mesoamérica- y las que se extienden desde el noreste hasta el sur de Costa Rica, éstas más relacionadas con las culturas andinas. La parte andina combina una presentación temática -orfebrería, artes textiles y vestidos de plumas- y otra cronológica donde se suceden las culturas desde Paracas hasta los Incas.

La parte mesoamericana presenta las grandes áreas culturales, con un enfoque especial sobre la escultura azteca, punto fuerte de las colecciones. De esta visita se pueden memorizar varias imágenes. Una, histórica y cultural, ubica a cada cultura en el tiempo y el espacio.<sup>3</sup> Otra enseña al visitante cómo, más allá de un trasfondo mesoamericano, las formas y la iconografía se transforman de región en región. Las formas de las esculturas mexicas resaltan por su realismo en la ejecución del detalle, así como los rostros impersonales y fuertes de Teotihuacán, la sobriedad de la escultura huasteca, la representación de lo cotidiano en la cerámica funeraria del Occidente. En cambio, las piezas de Oaxaca, de la costa del Golfo y del área maya se distinguen por una iconografía más exuberante. La cultura olmeca está representada en un nicho por tres piezas: dos hachas y una figurilla que mezcla los rasgos humanos y felinos. A través de las cédulas, con más detalles, hemos tratado de destacar temas compartidos por varias culturas mesoamericanas y dar algunas pistas para que, por ejemplo, el visitante relacione la almena de Teotihuacán con las máscaras y las estatuas mexicas de Tlaloac. El visitante que dedique más tiempo obtendrá más información sobre el pensamiento mesoamericano. Por ejemplo, la presentación de los dioses y diosas mexicas esculpidos es un pretexto para hablar del panteón azteca. Frente a estas esculturas que estaban colocadas en los lugares sagrados, los Tepictoton (figurillas) ubican a los mismos dioses en la vida cotidiana: Chalchiuhtlicue Cihuacoatl, Xochiquetzal, Tezcatlipoca, Ehécatl-Quetzalcoatl, Xipe Totec.

<sup>3</sup> El público esencialmente francés tiene muy poca información previa sobre las culturas prehispánicas.



### Un balance

El recorrido que acabamos de seguir remite a su estado en el momento de la apertura del museo. Deja recuerdos de momentos altamente estéticos y otros de gran fineza antropológica. No obstante, es muy probable que el peso de un arquitecto tan famoso en la museografía como Jean Nouvel haya llevado a demasiados compromisos e impedido una real reflexión, tanto sobre el papel de la antropología o de la antropología del arte en un nuevo museo, como sobre las concepciones variadas de la estética. Lo seguro es que la tasa de asistencia, que rebasó las expectativas, confirma que el *musée du quai Branly* responde a una demanda del público francés.

Cabe subrayarlo, es muy probable que los visitantes que realicen el recorrido del museo en el futuro no lo encuentren tal como fue descrito aquí. En efecto, la museografía cambia en función de las nuevas adquisiciones, de las reacciones del público y también según los adelantos de una reflexión sobre la antropología del arte, que empezó en el museo mismo alrededor de un grupo internacional de investigación (GDRI), creado bajo el impulso de Anne-Christine Taylor.





Musée du quai Branly, nivel de las colecciones Américas. © musée du quai Branly, foto: Nicolas Borel.



Conversos, redentores y elegidos. Transformaciones cosmogónicas 20  
entre los náhuatl del sur de Querétaro  
Antropóloga Beatriz Utrilla Sarmiento  
Antropólogo Alejandro Vázquez Estrada

Proyecto Catálogo escultórico-iconográfico 30  
de Tula, Hidalgo: sus imágenes en piedra  
Elizabeth Jiménez García

Lo sagrado y lo profano. La entrada de velas y flores 36  
de San Caralampio en Comitán, Chiapas  
Arqueólogo Gabriel Laló Jacinto

PROYECTO NACIONAL DE ETNOGRAFÍA DE LAS REGIONES INDÍGENAS DE MÉXICO

## Conversos, redentores y elegidos. Transformaciones cosmogónicas entre los ñaño del sur de Querétaro<sup>1</sup>

Antropóloga Beatriz Utrilla Sarmiento

Antropólogo Alejandro Vázquez Estrada

CENTRO INAH QUERÉTARO

[www.inah.gob.mx/queretaro](http://www.inah.gob.mx/queretaro)





Ribete ornamental que representa colibrís libando flores (algodón, lana de camelidea), cultura nasca, periodo antiguo, Perú, costa sur, 50-175 d.C. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Valérie Torre.

**E**n México donde la religión católica fue por siglos la dominante, hoy se presenta un mosaico religioso sumamente diverso, la multiplicidad de credos cada día está más presente e impregna a las regiones indígenas con discursos de salvación y ofrecimiento de espacios de confección de elegidos. Para las comunidades otomíes de Querétaro la presencia de alternativas religiosas no católicas ya tiene más de dos décadas, por lo que sus pasos han dejado huella en la población y generado paulatinamente cambios, transformaciones y adaptaciones.

Es ante dicho panorama que se ubica este trabajo, y pretende mostrar que los efectos de la conversión religiosa en familias e individuos otomíes de Querétaro tienen distintos caminos. Si bien se perciben cambios tanto en su pensamiento religioso, como en su relaciones sociales comunitarias proponemos que en su prác-

tica se presentan procesos de resignificación simbólicos que han permitido a los conversos mantener lazos con las ideas cosmogónicas étnicas.

### 1.1 Ñáñho diverso

Entre los distintos núcleos poblacionales que constituyen la región indígena ñáñho del sur del estado de Querétaro, la religión<sup>2</sup> sigue jugando un papel fundamental en la vida de las familias pero la manera de practicarla ha tomado diversos rumbos, de los que sobresalen tres tendencias: la primera de ellas se manifiesta en un sector de la población que ofrece una amplia resistencia a los cambios llegados por *los nuevos tiempos o los tiempos modernos*, se cierran puertas a lo nuevo, lo distinto y lo fue-reño, para encontrar defensa y resguardo en *sus tradiciones, su cultura* y en *el costumbre*, lo que ofrece como respuesta a esta encrucijada ideológica un dis-

curso basado en las glorias del pasado idílico.

Existe otro sector de población que se sube a la ola de los cambios, ellos ven en otras formas de religiosidad las respuestas que en *el costumbre* no hallaron, en lo diverso localizan los discursos para dejar de lado la tradición y encontrar la senda hacia el individuo moderno. Finalmente, la tercera tendencia se manifiesta con un gran sector de la población que no mantiene una posición definida y oscila entre el mantener las formas tradicionales y adoptar algunas nuevas. Se adecúan a los tiempos por las actividades en las que participan y por la integración espontánea de diversos elementos en su vida diaria que les son convenientes.

De las anteriores tendencias, en la segunda ubicamos a las alternativas religiosas no católicas. Es en estas últimas que se centra este trabajo y en específico en

<sup>1</sup> Este trabajo es parte de la investigación realizada sobre alternativas religiosas y sistemas normativos en la Región Querétaro-Guanajuato por el equipo de etnografía del Centro INAH- Querétaro adscrito al Proyecto *Etnografía de las regiones indígenas de México en el Nuevo Milenio* a cargo de la Coordinación de Antropología del INAH.

<sup>2</sup> La religión católica sigue siendo la predominante en estas comunidades, aunque encontramos dentro de ésta dos tendencias: un sector de católicos seguidores de lo que ellos llaman "el costumbre" y los católicos más apegados a las formas institucionales actuales de la Iglesia Católica.



Túnica (piel, espinas de puerco espín), Mandan, Estados Unidos, Dakota del norte, siglo XIX. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Valérie Torre.

las adaptaciones y transformaciones simbólicas y cosmogónicas provocadas por la conversión de familias a religiones no católicas.

Como punto de partida consideramos que la conversión religiosa<sup>3</sup> al interior de la dinámica comunitaria ha generado un escenario plural con una mayor diversidad de discursos respecto a la praxis religiosa y de la fe.

La conversión de las familias de acuerdo con lo recabado en las entrevistas realizadas en

campo, se origina por diversos motivos entre los que podemos mencionar: la búsqueda de mejoramiento familiar, disminuir la violencia intrafamiliar, la alfabetización y las pugnas constantes entre católicos principalmente por desacuerdos en la determinación de *las formas correctas* de expresar la religión. Muchos católicos han preferido sumarse a una secularización de su práctica, la cual les proporciona una mayor libertad de movimiento y

tiene como última consecuencia mostrar que su fe ya no tiene que ver con la de la colectividad sino con un asunto personal. Lo anterior pone de manifiesto la crisis de la hegemonía católica, traducida en la generación implícita de grietas ideológicas e identitarias, que han ocupado de forma progresiva las nuevas tradiciones religiosas.

Con respecto al proceso de conversión, hemos observado que a la llegada de una nueva denomi-

<sup>3</sup> "La idea de conversión se asocia en la práctica a la adquisición global y radical de una nueva manera de vivir, drásticamente separada de la anterior forma de existencia. La conversión aparece como un acontecimiento extraordinario en la vida del creyente... la conversión implica una transformación, y ésta se traduce en una nueva forma de vida." (Cantón, 1998: 130-132)

nación religiosa se establece una primera etapa en la que prevalecen tensiones y conflictos principalmente entre los católicos y los ya conversos. Estas fricciones se han expresado en agresiones verbales o exclusiones sociales; sin embargo, con el tiempo y la convivencia cotidiana han logrado espacios de encuentro y de respeto. En el caso de las comunidades investigadas, los conflictos entre católicos y protestantes no se han teñido de sangre,<sup>4</sup> por el contrario entre los católicos de diversas corrientes se presentan conflictos que, por momentos, pueden ocasionar violencia entre los diversos bandos.

La pugna entre católicos ligados al *costumbre* y aquellos más cercanos a las formas establecidas por el clero, se iniciaron hace casi dos décadas, y tuvieron como consecuencia que un amplio sector de devotos haya preferido llevar su fe con mayor libertad fuera de algún bando, también se abrió la posibilidad de unirse a las nuevas opciones religiosas en la región, las cuales llegaron con la promesa de salvación y múltiples ventajas para la vida cotidiana del converso.

Para aquellos que decidieron adoptar otros credos, no solamente se encontraron con una gama de creencias distintas a la que les habían enseñado sino que también se encontraron con un sistema de valores diferente, el cual les obligó a un proceso de ajuste y transformación donde lo nuevo y lo viejo tuvieron que reinterpretarse.

Un ejemplo de los cambios de perspectiva lo muestran los testimonios de conversos que señalan que la religión católica los hacía *"vivir en pecado porque*

*consumían alcohol, golpeaban a niños y mujeres, y sobre todo eran afectos a la idolatría"*. En la actualidad, mencionan que estas actitudes las han ido eliminando de su vida y gracias a eso ahora son más *"personas ya que tienen una mayor higiene, más apego al trabajo, están fuera de los vicios del alcohol, la violencia y tienen una mayor hermandad"* hacia el interior del grupo religioso. Para ellos, estas transformaciones implicaron un ascenso tanto en la calidad de vida como en el *"camino de la salvación eterna"*. Considerando que la religión, como cualquier otro factor de identidad colectiva, tiene como ejes transversales la pertenencia y la exclusión; la conversión religiosa presenta como una de

sus múltiples implicaciones el enfrentarse ante la creación de una otredad en donde todo parecía ser homogéneo. Entre los parientes católicos de conversos, se mencionan testimonios que encierran la sorpresa, el extrañamiento, la negación y el enojo debido al cambio: *"yo nunca me imaginé que mi sobrino se fuera a hacer aleluyo"*, *"lo que pasa es que cuando los muchachos se salieron del pueblo fue cuando la cosa se echó a perder"*.

La identificación del converso por parte de los católicos oscila desde un ser renegado, pasando por estar equivocado, hasta un ser "demoníaco". Hemos visto que las relaciones personales son las que se transforman rápidamente, se cortan amistades y compa-



Mono-Xochipilli, México, cultura azteca, 1350-1521 d.C. © musée du quai Branly.

<sup>4</sup> Mas no han pasado inadvertidos, existen conflictos relacionados con querer quitarle el servicio del panteón a un muerto converso, maestros de primaria ridiculizando y presionando a niños conversos, malos modos hacia conversos en comercios, habladurías y chismes propios del fenómeno.

drazgos. Posteriormente se establecen ciertas distancias silenciosas con los miembros de la parentela y en el interior de la unidad familiar se comienza con un largo proceso de reubicación de afinidades, hasta lograr una convivencia funcional entre los diversos miembros de la familia.

Este fenómeno de recomposición de relaciones es algo muy parecido a lo que sucede con la reubicación y reinterpretación de símbolos y creencias, donde vemos que la adopción de una nueva religión no establece una posibilidad de ruptura estructural de las relaciones sociales y simbólicas, se establece una reconfiguración de lo pasado, pero que tiene la necesidad de formar lo nuevo sobre lo conocido, los cimientos de lo viejo.

Las adecuaciones que hacen los indígenas conversos tienen diversas respuestas, algunos encuentran en la nueva religión una forma amplia para reinterpretar la realidad donde habitan, y encuentran en este cambio el camino para acercarse a la “verdadera palabra” y también crear una vida diferente a lo que se acostumbra en el pueblo y acercarlos a otras realidades.

Otros simplemente se acogen por beneficios familiares e individuales como podemos ver en el siguiente testimonio “...yo me metí porque me iban a ayudar a dejar la borrachera”, “...nos ofrecieron apoyarnos económicamente” o “...a mí me enseñaron a leer con la Biblia.”

Para entender estas transformaciones comentaremos cómo se presentan estos procesos en la comunidad de Santiago Mexquitilán, perteneciente al municipio de Amealco, al sur del estado de Querétaro, cuya población es mayoritariamente católica<sup>5</sup> y en donde observamos el crecimiento sostenido de distintas denominaciones religiosas no católicas: Evangélicos del Buen Pastor, Testigos de Jehová, Pentecostales de la Iglesia Alfa y Omega, y la Iglesia de la Nueva Jerusalén.<sup>6</sup>

### 1.2 Reubicando a los seres queridos y divinos

La cosmovisión tradicional *ñāñho* se expresa y transmite en un sistema de normas y valores llamado *el costumbre*, el cual concibe una ordenación jerárquica de las divinidades y seres sagrados de la comunidad; dentro de esta estructura ideológica están vertidos los conceptos de origen, vida, muerte y existencia de los *ñāñho*, así como una vasta compilación de mitos, de procedimientos rituales, de normatividades celestiales y de principios morales y civiles que rigen no sólo la vida ritual sino también la cotidiana.

En un esquema tradicional católico ligado a *el costumbre* (ver esquema 1) tomando el caso de la comunidad de Santiago Mexquitilán del sur de Querétaro, las divinidades se ubican en tres grandes niveles: en el escaño más alto se encuentra el Santo Patrono, considerado a su vez el padre del pueblo, en un nivel interme-

dio se ubican las vírgenes y la figura de San Isidro Labrador (imagen asociada con la protección de las siembras). En un escaño inferior se encuentran los santos<sup>7</sup> considerados por la población “menos grandes” pero que funcionan como intermediarios directos entre el creyente y las divinidades mayores. Dentro de este mismo nivel asociado con características de protección específicas se encuentran, por un lado, La Santa Cruz asociada principalmente con los rituales de petición de lluvia, y el Cristo Crucificado, al cual se le rinde culto únicamente en la semana santa. En un tercer escaño inferior se encuentran *ya Xitata*, los abuelos, los padres míticos fundadores de la comunidad;<sup>8</sup> debajo de ellos en el último nivel se encuentran las *ánimas* que son los muertos de la comunidad los que “*se han adelantado en el camino*” pero que aun en una dimensión distinta son parte del pueblo.

Después de analizar este esquema ligado a *el costumbre*, observamos que a los *ñāñho*, aun perteneciendo al catolicismo, les es difícil situar la figura de Dios en esta estructura. En las entrevistas que realizamos no hicieron referencia a esta divinidad de manera espontánea, ellos no le reconocen directamente las características de Dios único, supremo y todopoderoso que el credo católico se ha esmerado por instruir; fue hasta preguntar su ubicación en esta jerarquización que lo colocaron algunos en

<sup>5</sup> Entre los católicos se debate constantemente en la búsqueda de asumir las prácticas *del costumbre* y su relación con los ministros de la Iglesia.

<sup>6</sup> Religión que tiene su sede el estado vecino de Michoacán y que promueve un catolicismo previo al Concilio Vaticano II, pero no son reconocidos por la Iglesia Católica Apostólica Romana.

<sup>7</sup> Por ejemplo, San Felipe, San Bartolo, San Benito o Santa Ana.

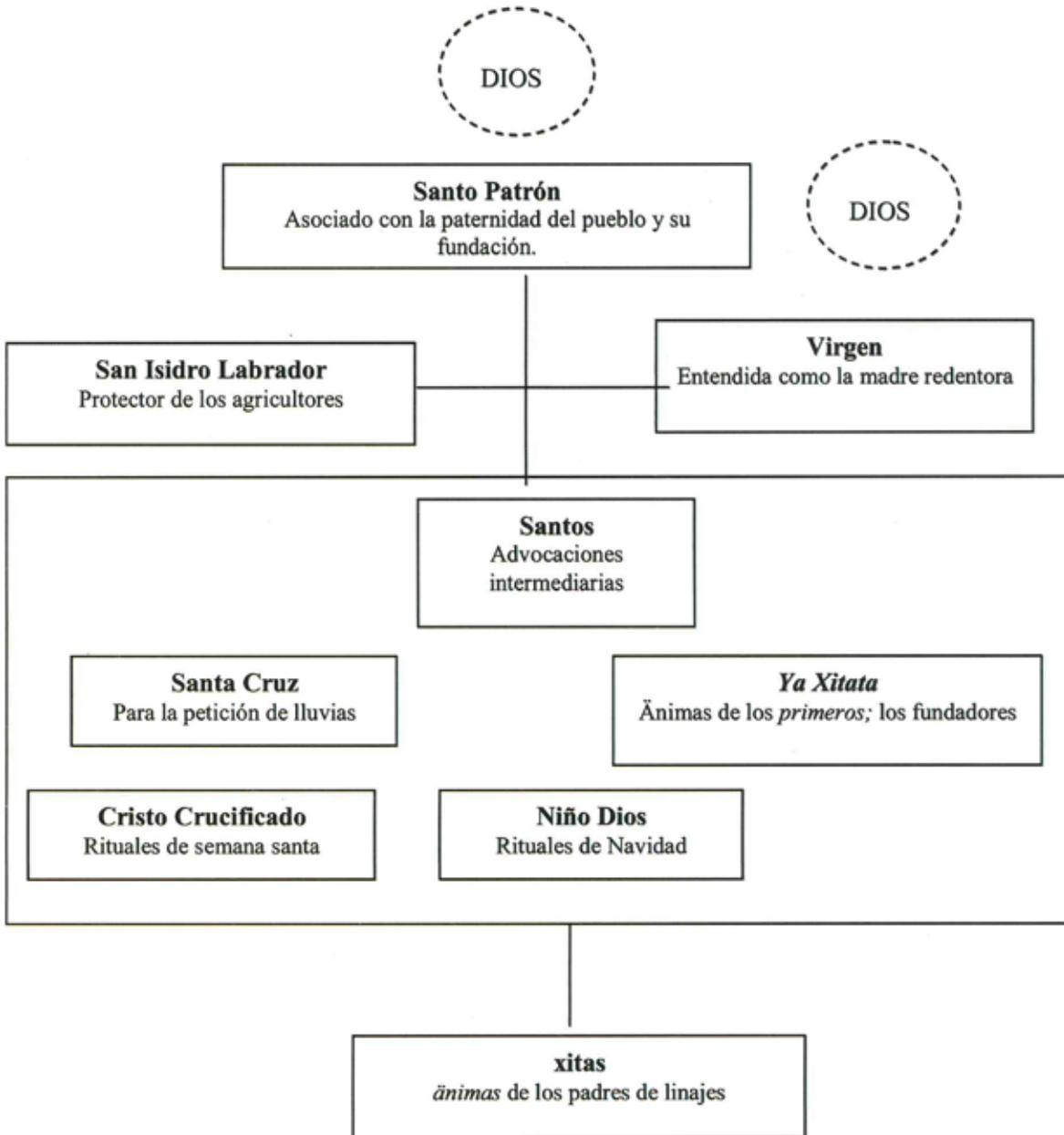
<sup>8</sup> En el templo pudimos distinguir diversos elementos que representan a los antepasados: las cruces de madera y cantera en altar y calvario, y dos cuadros: uno de San Pedro y el otro de San Pablo, ambos caracterizados por dos ancianos. Éstos son colocados junto con las cruces en el calvario central del atrio del templo, lugar en donde se erige el altar que rinde culto a los antepasados fundadores en la festividad de Corpus Cristo.

el peldaño más alto y otros junto con el Santo Patrono. En un estudio realizado por Abramo (1992), también reconoce estos tres grandes niveles y menciona lo

confuso de la ubicación de Dios; sin embargo, él lo coloca al nivel del Santo Patrono y al lado de la Virgen guiado por la asociación simbólica de padres. Nosotros no

coincidimos con esta ubicación de Dios, pero sí con la apreciación de que tanto Dios como la virgen son considerados como padres de toda la humanidad.

Esquema 1. Sistema jerárquico tradicional ñáñho del sur de Querétaro.



Nota: Dios se coloca en los dos lugares elegidos por la población

Consideramos que las dudas sobre la ubicación de Dios surgen porque en las comunidades *el costumbre* considera al Santo pa-

trono del pueblo como el padre comunitario, el iniciador de su comunidad,<sup>9</sup> la máxima divinidad religiosa del pueblo. Hoy, con la

nueva evangelización católica se les orienta a reconocer a Dios como la máxima autoridad divina, aunque le es difícil entender la

<sup>9</sup> Existen numerosos mitos en el que se describen cómo después de largas caminatas escoge junto con las primeras familias, el lugar de fundación de la comunidad.

posición jerárquica de éste frente al padre comunitario, como los pobladores dicen *"le debemos mucho a nuestros santo patrono, no nos podemos olvidar de él"*.

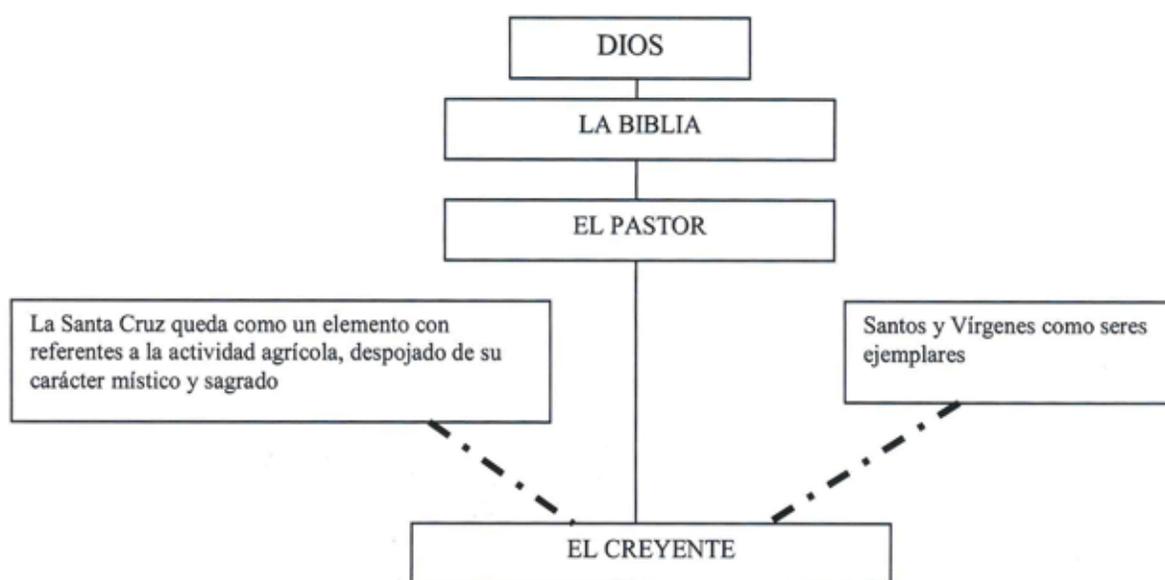
Cuando se cambia de religión, este complejo sistema cosmogónico tradicional se convierte en uno más simplificado ya que la existencia de niveles y escaños representados por santos, vírgenes, cruces y *ánimas* desaparece, porque las religiones cristianas no católicas consideran la adoración a estas imágenes como falsas e idólatras. Es así que vemos por

no católicas se presenta de la siguiente manera: En el escaño más alto está Dios, en su advocación de único y creador, si bien se considera que el creyente puede ser escuchado directamente por él por medio de la lectura de la Biblia, el seguimiento de la *verdadera palabra* y con el apoyo del pastor, el cual se convierte en el mundo terrenal en la principal autoridad y guía moral de los conversos. (Ver esquema 2).

Si bien la conversión religiosa eliminaría la presencia del resto de las divinidades, existen creen-

tendido una estrategia interesante para manejar el asunto de los santos y las vírgenes, ellos no los han exorcizado completamente ni violentamente de la cosmovisión del converso, sino que cuestionan y de manera sutil degradan su sacralidad colocándolos en un plano inferior al del Dios único, pero dejándolos en un escaño donde son concebidos como personajes ejemplares mas no divinidades. En el trabajo de campo pudimos observar que los conversos mantenían de alguna manera estos cariños, a la virgen

Esquema 2. Camino del converso evangélico *ñāñho* para llegar al Dios único.



ejemplo, entre los Evangélicos del Buen Pastor y los Testigos de Jehová que este complejo sistema de seres divinos se simplifica permitiendo el encuentro entre el creyente y Dios de manera directa y sin tantos intercesores. Comenta uno de los conversos indígenas: *"lo que pasa es que uno vive en mucha ignorancia, que muchas fiestas a muchos santos, siempre es un gasto de mucho dinero; creo que dice en Mateo: Guías ciegos es lo que son. Por eso, si un ciego guía a un ciego, ambos caerán en un hoyo"*.

La jerarquía cosmogónica en las denominaciones cristianas

cias y cariños muy arraigadas entre los *ñāñho* que son muy difíciles de erradicar. La renuncia a la adoración de la Virgen, la Santa Cruz y el culto a las *ánimas*. Los evangélicos entrevistados señalan que es complicado dejar de pensar en la Virgen y en las *ánimas* por que estas entidades siempre los han ayudado e intercedido por ellos, y nunca han hecho nada en su contra; sin embargo, un converso dice convencido: *"llegar al camino de la luz es difícil pero poco a poco y con la ayuda de Dios, se va logrando"*.

Ante esta dificultad simbólica, los Pastores evangélicos han

y santos dicen admirarlos como hombres de ejemplo distintos al creyente y en una posición moral mayor que ellos. La virgen es entendida como la madre de Dios y se le ama como tal, y aunque ya no veneren su imagen, se percibe cierta adoración a nivel nostálgico. Lo que definitivamente sí detectamos entre los conversos es que ya no creen en que el Santo Patrono es el primer progenitor de la comunidad.

Con respecto al culto de la Santa Cruz, elemento simbólico importante en la comunidad, observamos que se transforma. La fiesta de la cruz sigue repre-

sentando el inicio de la temporada de lluvias dentro del ciclo agrícola de los campesinos por lo que en un nivel pragmático, los conversos ya no acuden a las peregrinaciones, velaciones o rituales dedicados a esta imagen pero realizan rituales permitidos dentro de su nueva creencia, algunos testimonios de evangélicos señalan: *"que la Santa Cruz también es un invento, lo que pasa es que no hay Santa Cruz, más bien hay tres de mayo, la gente hace fiesta por que le gusta tomar, pero en ese día, es suficiente con que cada quien ponga su sagrado trabajo en la milpa y lea las escrituras diario para que en el año caiga buen temporal"*.

En el caso del culto a las *ánimas* y la interpretación de la muerte es donde se observan los mayores cambios cosmogónicos. Mientras que las creencias tradicionales de los ñāñho consideran que al morir y después de pasar una serie de procesos, el muerto se convierte en *ánima*, un ente que convive de alguna manera con ellos, que los vigila, protege y en ocasiones hasta los castiga por no cumplir con *el costumbre*, desde la mirada evangélica el que muere encontrará su trascendencia como alma, y se censura fuertemente los rituales alrededor de los muertos, *"lo que sucede es que rendirle culto a los muertos está en contra de la Biblia"*.

Para los conversos la muerte se entiende como la desaparición de la energía vital corpórea y su transformación en alma, los que llevaron su vida acorde con lo establecido por las escrituras, es decir, si tuvieron *un buen actuar en la vida*, caminarán hacia donde terminan *los elegidos, los llamados o los salvados de Dios*. Todos aquellos que no hicieron caso de la *verdadera palabra*, simple y sencillamente se quedan en el estadio de muerte sin tener una trascendencia en el



Colgante antropomorfo de jade azul-verde, Costa-Rica, 500-800 d.C. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries.

más allá, según algunos evangélicos señalan que además de no tener trascendencia, se hacen mercedores *"al castigo de no descansar en paz"*.

Para los que abandonan las creencias *del costumbre* al desaparecer el concepto de *ánima* y tomar su lugar en el alma, se pierde una entidad que juega una función social reguladora importante en las comunidades indígenas ñāñho. Entre las múltiples actividades que realizan

las *ánimas* nos interesa resaltar que algunas veces cuando algún miembro de la parentela deja de cuidar la capilla, de prender ceras y no pone ofrendas a las imágenes que habitan ese espacio sagrado, el *ánima* cumple con el papel de vigilante de la tradición y *el costumbre*, ya que de vez en cuando se aparece entre los sueños de aquellos que están apartados del ritual; como comenta un devoto de las creencias normadas por *el costumbre*, *"es que*

*el ánima se me aparecía en la noche, lo que pasa es que ya tenía varios meses de no prenderle ni veladora ni poner copal a los santos y a las crucitas, y por eso se me asomó en el sueño se me asomo para regañarme”.*

Con el afán de que la entidad deje los sueños de esta persona, ésta inmediatamente vuelve a la observancia *del costumbre* y regresa al camino normado y para que el *ánima* lo perdone, le ofrece veladoras, alimentos o pulque, para tratar de convencer a la entidad que está nuevamente en el camino. Como podemos observar, entre los *ñāñho* el concepto de *ánima* tiene mucha relevancia en la vida cotidiana de las familias.

En el converso indígena la creencia transmitida por *el costumbre* de que las *ánimas* son seres protectores y castigadores de las parentelas ya no es aceptada; sin embargo, esta concepción ancestral de vez en cuando lucha en el espacio onírico por recuperar su lugar, así tenemos un testimonio en el cual *el ánima* de un abuelo se presentó entre los sueños de un converso: “*un día estaba muy inquieto en la noche, no podía dormir bien*

*ya cuando me dio sueño, se me apareció mi abuelo, se sentó en frente de mí y me regañó porque me había juntado con los hermanos, me dijo que regresara al buen camino porque sino me iba a ir mal, al día siguiente, cuando me levante se me cayó el azadón en el pie, en ese momento me di cuenta que él tenía razón”*

### 1.3 Comentarios finales

Estos cambios de creencias establecen una reubicación de normas y valores que en primera instancia reconfiguran el plano ideológico del converso, ya que éste comienza a cuestionar y a revalorar las ideas con las cuales fue educado y fueron criados sus antepasados. Es por eso que en el periodo de separarse de la religión precedente y llegar a la aceptación de la nueva religión, se establecen varias etapas, en las cuales ambos sistemas de conocimiento logran diferenciarse, asociarse y sincronizarse para constituir un sistema distinto a los anteriores. En este lapso es cuando sucede la movilidad de significado entre un sistema y otro, aparecen reinterpretaciones de elementos de la tradición étnica, algunos reconquistan sen-

tidos nuevos, mientras que otros fenecen en el proceso.

También algunos símbolos y entidades se degradan completamente como el caso de los santos, pero otros seres que tienen gran peso en el catolicismo: la Virgen y la Santa Cruz, logran mantener la devoción y el culto de muchos de los conversos, aunque se realice de manera discreta o inconsciente.

Como últimos comentarios consideramos importante señalar que en estas nuevas formas religiosas dentro de las comunidades encontramos la reacción de la iglesia católica, que actualmente presenta una fuerte tendencia a la erradicación de las idolatrías, asociándolas con las ritualidades de origen indígena, y creando conversos dentro del catolicismo, para desestructurar ordenamientos tradicionales y desbancar a las autoridades comunitarias tanto terrenales como divinas y posicionando a sus representante como máxima autoridad religiosa en las poblaciones indígenas, tema que por espacio ya no pudimos tratar en este trabajo.

Para finalizar, queremos remarcar que a pesar de la embes-

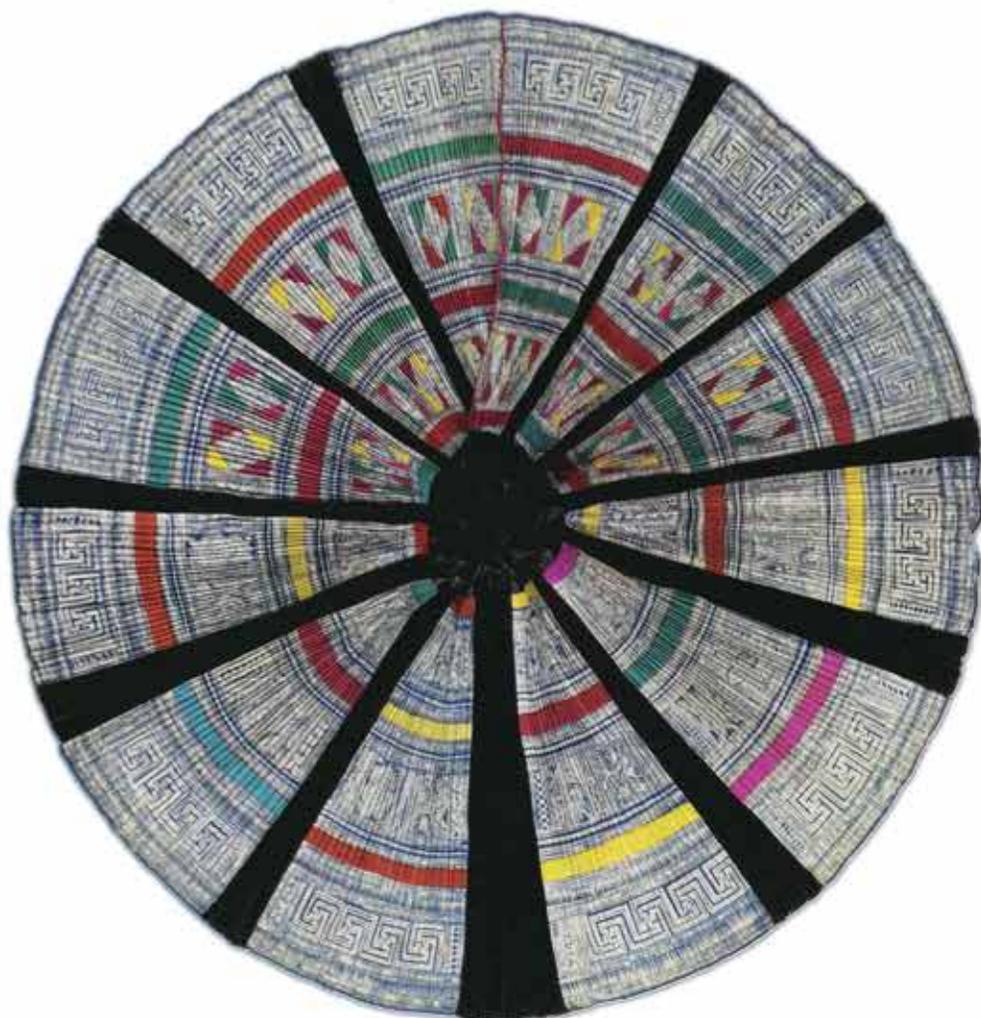


Collar, Iroqués, Estados Unidos, siglo XIX. © musée du quai Branly.

tida y augurios de la modernidad en las poblaciones indígenas, el ámbito religioso sobrevive y se multiplica en muchas caras, y a pesar de todos estos movimien-

tos y cambios constatamos que en varios de los rincones privados de la conciencia de los ñáño y en su hacer cotidiano, las enseñanzas de los antepa-

sados, es decir, de una cultura ancestral, sobreviven de maneras insólitas, transfiguradas y resimbolizadas.



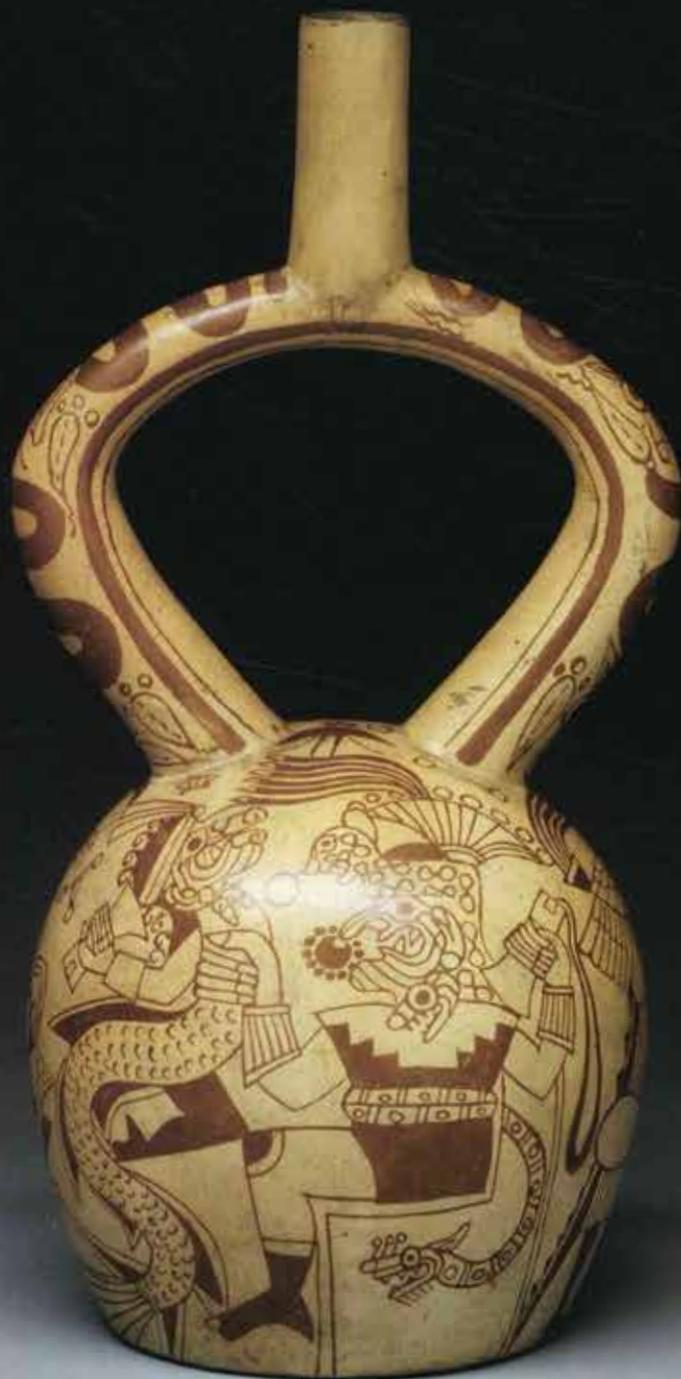
Falda de mujer, Miao, Asia, China, provincia de Guizhou, Pinyong, siglo XX. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Valérie Torre.

### Bibliografía

- ABRAMO-LAUFF, M., "La lucha por la recuperación de las tierras comunales y de los espacios rituales en Santiago Mexquititlán, Querétaro", *Voz Crítica*, número 4, Querétaro, Qro., México, Febrero 1992, pp. 4-7.
- BARABAS, A., "Movimientos sociorreligiosos indígenas en América Latina: reflexiones para una antropología de las dinámicas religiosas", *Cuadernos de Etnología 2*, suplemento de *Diario de Campo*, CONACULTA INAH, México, 2003.
- CANTÓN, M., *La razón hechizada, Teorías antropológicas de la religión*, Ariel, Barcelona, España, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Bautizados en Fuego, Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*, (Serie monográfica 9), Centro de Investigaciones regionales de Mesoamérica, Plumsock Mesoamerican Studies, Guatemala, E.E.U.U., 1998.
- GALINIER, J., *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM, CEMCA, INI, México, 1990.
- GARMA NAVARRO, C., "Conversos, buscadores y apóstatas, estudio sobre la movilidad religiosa". *Perspectivas del fenómeno religioso*, FLACSO, México, Roberto Blancarte (compilador), 1999.
- LIPOVETSKY, G., *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, ANAGRAMA, Barcelona, España, 1986.
- PRIETO H., D. y Beatriz Utrilla (2003) "Ar ngú, ar nhini, ya mení. La casa, el pueblo, la descendencia (los otomíes de Querétaro)", *La comunidad sin límites*, INAH, México, Saúl Millán y Julieta Valle (coordinadores), 2003.
- VAZQUEZ ESTRADA, A., "La única llave, la única puerta. Los hermanos del templo evangélico del Buen Pastor", *Thoki ma 'nagi ya nzojwá Recreando las creencias Tradición y pluralidad religiosa en comunidades otomíes de Querétaro*, CONACULTA-INAH (en prensa), 2006.

PROYECTO CATÁLOGO ESCULTÓRICO-ICONOGRÁFICO  
DE TULA, HIDALGO: SUS IMÁGENES EN PIEDRA

Elizabeth Jiménez García  
CENTRO INAH GUERRERO



Urna funeraria representando una escena de combate, Perú, cultura mochica, Costa Norte, La Libertad, Trujillo, sitio de Chan-Chan, 100 a.C.-700 d.C.  
© musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Valérie Torre.

## Introducción

Como parte de las actividades programadas en el Año Sabático 2007, iniciamos un proyecto de catalogación<sup>1</sup> integrado por material escultórico procedente de Tula, Hidalgo. Se trata de lápidas con relieves y esculturas de bulto que formaban parte de los edificios del asentamiento prehispánico de Tula que, en su etapa de apogeo entre los años 900 y 1200 d.C., llegó a cubrir un área de más de diez kilómetros cuadrados.

El proceso de trabajo así como los resultados parciales han sido fructíferos y sumamente interesantes. A la fecha hemos obtenido 994 cédulas de registro que incluyen piezas completas, incompletas, fragmentos grandes y pequeños tanto de esculturas de bulto como de lápidas con relieves, que conformaban frisos, tableros, banquetas, columnas, pilastras, estelas, chac mool, así como otros elementos decorativos menores, que en grandes cantidades se adosaban a la arquitectura, como los clavos arquitectónicos, cilindros, tamborcillos y almenas. Estos materiales actualmente se encuentran en la zona arqueológica de Tula, en el Museo "Jorge R. Acosta", en la Sala de Orientación "Guadalupe Mastache" y en las bodegas de dichas instalaciones que se ubican dentro de la misma zona arqueológica, así como en el Almacén de Bienes Culturales del Centro INAH Hidalgo, en la ciudad de Pachuca, Hidalgo.

Todo ese material fue medido, registrado, dibujado esquemáticamente y fotografiado,



Tazón, Hombre sacrificando a un lama, imperio Inca, Perú, Costa central, Lima, Huaca Pérez, 1450-1532 d.C. © musée du quai Branly.

además de que se hicieron dibujos a escala de las piezas que consideramos más importantes o que están en grave proceso de deterioro. Nos referimos a los 16 personajes que se plasmaron en las cuatro pilastras del Edificio B, las tres cariátides que se encuentran en la zona, la estela más grande localizada a la fecha, el chac mool completo, algunas lápidas de Tula Chico y lápidas inéditas de Jorge R. Acosta.

La gran cantidad de materiales determinó las prioridades del registro, por lo que nos dedicamos al material inédito obtenido por Jorge R. Acosta. No fueron incluidos los que se encuentran en el Museo Nacional de Antropología, dado que éstos ya se conocen y/o han publicado, aunque posteriormente, si hay oportunidad, también serán registrados. Optamos por iniciar el registro de los materiales inéditos.

La importancia de catalogar estas piezas y su consiguiente estudio iconográfico radica en que estos materiales de piedra presentan diseños e imágenes que los antiguos toltecas plasmaron en sus templos, construcciones y espacios sagrados, lo que refleja la religión, política e ideología de la clase gobernante en su época.

De acuerdo con nuestros planteamientos, consideramos terminar de conformar el Catálogo durante el presente año. Al concluir los trabajos de documentación, habremos de dedicarnos al análisis iconográfico para profundizar en la identificación, posible lectura e interpretación de las imágenes plasmadas en la antigua ciudad de Tula. Los resultados de la investigación serán publicados en dos partes: el Catálogo y el Análisis iconográfico.

<sup>1</sup> Para la realización de los trabajos de campo, obtuvimos fondos económicos de la *Fundación para el avance de Estudios Mesoamericanos, Inc.* (FAMSI), así como del INAH durante la Temporada de Tula 2007. En las cuestiones administrativas y burocráticas, agradecemos el apoyo decisivo del Director del Centro INAH Hidalgo, Arq. Sergio Camarena Villaseñor, del Administrador de la Z.A. de Tula, C.P. Julio César Doroteo, de la Directora del Centro INAH Guerrero, Lic. Blanca Jiménez Padilla y de la Administradora del Centro INAH Guerrero, C.P. Teresa Barragán. De manera especial reconocemos la orientación, asesoría y apoyo de Robert H. Cobean, Luis Gamboa Cabezas y Carlos Hernández Reyes.

### Los materiales

El catálogo se integra tanto por material ya conocido como por material inédito, y procede de varios edificios, estructuras y/o montículos de los sectores conocidos como Tula Grande, Tula Chico, El Corral, San Francisco Bojay, La Malinche y otros puntos ubicados en la actual ciudad de Tula de Allende, mancha urbana que se encuentra imbuida en lo que fue el antiguo asentamiento.

Las piezas corresponden a la cultura tolteca, cuyos habitantes fundaron primero un centro ceremonial en Tula Chico desde al menos el año 750 d.C. (Mastache *et al.*, 2002:74) y luego contribuyeron en la construcción del recinto conocido como Tula Grande entre los años 900 y 1150 d.C, época durante la cual ocurrió el apogeo de la Ciudad, concluyendo su esplendor al ser incinerada (*Op.cit.*:89).

Las condiciones y el estado en que se encuentra el material en general es regular, aunque varios están en grave proceso de deterioro, pues desde la época prehispánica han recibido golpes y mutilaciones intencionales.

Las principales materias primas que los artistas- artesanos toltecas, emplearon para la realización de la escultura, fueron el basalto y la cantera. Seguramente proceden de varios puntos de extracción situados en lugares cercanos, a orillas, e incluso dentro de la misma zona arqueológica (Hernández, 1988 y 1995). El basalto es de tonalidad oscura y en ocasiones con ciertas imperfecciones; algunos ejemplares tienen poros grandes de distribución regular, mientras que otros presentan una o varias líneas de poros más grandes que hace que las piezas parezcan sucias o marcadas. En cuanto a la cantera,

las piezas pueden ser de varias tonalidades y presentan inclusiones generalmente de piedra pómez; las canteras se presentan en colores café claro, café, rosa, naranja, gris y blanco.

Es posible que un grupo de tlacuilos-escultores se dedicara a la realización de los relieves, altopielieves y/o esculturas exentas, en tanto que otro grupo de pintores posteriormente cubriera los diseños con distintas mezclas y pigmentos, y quedarán ocultos los trazos finos. Para recubrir las figuras, primero se colocaba una capa de pigmento o solución acuosa en rojo, enseguida una capa de estuco o lechada, y posteriormente, los diferentes pigmentos dependiendo de los objetos representados, utilizando el azul-verde en las plumas y objetos de jade, el amarillo en los objetos probablemente de oro, el naranja quizás en objetos de



Figurilla de Lama de oro o tumbaga, cultura chimú, Perú, Costa Norte, La Libertad, Trujillo, 1000-1450 d.C. © musée du quai Branly.

madera, dejando en color rojo el fondo de la representación y en blanco aquellos que fueran los ojos, los objetos de concha y posiblemente la ropa de algodón. Finalmente, las figuras eran “vestidas” con incrustaciones en ojos, ornamentos personales y uñas.

#### La escultura y la arquitectura

De manera somera, a continuación indicamos los principales materiales que formaban parte de la arquitectura de los edificios, así como esculturas de gran tamaño integradas al paisaje urbano del centro ceremonial, como las estelas, los *chac mool* y los portaestandartes. Gracias a los trabajos de catalogación, ahora conocemos nuevas piezas que aún no hemos identificado o situado su lugar dentro de las construcciones; el resultado de los estudios que están en curso se dará a conocer posteriormente.

- **Cariátides.** Conocidos también como Atlantes, son personajes de pie que miden 4.60 metros de altura aproximadamente, en cuyas cabezas (mejor dicho, penachos), descansaba la techumbre de cuartos o templos. Por su vestimenta, se trata de personajes guerreros que sujetan armas y objetos rituales.
- **Pilastras.** En cada pilastra hay cuatro personajes de cuerpo completo que alternan con cuatro conjuntos de armas y son enmarcados por *cipactlis*. Con una altura igual a las cariátides, al parecer tenían la función de sostener la techumbre de templos o espacios de gran importancia religiosa. De acuerdo con las últimas interpretaciones que hemos hecho, los individuos plasmados en las pilastras, representan a sus dioses en forma de guerreros toltecas, así como a sus jefes, capitanes o generales, que iban alternando con sus dioses tutelares.
- **Columnas serpentina.** Fustes de columna de planta circular que, unidos mediante el sistema de cajón-espiga, presentan los relieves de cuerpos emplumados de serpientes, seguramente con la cabeza sobre el piso y la cola en la parte superior (a semejanza de Chichén Itzá), sirviendo de columnas donde descansaba la techumbre de los templos.
- **Estelas.** Personajes de pie ataviados con elaborados penachos. Con ambas manos sostienen diversas armas y objetos rituales. El hecho de que estos personajes hayan sido plasmados en estelas, nos indica que se trataba de los individuos más importantes de Tula, y aunque no les fue escrito su nombre, habría que considerar la posibilidad de que la propia representación era suficiente a los toltecas para retratar a sus personajes reales, posiblemente gobernantes.
- **Chac mool.** Personajes recostados que generalmente tienen las manos sobre el vientre para sostener un recipiente. Estas esculturas debieron ser utilizadas como altares para colocar objetos o sacrificar personas, dado que varios de ellos usan un cuchillo al hombro.
- **Portaestandartes.** Figuras humanas o de animal en posición de pie o sedente. Con las manos en el caso de los personajes, o sobre el lomo de los animales, hay una oquedad donde se empotraba la bandera o el estandarte insignia de sus dioses u órdenes jerárquicas guerreras. Varios de los personajes usan elaboradas capas de plumas, así como ropas especiales, pero no llevan armas.
- **Atlantes.** Personajes de pie representados con las manos en alto. Sobre la cabeza y las manos, descansaban las lápidas que conformaban las mesas o altares de los templos. La indu-



Forro de pipa (*étui à pipe*), Sioux, Estados Unidos, región de las grandes llanuras, siglo XIX. © musée du quai Branly.

mentaria es similar a los anteriores y tampoco llevan armas.

- **Frisos.** Con este nombre identificamos a todas aquellas lápidas que iban empotradas en las paredes de basamentos grandes y pequeños, así como en altares. Los relieves presentan personajes de pie y recostados, así como discos, vasijas, cráneos y huesos. Otras lápidas que podrían formar parte de frisos son las que presentan figuras de animales, manojos



Pez, México, 1350-1521 d.C. © musée du quai Branly.

de flechas, escudos, caracoles cortados, grecas, chalchihuites, glifos, corazones, volutas y columnas. La gran variedad de figuras y personajes representados nos muestra la complejidad y el simbolismo de la ideología tolteca.

- **Tableros.** Con este nombre se designan las paredes que fueron decoradas con numerosas lápidas que muestran figuras míticas compuestas por partes de hombre, jaguar, pájaro y serpiente (h-j-p-s), águilas, buitres (?), pumas y coyotes (¿o lobos?).
- **Coatepantli.** Se trata de un muro decorado por ambos lados con lápidas que muestran a humanos descarnados que alternan con serpientes de grandes dientes y enmarcados con grecas en la parte superior e inferior.
- **Banquetas.** Están compuestas por una serie de lápidas

empotradas a muros bajos adosados a paredes. En ellas se presentan numerosos personajes armados en posición de ir caminando, y por encima de ellos, cornisas decoradas con serpientes emplumadas y serpientes con caracoles. Las banquetas pudieron haber servido como asientos, mesas o altares para que los sacerdotes y/o guerreros se ataviaran con sus penachos, capas y armas antes de salir a las explanadas, o tal vez para colocar los objetos rituales y/o tributos de los personajes que acudían a las distintas salas que integraban el centro ceremonial.

#### Consideraciones preliminares

La mayoría de las representaciones en Tula corresponden a individuos masculinos ricamente ataviados y portando las armas propias de los guerreros toltecas: un par de dardos largos, un

lanzardos, un arma curva y un cuchillo sujetado al hombro mediante el uso de una banda de algodón acolchada que les protegía de la lucha cuerpo a cuerpo. Todos pertenecían a diferentes jerarquías guerreras y formaban gremios tutelados por distintos dioses como Xiuhtecuhtli, Tláloc y Tezcatlipoca. El dios principal, guía, y proveedor de vida era Quetzalcóatl, eterno acompañante de los toltecas en sus incursiones guerreras en distintos puntos de Mesoamérica. Guerreros, sacerdotes-guerreros, gobernantes-guerreros, personajes y figuras míticas fueron entrelazados para narrar y exponer el poderío de los toltecas a través de sus imágenes hechas en piedra y que a pesar de las inclemencias del tiempo, de la destrucción producto de las guerras internas, y de los incendios, aún es posible estudiarlos para comprender su mundo antiguo.

#### Bibliografía

- JIMÉNEZ, García Elizabeth, *Iconografía de Tula: el caso de la escultura*, México, INAH, Colección Científica número 364, 1998.
- MASTACHE, F. Alba Guadalupe, Robert H. Cobean y Dan H. Healan, *Ancient Tollan. Tula and the toltec heartland*, The University Press of Colorado, E.E.U.U., 2002.



Fragmento de túnica (algodón, lana de camélida, tela rayada, tapiz) - cultura wari, Perú, 600-1100 d.C. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gies/Valérie Torre

## PROYECTO ARQUEOLÓGICO TENAM PUENTE

Lo sagrado y lo profano. La entrada de velas y flores  
de San Caralampio en Comitán, Chiapas

Arqueólogo Gabriel Laló Jacinto

CENTRO INAH CHIAPAS  
lalojacinto@hotmail.com

Mi querido Ricardo:

Este pueblo es completamente inverosímil, totalmente improbable. Pasan unas cosas. Te contaba yo en mi carta anterior que el 4 de agosto celebran la fiesta de Santo Domingo, patrono de la población. Se organiza entonces una feria que es la más animada de todo el año. (La que le sigue en orden de animación es la del 20 de febrero, día de San Caralampio. No, no es broma. Así se llama el santo y le tienen una devoción y una espantosa iglesia)...  
Rosario Castellanos. 7 de agosto de 1950.



Tinaja, Shipibo, Perú, siglo XX. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Valérie Torre.

Cuando Rosario Castellanos llegó a Comitán, se realizaba en esos días la feria de Santo Domingo de Guzmán, en la carta (Castellanos, 1996:32) de esa fecha agrega además lo siguiente:

Ni hablar de los turistas de pueblitos cercanos ni de los indios de las rancharías. Imagínate a estos pobres "junes" (les dicen así porque en el dialecto de ellos "jun" equivale a "uno" en español) y a sus mujeres "envueltas" (les llamas así a las indias que todavía usan sus trajes típicos), bajando del cerro donde nunca han visto nada y encontrarse aquí con los adelantos de la civilización: rockolas, el cine, los carruseles y, este año la novedosa atracción de la rueda de la fortuna. Los pobres están en un estado de maravilla sólo comparable al de su borrachera. Acaban aquí sus ahorros y su trabajo de todo el año. Y se regresan a su casa, crudos, explotados, cansados, pero eso sí, convertidos en hombres de mundo.

Este mismo documento aporta otros datos útiles para comparaciones futuras en el estudio de las ferias; aunque quizá la primera impresión que tuvo de San Caralampio no fue muy agradable, corrige tal percepción en su libro *Balun Canan* cuando afirma que "...ninguna tan alegre, tan animada como la de San Caralampio...". Al respecto, Carlos Navarrete ha escrito un magnífico libro, por lo que no considero pertinente repetir la historia de dicho mártir pero sí agregar que su culto está presente en varias ciudades e incluso en lugares tan distantes como en Diriamba, Nicaragua.

Entre todas la fiestas del ciclo anual efectuadas en Comitán, tal vez los festejos en honor a san Caralampio sean los de mayor relevancia a pesar de que Santo Domingo es el patrono de la ciudad. De las distintas ceremonias y actividades que se llevan a cabo durante los días que dura la feria, me ocuparé solamente de la entrada de velas y flores que se efectúa invariablemente el 10 de febrero. Abordaré también brevemente sobre la comparsa que desfila después y, aunque en los últimos años he escuchado comentarios acerca de los matices que ha tomado, denominándolo como carnaval, considero que no se debe separar de la parte ritual -aún en contra de la opinión de muchos comitecos- puesto que los dos están muy relacionados.

Debo advertir que este trabajo constituye un primer acercamiento a la fiesta de San Caralampio no con un fin meramente descriptivo, sino también para dejar abierta la posibilidad de emprender un proyecto de investigación que contemple todas las actividades efectuadas durante el lapso que dura la fiesta. Como veremos en las páginas siguientes, este festejo reúne elementos de las fiestas rurales pero también de elementos urbanos. Sin duda de gran valor es el estudio de Amparo Sevilla y María Ana Portal, quienes afirman que no existe un marco conceptual que explique si hay diferencias entre las fiestas urbanas y rurales, o más aún, si es pertinente emplear el térmi-

no de "fiesta urbana" (Sevilla y Portal, 2005:437). Importante el planteamiento de dichas autoras para "saber si con los métodos y conceptos tradicionalmente utilizados por la antropología es viable analizar el fenómeno religioso urbano" (*Op.cit.* 357)

#### **Och Nichim.<sup>1</sup> La entrada de velas y flores**

A principios de febrero de 1928 estuvieron en Comitán los miembros de la expedición John Gedding Gray Expedition Memorial, comandada por Franz Blom. Como integrante del grupo venía Carlos Basauri, representante de la Secretaría de Educación Pública de México y encargado de los estudios de antropología física y etnografía.

Basauri (1998:46-47) dejó un testimonio escrito y fotográfico de lo observado en la entrada de flores de ese año. Ambos registros son valiosos para entender cómo se organizó la entrada de velas y flores y cuáles han sido las transformaciones que ha sufrido. Ese mismo día, realizaron filmaciones de "La Entrada de Flores" y la "Danza de los Enmascarados"; he dejado al final una parte de la descripción de Basauri para contrastarla con lo que trataremos a continuación.

Una reseña nos permite vislumbrar la forma cómo se conforman los grupos participantes: muy temprano por la mañana el punto de reunión es el *chumis*<sup>2</sup> y la cruz del milagro.<sup>3</sup> Entre las 9 y 10 de la mañana van llegando los representantes de las distintas comunidades con sus ban-

<sup>1</sup> En tojolabal *k'ú'anel* (meter la flor) y *och nichim* (dar la ofrenda) según Gómez Hernández 2000:245.

<sup>2</sup> *Ch'umix* en tojolabal, higoamate. *Ficus padifolia* HBK. Según el diccionario tojolabal-español preparado por Carlos Lenkersdorf.

<sup>3</sup> Como en muchos lugares existen cruces ubicadas en las entradas o salidas de los pueblos, como dato adicional La Cruz del Milagro también se denomina a la ubicada en una de las entradas de La Trinitaria e igualmente sirve como punto de reunión para las distintas comunidades que participan en la romería a Padre Eterno. La cruz del milagro de Comitán (pintada de azul) se ubica cerca de uno de los pozos de agua que abastecen a la ciudad.



Quetzalcóatl (Serpiente), cultura azteca, México, 1350-1521 d.C. © musée du quai Branly.

deras, velas y flores. En el año 2006 fueron alrededor de veinticuatro comunidades tojolabales procedentes de los municipios de Altamirano, Las Margaritas, La Independencia y Comitán.<sup>4</sup>

Al llegar, las banderas "saludan" a la cruz y los representantes besan el altar. Conforme pasa el tiempo se reúnen los tamboreros y piteros de las distintas comunidades y después de arreglar sus instrumentos comienzan a tocar,<sup>5</sup> las banderas que portan los representantes de las comunidades se colocan a un costado de la cruz. Los encargados<sup>6</sup> de la romería encienden un par de velas en el altar y traen los cuetes que se utilizarán ese día.

Mientras esto sucede aquí, en una casa cercana y separados del grupo de indígenas comienzan a reunirse los personajes disfrazados que participarán en la comparsa, asimismo llegan los carros alegóricos que acompañaran al desfile. Don Rubén,<sup>7</sup> encargado de conducir y organizar todas las romerías, decide el momento en que deben iniciar la formación (únicamente los de las comunidades indígenas) y partir hacia el Templo de San Caralampio. Sobre la carretera se agrupa primero una sección de tamboreros, atrás los organizadores, la ofrenda de velas (a cargo en

<sup>4</sup> Las comunidades y barrios participantes en el 2006: Los Laureles, Pamalá, San José Obrero, San Miguel, Juznajib, Pozo Nuevo, El Rincón, San Isidro, La Independencia, San Antonio Agotzil, Sr. del Pozo, Los Tres Pocitos, Las Granadas, Los Riegos, Yalumá, Barrio el Cedro, San Rafael, Cerrito Concepción, Yaxhá, La Pilita Seca, Tiulá, Templo de Quijá, Templo de San Miguel del barrio del Cenicero, Chichimá, Plan de Ayala.

Estas mismas localidades son las que participan en la romería a Padre Eterno en La Trinitaria. Festividad móvil a finales de mayo o principios de junio.

<sup>5</sup> Incluso tamboreros de otro ejido están presentes aunque no necesariamente las banderas de sus comunidades, como fue el caso del ejido Francisco Sarabia.

<sup>6</sup> Constituido por un presidente (Rubén García Díaz) un tesorero (Armando Aguilar García) y un secretario (Gilberto Alfaro Aguilar). Éstos reciben la cooperación económica de las comunidades participante, para los gastos de este día (cuetes y velas primordialmente).

<sup>7</sup> Don Rubén García dice que tiene aproximadamente 60 años de estar participando en las romerías, comenzó muy "chamacón" acompañado de su padre y conforme "fue teniendo juicio" su papá le entregó la vara de la santa bandera. Originalmente recibió el cargo para desempeñarlo por un año pero la gente le dijo que continuara hasta la fecha. A las romerías se asiste para "pedir bendición del señor Jesucristo, ... su bendición para sembrar la semilla que les tiene dado, trabajar la santa tierra y muchas cosas..." "...y cuando no...todo está seco, está triste".

esta ocasión del barrio del Rincón) flanqueada por los representantes de las comunidades con sus banderas. Al alinearse, todas las banderas se "saludan" entre sí. Después de este contingente se incorpora otra sección de tamboreros y, finalmente, el grueso de los peregrinos, no así la comparsa que partirá mucho tiempo después. Por lo regular acompaña al grupo la imagen de san Pedro pintada en madera que remata la parte superior de una especie de báculo.<sup>8</sup>

Es importante reflexionar que quienes abren prácticamente el peregrinaje es el grupo de ciclistas que precede al contingente de tambores y banderas.

Los indígenas acostumbran llevar para las romerías bromelias (*ek* en tojolabal) y en menor cantidad algunos otros tipos de flores. Es común ver ejemplares de *jijilnichim* o también conocido como *palpal ek*; otros son el *yechmut*, *chacal ek* y algunas más sólo las denominan *ek*. Están también las llamadas platinas, nubes, alcatraces. Todas estas bromelias y flores son colocadas posteriormente en la enramada de laurel construida *expresamente* a la entrada del Templo de San Caralampio; tan sólo de *jijilnichim* pude contar alrededor de doscientos ejemplares colgados.<sup>9</sup>

Después de haber recorrido las calles del barrio de El Cedro continúan por el de La Pilita Seca, pasan frente al Templo de Santo Domingo (en pleno centro de la ciudad). Al llegar al Templo de San Caralampio entra el contingente de tamboreros y abanderados. Los primeros se colocan en el presbiterio mientras que los abanderados permanecen abajo



Excéntrico tallado en sílex, cultura maya, México o América central, 600-900 d.C. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Bruno Descoings.

-aún formados- con los demás feligreses. Se reza y se pide por los enfermos y por aquellas personas que han cambiado de religión. Al final, los primeros en salir son los tamboreros y después las banderas. Para despedirse, saludan con las banderas a todos los santos

(de derecha a izquierda) y finalmente salen por la sacristía. Aquí las banderas son enrolladas y las cruces desarmadas. En la calle posterior al templo, se colocan los tamboreros en espera de que se entreguen las *reliquias* que se llevarán a sus comunidades. Para

<sup>8</sup> Este báculo forma parte de los elementos que acompañan a las entradas de velas y flores que se efectúan en Comitán, no puedo asegurar que vaya a todas las ceremonias y tampoco si va a otras comunidades.

<sup>9</sup> Dato de 2006.

este momento también se reparten hinojo y velas; con el hinojo el peregrino frota los pies y las manos de San Caralampio y se la lleva para tomarla como té cuando lo requiera algún enfermo.

### La comparsa

Por otra parte mientras el primer contingente ha llegado al Templo, el segundo -al que algunas personas identifican como carnaval- está casi a la mitad del camino. Este último grupo se conforma por las comparsas: personajes disfrazados de diversas maneras (monos, abejas, diablillos) hombres enmascarados vestidos como mujeres o personajes de la política, carros alegóricos y algunas veces ciclistas. Durante el desfile algunos disfrazados se aproximan a los espectadores espantándolos, abrazándolos e invitándolos al baile. Los participantes de la comparsa son ciudadanos de Comitán.

En un tiempo los contingentes peregrinaron juntos, pero en los últimos años se han separado tanto en el tiempo como en el espacio. En ocasiones es preciso esperar de 20 a 30 minutos para ver desfilar a estos singulares personajes. Los dos grupos hacen el mismo recorrido, por las calles del barrio de el Cedro, La Pilita Seca y suben al centro; pasan frente al Templo de Santo Domingo donde se encuentran para verlos pasar -aunque no siempre las autoridades municipales.

En el trayecto se aprecia que en algunas casas se ameniza con marimba o con algún tecladista mientras al paso de las comparsas se lanzan vivas a San Caralampio; otras familias reparten agua a los peregrinos.

Al llegar a la plaza de La Pilita, los disfrazados no ingresan a este espacio que recorrió el grupo de la romería. A diferencia del primer contingente los

de la comparsa pueden entrar al Templo y llegar solamente frente al presbiterio, pero no ingresar a él, está prohibido para ellos. Incluso hay personas custodiando esta sección del templo para que no pasen los disfrazados. Posteriormente salen por un costado de la nave y abandonan el atrio.

Mientras, los indígenas aprovechan para realizar algunas compras en los locales que se han establecido o algunas cosas del mercado antes de regresar a sus comunidades, los de la comparsa se irán a sus casas donde por lo regular realizan una comida en compañía de su familia al término del desfile.

### Las transmisiones radiofónicas

La radio ha desempeñado un papel fundamental para mantener informada a las personas que no pudieron asistir a la entrada de velas y flores, por las frecuen-



Camisa, Perú, Costa central, 1100-1450 d.C. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Valérie Torre.

cias de AM y FM pueden seguir el desarrollo del festejo.

Las emisoras que han transmitido son radio Comitán XEUI, radio Frontera XEFRT, XHCTS exa FM y radio IMER La Voz de Balun Canan XEMIT.<sup>10</sup> En las entrevistas<sup>11</sup> efectuadas a los locutores se observa la visión que cada uno de ellos tiene al transmitir este festejo. En opinión del señor Ramón Irecta, la XEUI fue la primera en iniciar las transmisiones de las entradas de velas y flores desde hace aproximadamente veinticinco años. Originalmente no tenían patrocinadores pero conforme pasaron los años se fueron acercando los comerciantes y ahora son los que costean este evento.

Caso opuesto lo representa "La voz de Balun Canan", Genaro Aguilar productor de la estación, tiene aproximadamente doce años de transmitir y aunque en sus inicios sí tuvieron patrocinadores en los últimos años ya no hacen eso, ahora la intención es buscar la opinión de los actores y asistentes a dicho festejo. Genaro reconoce que en un momento fueron los medios de comunicación que manejaron el concepto de carnaval para denominar a la comparsa, hecho que motivó polémica al llamarlo así. Sin embargo, opina que por la variedad de los disfraces y los carros alegóricos son característicos de los carnavales como en algunas grandes ciudades. La discusión de si es o no un carnaval se suscitó hace ya más de cuatro años con miembros del patronato de la feria.<sup>12</sup> Otras de las diferencias



Figura antropomorfa, cultura azteca, México. © musée du quai Branly.

del porqué no debería considerarse o llamarse carnaval derivó de la participación de hombres disfrazados de mujeres, que de manera escandalosa participaban en los festejos, y se decía que el comité organizador debería moderar las conductas de esos participantes.

Por otra parte, según don Ramón Irecta, la XEUI es la única estación que graba para su fonoteca lo que acontece este día y tales grabaciones pueden consultarse en la misma estación de radio, pero no se verificó si efectivamente cuentan con ese acervo.

En las entrevistas efectuadas a productores, locutores y un gerente se muestra cómo los avances tecnológicos también han sido importantes para darle cubrimiento a este festejo. Por ejemplo las radiodifusoras privadas cuentan con más personal y mejores equipos para sus transmisiones, esto permite que formen varios grupos y en lugares distintos; así los radioescuchas pueden enterarse de lo que acontece antes de iniciar el recorrido y al mismo tiempo saber qué está sucediendo en el atrio de la iglesia. En el caso de la Voz

<sup>10</sup> Son emisoras privadas, salvo La Voz de Balun Canan que pertenece al Instituto Mexicano de la Radio (IMER).

<sup>11</sup> Existen grabaciones de las entrevistas realizadas al Sr. Ramón Irecta locutor de la XEUI y al Sr. Genaro Aguilar Alfonzo (XEMIT) la Voz de Balun Canan. En el caso de Ramón Irecta además de ser del barrio de La Pila (pileño) ha sido también integrante del comité de festejos de la feria de San Caralampio. Genaro Aguilar reflexiona sobre el papel que tienen los medios públicos y privados en la participación de estas festividades, datos que bien pueden ser interesantes quizás para un análisis más detallado sobre la historia de la radiodifusión en Comitán.

<sup>12</sup> Este testimonio se grabó en 2006 por lo que esta polémica se suscitó entre los años 2000 y 2002.



Collar, Huron, Canadá, Alto Saint-Laurent. © musée du quai Branly.

de Balun Canan solamente participaban dos personas en un vehículo que se integra al recorrido acompañando a la comparsa, aunque en los últimos dos años dejaron de hacerlo.

#### A manera de reflexión

He presentado de forma resumida dos actos que bien pueden unirse en un mismo ritual. La conjunción de lo sagrado (con la entrada de velas y flores) y lo profano (las comparsas). Aún ligados lo religioso y lo civil como lo han estado desde la constitución misma de la feria, por decreto del gobernador a mediados del siglo XIX.

A pesar de conformarse por distintos grupos comparten un hecho común: ambos interrumpen su vida cotidiana ya sea en el campo o la ciudad para participar en las fiestas; a lo que Mircea Eliade menciona como tiempo profano y tiempo sagrado, para ofrendar a San Caralampio.

Han pasado ya 78 años desde que Carlos Basauri (*Op.cit.* 46-47) observó la entrada de velas

y flores, me parece importante citar al menos esta parte:

...abren la marcha seis "diablos" y seis "muertes"; unos cincuenta pasos atrás de estos, se colocan los bailadores, que son de ocho a doce parejas, siendo curioso advertir que aunque todos son hombres, la mitad se visten con prendas femeninas. Todos llevan máscaras de cartón. Detrás de éstos vienen los músicos cuyos instrumentos son dos tambores grandes y dos chicos, hechos generalmente de un tronco de árbol ahuecado, al que colocan un pergamino bien restirado, y tres o cuatro chirimías; siguen a los músicos cuatro individuos que cargan sobre sus hombros un "marco", especie de angarillas, en que traen gran cantidad de velas para el santo y por último, se agrega una enorme muchedumbre portadora de las ofrendas que consisten en flores, frutas, palmas, animales, velas y dinero...

Más adelante, agrega Basauri, la comitiva también se constituye con gigantes mientras en la plaza las "danzas" duran alrededor de dos horas.

Diversos elementos se conjugan en este ritual que nos dejan ver la relación del hombre con la naturaleza, los lugares siguen siendo las cruces que marcan las entradas o salidas de los poblados asociadas con los árboles (*el chumis*); elementos importantes dentro de la cosmovisión indígena mesoamericana; a lo anterior debemos agregar la cantidad de ofrendas florales a los santos y que sin duda debieron funcionar de manera similar desde la época prehispánica. El empleo de música tradicional en estas ceremonias indica también el carácter sagrado de la fiesta, sobre todo llama la atención la participación y aceptación de la mujer en actividades que son o eran conferidas a los hombres; a la única mujer que he presenciado tocando el tambor la vi en 2006, quien, aunque no es una comunidad campesina, sí fue aceptada como integrante en el contingente de tamboreros.<sup>13</sup> Por otra parte también se nota -sobre todo en las comunidades- la ausencia

<sup>13</sup> María del Carmen López Espinoza. Edad 30 años. Pertenece a la Parroquia de San Sebastián, fue por iniciativa de su compadre, quien le enseña a tocar el tambor.

de niños y jóvenes como tamboreros o carriceros “les da pena” dicen algunos y los que saben tocar están en clases y no les dan permiso para ausentarse.

El frotar los pies de los santos es un hecho común dentro de los rituales. Ya Ruz (1990:230) había descrito cómo en Santa Margarita los indígenas se llevan las velas con las que “barrieron” los pies de la santa patrona para emplearlas posteriormente en los campos de cultivo.

Por otra parte no es de extrañarse que la gente identifique a la comparsa como un carnaval. En varias comunidades indígenas se efectúa el carnaval por estas fechas, entre ellas está el de Bachajón, San Juan Chamula y para el área tojolabal tenemos los ejemplos del *ta'an k'oy* descritos por Mario Ruz (*Op.cit.* 212), el cual se desarrolla en el mes de febrero. Respecto a la entrada de velas y flores, Ruz menciona casi los mismos rituales para Santa Margarita y agrega que a la procesión se unen vecinos disfrazados de diablos, “mudencas”<sup>14</sup> (personajes enmascarados y ataviados como mujeres jóvenes) u otras caracterizaciones también presentes en el carnaval. Hay un dato muy interesante y tiene que ver con las comparsas: dicho autor dice que “los indígenas no acostumbran disfrazarse”. El trabajo de Marie Odile Marion sobre el carnaval en la colonia Justo Sierra es también punto de partida para entender estas festividades.

Aquí en Comitán los personajes que se disfrazan de mujeres afirman hacerlo por ser una forma más de participar en el festejo, al menos dos de ellos comentaron que vienen acom-

pañados de sus familiares e hijos,<sup>15</sup> quienes no ven nada malo en estas transformaciones. Uno de ellos incluso mencionó que le gustaría que su hijo participara de esta manera cuando fuera más grande.

Al respecto cito textualmente a Mircea Eliade (1989:220)

Las mascararas pues, están de un modo u otro, ligadas a la idea de tiempo. Cualquiera que sea la máscara que se porte, el portador trasciende el tiempo terrenal. Ya sea ritual, funeraria o para cualquier espectáculo, la máscara es un instrumento de éxtasis. Quien la porta ya no es el mismo ya que es proyectado más allá de su identidad temporal individual. Se convierte en

“otro”, aun cuando la máscara es su propio retrato.

En otros casos la discusión se ha generado por la participación de travestis, y que a decir de algunas personas, actúan de una manera no adecuada por lo que estos personajes no deberían de formar parte de las comparsas.

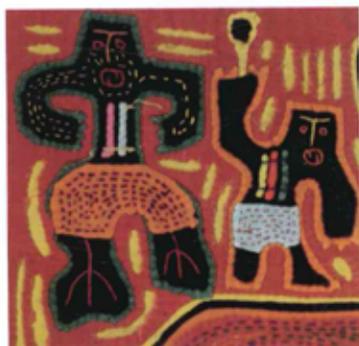
Pero volvamos a San Caraiampio. De la obra de Ruz (*Op.cit.* 223) se desprenden varios datos que deben ser más estudiados, por ejemplo cuando dice que la asistencia numerosa a la entrada de velas y flores en “...épocas pasadas era alentada por los propios hacendados, los cuales, enviando a sus peones a la fiesta aseguraban su mayor



Kero, cubilete ceremonial usado en las libaciones para la chicha (madera, pátas policromas), Perú, Cuzco, siglo XVIII. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Bruno Descoings.

<sup>14</sup> Mario Ruz (1990:212) menciona que las mudencas es un “...vocablo que hace referencia tanto al hecho de que no pueden articular palabra durante los festejos...”

<sup>15</sup> Entrevista realizada el 10 de febrero de 2006.



lucimiento pensando propiciar, de esta manera, los favores del santo.” Al respecto, en el artículo publicado por Solís y Culebro (2002) se menciona -según la tradición oral- que fueron los patronos quienes comenzaron a llevar a los indígenas a las romerías y entradas de flores con la finalidad de recibir las bendiciones de los santos. Mencionan además el incidente registrado durante el 2001 cuando los jinetes o charros quisieron encabezar la marcha.

Otro rasgo que debemos considerar -ampliando la investigación regional- es referente a los motivos de las romerías. Mario Ruz (*Op.cit.*) dice que tres de las romerías se efectúan en la temporada de sequía y funcionan como peticiones de lluvias (San Mateo Ixtatán en febrero, Santo Tomas Oxchuc en abril y San Bartolo abril-mayo), aunque habría que agregar la del Padre Eterno en este grupo.

Con base en datos etnográficos, Johanna Broda (2004) ha propuesto la existencia de un calendario ritual agrícola relacionado con las diferentes fiestas de los santos en el transcurso del año. También ha observado lo mismo que Ruz respecto a

los santos y propone que fiestas como La Candelaria, Semana Santa, la Santa Cruz y San Isidro Labrador son fiestas para peticiones de lluvia para culminar con el ciclo en los días de muertos. Los festejos dividen así el ciclo en una estación de secas y otra de lluvias cada una muy diferenciada -para el centro de México- con diversos rituales en las comunidades. En un artículo sobre la procesión de la virgen Corazón de María a Tenam Punte presenté datos relacionados con el ciclo agrícola de la comunidad de Francisco Sarabia que dividen la temporada de cultivo en regadío y temporal, enlazados también con la petición de lluvias y buenas cosechas.

En los Altos de Chiapas el ciclo agrícola comienza en los primeros días de febrero con la preparación de los campos para posteriormente proseguir con la siembra. Es preciso continuar con la documentación de los festejos en todo el año y en las diversas comunidades para aumentar el conocimiento sobre tales festividades y su relación con los ciclos agrícolas.

Finalmente, si los tojolabales, acabado el baldío resignificaron los espacios sagrados como las cuevas y montes (Hernández y Ruz, 1992), ahora en opinión de Don Rubén, después de 1994 algunos de esos “puntos” (como él los llama) donde prendían velas se perdieron como las cruces en arroyos, ríos y pozos. Pues anteriormente la romería a Oxhuc se hacía caminando “*pero cuando empezó eso de los zapatistas, ahí la gente se desanimó y empezamos a caminar en carro... pero dejamos muchos puntos*”.<sup>16</sup>

Sin duda el estudio de la fiesta de San Caralampio ofrece un vasto campo que poco a poco irán desarrollándose, aún falta por analizarlo en el contexto urbano y la utilización de los diversos espacios. Ojalá y algún día pudiésemos presentar las filmaciones realizadas en 1928 que menciona Basauri.

#### Post Data

En el 2007 había planeado realizar entrevistas a las famosas mudencas y recopilar mayores datos sobre la comida familiar que efectúan después de la comparsa. Por cuestiones de tiempo no pude asistir; sin embargo, seguí parcialmente el desarrollo de la entrada de velas y flores por la frecuencia radiofónica. Me enteré que llegaron reporteros extranjeros para cubrir esta ceremonia; además, algunos locutores comentaron que estos festejos eran peticiones de lluvias e insistieron en que no debería llamarse carnaval, argumentos que fueron secundados en las entrevistas realizadas a los integrantes del nuevo comité de festejos; sin embargo, sí hicieron énfasis en que estas festividades bien pueden aprovecharse para promover el turismo. Tal vez debería profundizarse el papel de la radio en la transmisión de la entrada de velas y flores, y la opinión que tienen los radioescuchas quizás nos ofrezca una perspectiva distinta sobre dicha festividad y punto de partida para un proyecto de comunicación y cultura, aspecto poco estudiado en este rubro (González 2003, Aguilar y Winocour, 2005).

<sup>16</sup> Reconoce que aún en su peregrinar prenden velas en una “casita” donde esta San Miguel en una cueva. Supongo que está en el camino a Oxchuc pero no especificó en qué comunidad. Otro “casa” de San Miguel está en el camino a Venustiano Carranza, aquí se tocaban varias piezas de tambor, también había acompañamiento de guitarra con violín. El que iba por primer año tenía que bailar al ritmo del tambor,

## Bibliografía

- AGUILAR, Miguel Ángel y Rosalía Winocour, "Ciudad y medio de comunicación: un recorrido desde la antropología", *La antropología urbana en México*, Néstor García Canclini (Coordinador), Colección Biblioteca Mexicana, CNCA/UAM/FCE, 2005, pp. 196-220.
- BASAURI, Carlos, *Tojolabales, Tzeltales y Mayas. Breves apuntes sobre antropología, etnografía y lingüística*, (facsimil de 1931 Talleres Gráficos de la Nación), UNICACH- Gobierno del Estado de Chiapas, 1998.
- BRODA, Johanna, "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual", *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (Coordinadoras), INAH, 2004, pp. 61-81.
- CASTELLANOS, Rosario, *Cartas a Ricardo*, 2a. Edición, Prólogo de Elena Poniatowska, Col. Memorias Mexicanas, CONACULTA, 1996.
- ELIADE, Mircea, "Enmascarados", *México Indígena*, número 1, Octubre INI, México, 1989, pp. 23-27.
- \_\_\_\_\_, *Lo Sagrado y lo Profano*. Paidós. España, 1998.
- GARCÍA, Canclini Néstor, *Culturas populares en el capitalismo*, Sexta edición, Grijalbo, México, 2002.
- GÓMEZ, Hernández Antonio, "El encuentro de los padres eternos: la romería a la Santísima Trinidad Zapaluta", *Anuario de Estudios Indígenas VIII*, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, 1998, pp. 243-259.
- \_\_\_\_\_, Mario Humberto Ruz, *Memoria Balda. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*, Centro de Estudios Mayas, UNAM Centro de Estudios Indígenas, UNACH, 1992.
- GONZÁLEZ, Jorge A., "De la pila hasta el océano. Comunicación y estudios de la cultura en México", *Los estudios culturales en México*, José Manuel Valenzuela (Coordinador), Col. Biblioteca Mexicana, CNCA-FCE, 2003, pp. 420-457.
- LALÓ, Jacinto G., "La fiesta de mi pueblo. La virgen Corazón de María en Tenam Puento", *Diario de Campo*, número 74, marzo 2005, INAH, pp. 28-32
- \_\_\_\_\_, *Notas de campo*, 10 de febrero, Comitán, 2006.
- MARION, Marie-Odile, *Identidad y ritualidad entre los Mayas*, Col. Fiestas de los pueblos indígenas, INI-SEDESOL, 1993.
- NAVARRETE, Carlos, *Documentos para la historia de San Caralampio*, Gobierno del Estado de Chiapas, 1990.
- RUZ, Mario Humberto, *Los legítimos Hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, Vol. II, 1ª. Reimpresión, IIF-Centro de Estudios Mayas, UNAM, 1990.
- SEVILLA, Amparo y María Ana Portal, "Las fiestas en el ámbito urbano", *La antropología urbana en México*, García Canclini (coordinador), CONACULTA-UAM-FCE, 2005, pp. 341-376.
- SOLÍS, Cruz J y Rosario Culebro A., "En el nombre del mártir San Caralampio. Espacios imaginados, espacios disputados", *Memoria*, marzo 2002, número 157, México, pp.18-21.
- \_\_\_\_\_, "La fiesta de san Caralampio. Etnografía de un espacio social", *Liminar*, año 1, Vol. 1, número 2, diciembre 2003, CESMECA, UNICACH, pp. 87-98.



Panel decorativo de moía, Cuna, Panamá, Siglo XX. © musée du quai Branly.



Musée de la ville de Brno, exposition temporaire: *De una mirada, el otro*, 19 de septiembre de 2006-21 de enero de 2007 (vista de la exposición).  
© Musée de la ville de Brno, foto: Nicolas Evrel.



*El musée du quai Branly:* 48  
 un encuentro entre antropología e historia de las artes  
 Anne-Christine Taylor

*Protocultura en el traspatio* 58  
 Hilario Topete Lara

Reconocimiento, estatus y catalogación de las lenguas indígenas mexicanas 70  
 Problemas, lagunas, cuestionamientos y perspectivas del *comienzo de un proceso*  
 H. Antonio García Zúñiga

*Caminos impuestos sobre caminos sagrados* 94  
 Doctor Paul Liffman / Doctor Johannes Neurath  
 Maestro César Carrillo Trueba / Maestra Regina Lira / Santiago Ruy





Máscara *allaiak*, Sugplaq, Alaska, isla Kodiak, siglo XIX. © musée du quai Branly.

## EL MUSÉE DU QUAI BRANLY: UN ENCUENTRO ENTRE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA DE LAS ARTES<sup>1</sup>

Anne-Christine Taylor\*\*

En el último decenio, en todo el mundo los museos con colecciones etnográficas han sufrido una profunda crisis de identidad. Ésta tiene su origen en un cuestionamiento de las formas de representación de la identidad cultural hasta ahora admitidas. Varios factores han contribuido al desinterés creciente por las formas de exposición características de los grandes establecimientos de carácter científico y enciclopédico, y han justificado una mirada crítica sobre ellos. En primer lugar, la imagen demasiado esquemática y empobrecida ofrecida por los museos de culturas no occidentales no correspondía ya a la experiencia y al saber común de un público dotado —tanto por el desarrollo del turismo masivo como por la proliferación de imágenes transmitidas por

los medios masivos de comunicación— de una cierta familiaridad con los modos de vida “exóticos”. En segundo lugar, se ha ido acentuando la separación entre los museos y las disciplinas científicas de las que se consideraban el reflejo, especialmente la etnología. La antropología, en efecto, se ha ido apartando durante varios decenios del estudio de la cultura material para focalizarse más bien sobre las estructuras invisibles que se presumen inherentes a los sistemas simbólicos y a las formas de organización social. Por otra parte y más recientemente, la disciplina se ha desligado de una aprehensión de las culturas como entidades aislables en el plano empírico, dotadas cada una de una esencia identitaria específica. En consecuencia, los científicos

\*\* La doctora Anne-Christine Taylor es Directora del Departamento de Investigación y Enseñanza del *Musée du quai Branly*.

\* Traducción del francés: Gloria Artis

<sup>1</sup> Versión modificada y traducida de un artículo que aparecerá en el número 2008-4 de *Ethnologie française*, octubre 2008.

han dejado de aplicar sistemáticamente la presentación taxonómica de las culturas, reducidas a sus objetos, tan frecuente en los museos etnográficos. Finalmente, a medida que las comunidades representadas en los museos por sus objetos se involucraban en procesos de organización política, cuyo resultado es el auge actual de los movimientos indígenas o “eticistas”, empezaron a exigir su derecho a fiscalizar —incluso un derecho exclusivo— la manera en que se representan en los museos; muy frecuentemente, veían en la museografía de estas instituciones una prolongación, inclusive un espejo, de las relaciones de dominación cultural y política que habían padecido durante el periodo colonial o de las que todavía se sentían víctimas.

La pérdida de legitimidad de lo que se representaba —que afectó a los museos etnográficos— se tradujo en un movimiento general de transformación o de reordenamiento de estos recintos. El proceso se organizó en torno a una polarización entre dos tendencias aparentemente bien diferenciadas. Los grandes museos enciclopédicos abandonaron la presentación naturalista de las culturas heredada del siglo XIX y transformaron su museografía en función de la siguiente alternativa: o bien preservaron el antiguo orden enmarcándolo en una escenografía reflexiva, destinada a exhibir una faceta de la historia de las ciencias o más generalmente de la cultura

occidental por medio de una “puesta en museo” de la antigua museografía; o bien privilegiaron una presentación parcial y temática de la diversidad cultural, que con demasiada frecuencia enarbolaba la bandera del arte, un ámbito en el cual, se pensaba, un discurso universalista estaría más protegido de una crítica de carácter político. Al mismo tiempo, la idea de cultura como expresión de una esencia identitaria, expulsada de los grandes museos enciclopédicos, se trasladó hacia instituciones que pretendían resolver el problema de la legitimidad de representación, optando por la auto-referencialidad. Desde esta perspectiva, una cultura (o un conjunto de culturas vinculadas por una herencia común) —que asume ella misma su patrimonialización y su manera de exponerse— queda automáticamente exenta de sospecha de colonialismo, orientalismo o exotización, al menos virtualmente, en toda política de representación que implique colectivos surgidos de diferentes universos.

El proyecto de creación del *musée du quai Branly* debe ser entendido a la luz de este contexto someramente esbozado. Importantes colecciones etnográficas, pertenecientes al patrimonio nacional, existían en varios museos (el *musée de l'Homme* y el *Musée National des Arts d'Afrique et d'Océanie*, llamado MAOO); sin embargo, su prestigio se opacó y habían perdido tanto su público como su legiti-



Vasija llamada “de las mariposas”, cultura de Teotihuacán, México, cuenca de México, 150-650 d.C. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Valérie Torre.

dad científica. Al presentarse en Francia, la crisis de los museos se encontró, no obstante, con particularidades locales; principalmente, una tradición de implicación del Estado y del mundo político en la esfera cultural, fuente de los grandes proyectos presidenciales que caracterizaron el paisaje de la capital desde mediados del siglo XX (creación por parte de Georges Pompidou del centro del mismo nombre; del musée d'Orsay, por parte de Valéry Giscard d'Estaing; de la *Pyramide du Louvre* y de la *bibliothèque nationale de France*, por parte de François Mitterrand, etc.) Esta tradición casi monárquica se ve favorecida por el estatuto jurídico de las colecciones patrimoniales, en virtud de que, desde la Revolución de 1789, éstas son propiedad inalienable del pueblo francés, propiedad de la que el Estado es garante y responsable. Éste último tiene, por ende, el poder de decidir acerca de la asignación museística de los bienes de la nación, privilegio del que Jacques Chirac, por cierto gran admirador del arte "primitivo" y preocupado por la proyección cultural de Francia, se aprovechó para aportar al país un nuevo "*musée des arts et civilisations d'Afrique, d'Asie, des Amériques et d'Océanie*"<sup>2</sup>. Apoyado por un círculo de altos funcionarios expertos en la gestión de grandes establecimientos culturales, este proyecto dio origen en un inicio al *Pavillon des Sessions* del Louvre — impulsado por el coleccionista Jacques Kerchache, cercano a Jacques Chirac— y después al *musée du quai Branly* inaugurado en junio de 2006.

Desde el nacimiento del proyecto, los responsables de esta institución manifestaron su deseo de crear una gran empresa cultural de servicio público más que un museo cuyo papel se limitaría a la conservación y exposición de sus colecciones. Los creadores del establecimiento lo imaginaron como un centro o un instituto que ofreciera, además de la exposición de una colección permanente, una amplia gama de actividades, de eventos y de recursos pedagógicos y documentales. Desde su perspectiva, la institución debía parecerse más al *Centre Pompidou* que al *Musée de l'Homme* o al *MAOO*; su pretensión era que el nuevo museo terminara por imprimir su sello en la vida intelectual, cultural y cívica del pueblo francés o acogido en Francia<sup>3</sup>. De este modo, el museo propiamente dicho —es decir, el área conocida como "plataforma de las colecciones"— no constituye sino una parte del recinto.



Paleta de danza, Pueblo, Estados Unidos, Arizona, siglo XX.  
© musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Bruno Descoings.

<sup>2</sup> Sobre la creación de este museo y su dimensión presidencial, ver Sally Price, *Paris primitive: Jacques Chirac's Museum on the Quai Branly*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.

<sup>3</sup> Un buen número de responsables de los servicios del MQB se iniciaron en el *Centre Pompidou* o pasaron por esa institución.



Estatuilla de la diosa Nakawé, Huichol, México, Jalisco, Sierra de Nayarit, siglo XIX. © musée du quai Branly.

Más de la mitad de su espacio disponible está reservado a exposiciones temporales destinadas a presentar tanto las colecciones conservadas en las reservas como obras provenientes de otros museos. Esta variedad de presentaciones —el museo monta una docena de exposiciones temporales por año— responde a la voluntad deliberada de ofrecer un complemento, incluso un contrapunto, a la museografía de la “plataforma de las colecciones”; a mayor escala, el *Pavillon des Sessions* en el Louvre —cuyas obras pertenecen al *musée du quai Branly* pero cuya museografía es muy diferente— desempeña el mismo papel. Además de estos espacios de exposición, el MQB pone a disposición del público múltiples espacios de encuentro, de espectáculos, de estudio y de investigación.

Hasta la fecha, la mayoría de los críticos o de los comentaristas del museo se han referido solamente a la “plataforma de las colecciones” y a sus propuestas museográficas, muy determinadas por la arquitectura de Jean Nouvel, pasando por alto la dimensión de institución cultural “total” constitutiva del proyecto del *Musée du quai Branly*. Craso error: además de que la “plataforma” siempre ha sido con-

cebida como parte de un conjunto “polifónico” del que extrae su sentido, muchas de las características del recinto —el papel que juegan personalidades provenientes de la alta administración pública, la naturaleza de su programación cultural, la forma que adoptan la enseñanza y la investigación— hallan su explicación en el tipo de relación con el público que el *musée du quai Branly* pretende instaurar.

Dos orientaciones principales determinaron el estilo museográfico adoptado por el museo. Es claro que este establecimiento no es un museo de antropología, en los dos sentidos que se podría dar a este término hoy día: no es un museo sobre formas de vida cultural presentes y pasadas, que reserva con frecuencia un amplio lugar para políticas de representación identitaria —lo que se ha dado en llamar un “museo de civilización”<sup>4</sup>—, y tampoco es un museo científico dedicado a escenificar un discurso disciplinario. Desde este punto de vista, el MQB se aleja decididamente del modelo encarnado por el *musée de l'Homme*. De manera más general, rompe con la tradición de los grandes museos de etnografía creados en el siglo XIX, en la medida en que no busca presentar un panorama enciclopédico, con objetivos educativos, de las culturas del mundo. Esta ruptura se justifica por la idea de que la antigua museografía científica ya no corresponde a las concepciones desarrolladas por la antropología contemporánea, opuesta hoy día, como ya lo vimos, a una visión esencialista de las culturas susceptibles de ser caracterizadas por determinados artefactos utilitarios y ceremoniales. Las colecciones asignadas al *musée du quai Branly* son, por lo demás, demasiado incompletas como para servir a un propósito de exposición panorámica de las culturas del mundo. En realidad, la colección del MQB está lejos de ilustrar un abanico enciclopédico de formas de vida social o, aún más, el sistema taxonómico de una disciplina científica. Sólo se representa a sí misma; en otros términos, es el reflejo de una historia científica y museográfica propia de una fracción del mundo occidental y no de las sociedades del mundo extra-europeo o de un enfoque disciplinario particular. Imaginar que una reunión de artefactos provenientes de este acervo pueda, en una relación transparente, transcribir la esencia de las sociedades “otras”, equivaldría a olvidar la espesa capa de mediaciones que se acumula entre el objeto en su medio original y el objeto tal y como se exhibe en el museo.

<sup>4</sup> Como el museo canadiense de las Civilizaciones, en Gatineau; el Museum of the American Indian, de Washington; el Tropenmuseum, de Ámsterdam, etcétera.

Es cierto, sin embargo, que la museografía de la “plataforma de las colecciones” no logra aún restituir plenamente esta visión del patrimonio de la que la institución es responsable, pues no brinda al visitante suficiente información sobre la historia del acervo y no busca realmente integrar esta historia en una escenografía. Al no hacer patente la dimensión histórica de las colecciones, el museo se expone a acusaciones de primitivismo justificadas por la ausencia de producciones artesanales contemporáneas, de artefactos “mestizos” y de aquellos objetos de producción masiva ya presentes en la cultura material de todos los grupos, incluso de los más aislados. Ciertamente, el propósito del museo no es mostrar cómo viven ahora las sociedades no europeas, sino más bien exhibir, por medio de las colecciones, la historia de las miradas sobre esas culturas; sin embargo, para ser coherente con su objetivo, el museo debería proporcionar al público más elementos de explicación y de documentación acerca del origen de sus colecciones y el contexto en el que se reunieron. Esta laguna debe ser corregida y el museo reflexiona actualmente sobre la manera de lograrlo.

La otra orientación subyacente a la museografía de la “plataforma” —aquella que da pie al calificativo de “estetizante” que con frecuencia se le ha aplicado— remite a la voluntad de utilizar la dimensión espectacular de los objetos presentados para despertar la curiosidad del público. Sin dejar de reconocer que estas colecciones son el fruto de una historia aleatoria, incoherente y frecuentemente poco gloriosa, los responsables de la institución continúan atados a la idea de que el museo debe ser un sitio de compromiso intelectual y cívico con la alteridad cultural. Desde esta perspectiva, la dimensión estética de las piezas expuestas juega el papel de incentivo para estimular la imaginación y el deseo de conocimiento del visitante, pero también de expresión parcial y condensada de la diversidad cultural. Aquí, la estética queda al servicio de una intención política de educación para la cohabitación entre colectivos procedentes de mundos culturales distintos.

No obstante, es posible reprochar al museo el no haber asumido de manera del todo clara este propósito o más exactamente las consecuencias de esta orientación museográfica. No ha hecho suficientemente explícita la relación entre trastorno estético y compromiso con la idea de que existen otros modos de concebir el mundo —lo que se ha convenido en llamar alteridad. Está bien seleccionar objetos que fascinan al contemplarlos (o escucharlos), porque constituyen una puerta de acceso a otros mundos; pero si de lo que se trata es de rebasar el mero estremecimiento ante el exotismo

—el cosquilleo momentáneo producido por el sentimiento de una interesante o inquietante extrañeza— le es necesario hacer penetrar, al público a la fábrica de tal extrañeza, a las intenciones o expectativas de los “creadores” y de los “receptores” locales de estos artefactos, a los significados que se les confieren. En pocas palabras, es necesario desarrollar un enfoque antropológico de las estéticas “otras” que permita al público comprender mejor la naturaleza de los objetos presentados y al mismo tiempo relativizar sus ideas sobre el arte occidental. Ahora bien, la museografía de la plataforma da a veces la impresión de titubear entre un enfoque de las artes no europeas con ciertos resabios de primitivismo y de etnocentrismo, en el que el referente para la apreciación de las obras presentadas sigue siendo implícitamente el arte occidental, junto con el sistema de nociones estéticas —ciertamente prejuicio— que le está asociado, y un enfoque verdaderamente antropológico, en el que el arte occidental, ausente de la plataforma por razones que tienen que ver con la historia aleatoria de las afectaciones patrimoniales, estaría implícitamente colocado en el mismo plano que el de las sociedades “otras”. En suma, el museo no ha logrado hasta ahora establecer una auténtica simetría entre “el Occidente y el Resto” que sin embargo va implícita en su voluntad de poner el poder visual de los objetos exóticos al servicio de una toma de conciencia de la diversidad cultural.



Figura religiosa o “tepicoton”, Cihuacóatl, cultura azteca, México, estado de Tlaxcala, 1350-1521 d.C. © musée du quai Branly.

Explicitar esta intención de manera más clara tendría además la ventaja de permitirle al museo — institución pública sujeta a los lineamientos oficiales de laicidad— precisar su postura ante el carácter supuestamente “sagrado” de muchas de las obras expuestas. En este sentido, el público se encuentra en efecto atrapado en una propuesta contradictoria de maneras de entrar en relación con este tipo de objeto: la escenografía adoptada realza el aura de poder y de misterio que emana del objeto a fin de evocar la actitud religiosa que suscita en su medio cultural de origen; al mismo tiempo, apelar a una relación de creencia pertenece al ámbito del simulacro, ya que se trata de dirigir una mirada laica sobre estas obras, presentes en el museo en tanto que obras de arte y no como objetos de devoción. Empero, es necesario proporcionar al público las herramientas para distinguir estas dos maneras de comprometerse con un objeto, dándole acceso a la fábrica técnica y social de los efectos de poder propios de estos artefactos. El museo no ha logrado todavía hacer suficientemente explícito y presente el sistema de mediaciones científicas que implican las opciones museográficas del establecimiento. Es



Muñeca ritual kachina, Püchtihü de Hano Mana, Hopi, Estados Unidos, Arizona, siglo XIX. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries.

cierto que el principio de discreción que rige la señalética no le facilita la tarea. La museografía del *quai Branly* se propone no imponer a los visitantes un discurso de autoridad sobre las obras presentadas y prefiere dejarlos en libertad de escoger el nivel de información deseado. De esta manera, las vitrinas están desprovistas de elementos explicativos, los paneles de texto y las pantallas que presentan programas multimedia están ubicados aparte, los límites entre conjuntos étnicos e incluso entre continentes están poco marcados, a tal punto que pueden desconcertar a un público poco familiarizado con tales objetos. Sin embargo, los ajustes requeridos no implicarían un cambio radical en la organización del recorrido y de las vitrinas; tampoco implicaría añadir una capa suplementaria de información. Bastaría con ofrecer a los visitantes una documentación mejor dirigida, y dedicar a determinadas obras de cada sección un análisis más amplio, que le permita al visitante captar las intenciones plasmadas en las dimensiones formales de la pieza.

Más allá de estos aportes necesarios sobre la historia de las colecciones, la historia a secas, y sobre el acercamiento antropológico a la dimensión estética de los objetos presentados, ¿qué lugar reserva el *musée du quai Branly* a la etnología? Desde luego, la disciplina ha perdido el monopolio del discurso sobre los objetos, en la medida en que este recinto rechaza el modelo del museo-espejo de un discurso científico. La etnología debe en adelante compartir el vínculo con los objetos de las sociedades que estudia no sólo con otras ciencias humanas — historia e historia del arte, particularmente— sino también con el vínculo que han desarrollado otros colectivos que consideran tener derecho a opinar acerca de estas colecciones, por ejemplo, los coleccionistas, pero también y sobre todo las comunidades de donde provienen.

Sin embargo, el lugar de la etnología en este museo sigue siendo —incluso en la plataforma de las colecciones— más grande que lo que algunos dicen. En primer lugar, en lo que atañe a la “contextualización” de las obras. Pese a las reservas enunciadas relativas a la falta de explicitación de las opciones museográficas, es importante dejar en claro que la información que se da al público es mucho más completa y de mejor calidad que la que estaba en el *musée de l'Homme*; y esta información fue elaborada en gran parte por los etnólogos a quienes el museo solicitó la ayuda y por los conservadores, trátese de las pequeñas películas exhibidas en las pantallas interactivas disponibles en diversos puntos de la plataforma, de las cédulas en las vitrinas o de los grandes programas multimedia. En lo que concierne a las exposiciones, en los próximos tres años tres cuartas partes de las que se han programado para



Cobija, Tlingit, Canadá, Colombia británica, siglo XIX. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Bruno Descouings.

el museo han sido concebidas por científicos franceses o extranjeros; y una sección del museo está específicamente dedicada a exposiciones temáticas de larga duración de carácter antropológico, mismas que se proponen incluir, de manera sistemática, producciones europeas en su problemática. ¿Huelga subrayar el interés de los etnólogos por las exposiciones en tanto que arena de interacción con un gran público que se interesa cada vez menos por sus escritos? Máxime que en el MQB no se les impone “línea” alguna —con tal de que su propuesta respete las restricciones presupuestarias— de sentido común y de buen gusto; tienen la oportunidad de aprovechar la voluntad deliberada del museo de presentar contrapuntos intelectuales y estilísticos a la museografía de la “plataforma”.

Más allá de estas dos formas de intervención, el museo recurre a los etnólogos para participar en diversos eventos de su programación cultural. Por otra parte, la antropología ocupa un lugar importante en los programas de investigación y de enseñanza impulsados por el departamento epónimo del museo. Una vez más, no se trata de un lugar exclusivo y se inscribe en formas diferentes de las que existían en los museos de vocación científica y en los organismos de investigación o

en las universidades. Para empezar, porque la investigación y la enseñanza en el museo giran en torno a un campo relativamente circunscrito, a saber, la antropología y la historia de las artes. En pocas palabras, el departamento de investigación y enseñanza cubre el estudio comparativo de las producciones y prácticas habitualmente sujetas a juicios cualitativos de carácter estético, tanto en Europa como en otras partes del mundo —como una manera de corregir la ausencia lamentable de obras occidentales en la “plataforma de las colecciones”— y concierne al conjunto de las ciencias humanas, incluida la museología.

En cuanto a la enseñanza, el museo ha establecido un sistema de colaboraciones con establecimientos universitarios, a los que se ha propuesto impartir en el museo algunos de sus cursos dándoles acceso a sus recursos patrimoniales y documentales. En lo que concierne a la organización de la investigación, la fórmula del laboratorio implantado dentro del museo fue abandonada; en cambio, se adoptó un sistema que permite acoger proyectos de investigación colectivos o individuales por un tiempo determinado. Con este fin, el departamento de investigación ha echado a andar varios tipos de dispositivos, entre los que destaca un Grupo de Investigación Internacional



Capa de piel de caballo, Tehuelche, Patagonia, Argentina, siglo XIX. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Valérie Torre.

(GDRI por sus siglas en francés), intitulado “Antropología e historia de las artes”, compuesto por una decena de instituciones participantes, entre ellos el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Esta red reagrupa diversos proyectos de investigación que van desde el estudio de las relaciones entre imagen, arte y memoria hasta el análisis de la cultura visual en Mesoamérica —cuyos resultados están expuestos en el Suplemento de este número de *Diario de Campo*— pasando por la exploración de las prácticas contemporáneas de creación, de las relaciones entre producciones sonoras y visuales, de las transformaciones del *performance* ritual en el contexto de la mundialización, de la historia de las relaciones entre arte infantil y arte primitivo, etc. Por otra parte, el museo otorga cada año tres becas doctorales y cuatro becas postdoctorales, así como un premio de tesis. El museo cuenta asimismo con un programa de investigadores invitados encargados de dictar un ciclo de conferencias, eventualmen-

te ligadas con las exposiciones. Estos ciclos se ven complementados por sesiones organizadas por las sociedades científicas acogidas en el museo (americanistas, oceanistas, africanistas y euro-asiáticas) y por ciclos coorganizados con los colaboradores en el área de la enseñanza. Finalmente, el Departamento de Investigación publica una revista científica y coedita una serie de obras de antropología y estética<sup>5</sup>.

Así pues, el museo no garantiza ya a la etnología una vitrina disciplinaria exclusiva, pero continúa nutriéndose de ella e incluso dependiendo de sus aportes. A cambio, brinda a los científicos otras posibilidades de difusión de sus conocimientos y otras maneras de interactuar con diversos públicos, sin duda más arriesgadas —en la medida en que deben seducir y convencer en vez de entregar un saber cuya autoridad es avalada por la institución— pero que por lo mismo resultan más ricas e interesantes que aquellas que regían antaño su relación con el público.

<sup>5</sup> Para una presentación más detallada de las actividades del departamento de investigación y enseñanza, ver el sitio de Internet del museo: [www.quai Branly.fr](http://www.quai Branly.fr)



Máscara grande, Wauja, Brasil, Mato Grosso, Haut rio Xingu, rio Batovi, siglo XX. © musée du qual Branly, foto: Patrick Gries.



Estatuilla antropomorfa, soporte de espíritu, Evenk, Asia, Rusia, federación de Stanovoi (monts), fin del siglo XIX. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Valérie Torre.



Parte superior de urna funeraria, cultura zapoteca, México, 250-600 d.C. © musée du quai Branly.

## PROTOCOLTURA EN EL TRASPATIO

Hilario Topete Lara\*

Con frecuencia, los paleoantropólogos convocan a la cultura para colocarla en el corolario del proceso de hominización. Al respecto habría que aclarar que es con ella con la que se inicia el proceso de humanización que de ninguna manera excluye sino que, por el contrario, forzosamente incluye al de hominización; es decir, no hay un relevo ni una sustitución de uno por lo otro, sino una co-gestión de ambos, de una co-evolución a partir de un momento determinado. De esto no se sigue que la cultura y la hominización hayan co-evolucionado desde el inicio del proceso de hominización. En efecto, no podemos, en ningún momento, eliminar la base animal del hombre, ni aún en los momentos actuales de su evolución cultural. Sin embargo, pretender que la hominización y la cultura hayan entrado en

un proceso de co-evolución desde la hominidad primigenia es tan demasiada pretensión, como desatino de lesa lógica y un atentado contra la genética y la historia.

Cuando se habla de "cultura", en antropología social o sociocultural o cultural, se asocia irremediablemente con el hombre, es decir, con un ser humano "hecho y derecho". Esta argucia es a la vez una trampa que nos libera de la responsabilidad de pensar en la parte biológica y en el "puente"-proceso entre lo biológico y lo social; entre lo animal y lo cultural. Si no, veamos unas pocas definiciones:

- a) Cultura es "el conjunto complejo que incluye conocimiento, creencias, arte, moral, ley, costumbre y otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad" (E. B. Tylor).

\* El doctor Hilario Topete es profesor de la Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH  
topetelarah@yahoo.com

- b) "Cultura es la parte del ambiente hecha por el hombre" (M. J. Herskovits).
- c) "Cultura puede significar 'herencia social' o las cosas que los hombres aprenden cuando son entrenados dentro de un grupo humano particular" (A. Beals).
- d) "La cultura está constituida por objetos materiales (herramientas, utensilios, ornamentos, amuletos, etc.), actos, creencias y actividades que funcionan en contextos caracterizados por símbolos" (L. A. White).
- e) "La cultura... es un grupo organizado de ideas, hábitos y respuestas emocionales condicionadas, compartidas por los miembros de una sociedad" (R. Linton).

Y así hasta la sociedad. Sin embargo, en todas las definiciones existe un patrón común: la cultura presupone al hombre, al hombre racional y al hombre en sociedad (*Homo sapiens*), y como no hay hombre sin cultura y no hay sociedad sin cultura ni viceversa, pues el razonamiento, la argumentación se tornan circulares, tautológicos; por supuesto, en evolución esto plantea un problema porque esta cuestión "del huevo o de la gallina" supone, en primer lugar, la determinación del arranque de la cultura... o del hombre o determinar si la gallina es la estrategia de que se vale un huevo para preservar su carga genética o si el huevo es la estrategia de que se vale la gallina para pervivir. Pero volver al punto de partida puede ser una estrategia más para jugar el ingenioso y perverso juego, decía Carlota, Emperatriz de México, del mexicano que es capaz de modificar todo para que nada cambie. Mi intención no es hacer

un ejercicio más de obviedad, sino plantear nuevas premisas, hipótesis o interrogantes al menos.

El manejo de cultura y de sociedad siempre ha resultado problemático sobre todo cuando dichas categorías son extendidas hasta el nivel de las metáforas. Así, una vez puesta la categoría en laxitud, es posible hablar de la sociedad de las hienas, de la sociedad de las abejas, de la sociedad de los bonobos y cualquier apiario, manada o banda con instinto gregario sobre cuya base se garantice parte de -o toda- la supervivencia, puede ser considerada una sociedad. Se me podría agregar que en el interior de cada grupo existe "división del trabajo", y que eso hace de cada uno una sociedad, y que eso mismo ya lo había dicho Durkheim; a eso debo agregar que si una sociedad se fundase sobre algo tan simple como la especialización de actividades para la supervivencia seguramente no habrían surgido -o ya habrían desaparecido- la sociología, la lingüística, la antropología social, la economía, la política, la teología, y la psicología social entre muchas otras ciencias y disciplinas humanísticas más.

Un grupo social es más que el agregado de individuos, es más que un conjunto de estrategias para aparearse, para alimentarse, para cuidar críos y transmitirles estrategias de supervivencia, es más que el conjunto de relaciones y acciones de control sobre el territorio y de dominio de unos miembros sobre otros. Un grupo social es todos los anteriores



Jarrón, representa a dos personajes emparejados, cultura nasca, Perú, Costa Sur, 200 a.C. -600 d.C. © musée du quai Branly.

elementos, es una totalidad de individuos en interacción con un conjunto central de significaciones y valores que se traduce en normas enseñadas, mantenidas, preservadas, sancionadas, complementadas y transformadas (en su caso) que hacen posible la interacción tanto en el interior como hacia el exterior. Un grupo social, en tanto sociedad, en suma, refiere a una totalidad de relaciones entre hombres y mujeres que a lo largo de su vida adquieren (les son asignados) despliegan y reproducen diversos roles y estatus en el interior de un colectivo definido por un espacio significado. Esto, y aquello, ningún animal puede hacerlo.

Los etólogos y los psicólogos animales son algunos de los estudiosos que han investigado en torno de la "cultura" de las especies animales. Con frecuencia toman como base la afirmación de E. B. Tylor y consideran que la cultura es "la conducta aprendida que se transmite socialmente" (Sabater, 1992: 72). La acepción es tan general que prácticamente cualquier pauta observada por un estudioso en primatología comparada corre el riesgo de ser considerada como cultura, si se pierde en la concepción de "sociedad"; sin embargo, algunos son tan cautos que, como H. Kummer, se han visto obligados a proponer categorías operativas; en este caso, la "conducta cultural" de los primates conforma una *protocultura* en tanto la expresión de "variantes de la conducta provocadas por modificaciones sociales... [y] éstas originan 'personalidades' distintas, las cuales, a su vez, modifican la conducta de otros congéneres" (Sabater, 1992:73).

Lo interesante del concepto "protocultura" es que, como en el propio concepto de "cultura", se le divide en material y social. La protocultura material de los primates, y en particular la más estudiada, la de los chimpancés, incorpora los objetos de la naturaleza utilizados -algunos de ellos con modificaciones- como herramientas; en cambio, la social incorpora la comunicación, la cooperación, los hábitos alimenticios, y las estrategias de caza, entre otros. Al respecto, mucho han aportado los estudios de Jane van Lawick-Goodall (Martínez, 2003:221-234) y la síntesis de B. Beck, entre otros más que, desde la segunda mitad del siglo XX han dedicado parte de su vida para abonar en torno del tema. No voy a precisar ejemplos ni tesis específicas porque el espacio no lo permitiría y más aún, por el momento voy a dejar suspendido el desarrollo de las ideas en torno de la cultura o de la protocultura chimpancé para retomarla más adelante.

Voy a retomar el doble rostro de la cultura perfilado por Leslie White, es decir, el de lo material y lo no material porque en paleoantropología, con frecuencia, ante la ausencia de símbolos y fósiles, se utiliza la evidencia lítica como evidencia de cul-



tura material, asociada originalmente a un homínido: *H. habilis*. En efecto, la cultura, en su acepción de cultura material, ha sido una premisa consentida para muchos estudiosos del fenómeno humano y del proceso de hominización. Ph. V. Tobias, en su modelo de retroalimentación autocatalítica positiva, colocó a la cultura como el "elemento clutch" que tomó el relevo en el proceso del mejoramiento cerebral y permitió el acceso a una nueva fase en el proceso de hominización; en efecto, Tobias coloca el énfasis en el agrandamiento del cerebro, aunque específicamente en algunas áreas de la corteza que hicieron posible el habla, como elemento cardinal de un sistema en el que interaccionan y se alimentan y retroalimentan tanto el cerebro, las manos, los ojos, la cultura y el propio lenguaje. Al respecto, dice:

Los aspectos transgeneracionales de la cultura nos empujan a ver en el lenguaje el factor cardinal en la evolución del cerebro y del intelecto humanos. El agrandamiento diferencial del cerebro le permitió al hombre no sólo unirse a la cultura sino depender del lenguaje: en una palabra, hizo de un animal sin habla un hombre con lenguaje (Klamroth, 1987:84).

Tobias, para precisar, no fue el único que convocó a la cultura. Implícitamente otros lo habían hecho ya. G. Ll. Isaac la había involucrado al proponer como -y entre otros- patrones conductuales que separan a *H. sapiens* del resto de los primates, a la comunicación verbal (con nociones de presentidad y futuridad), las herramientas (fabricadas), las posesiones y la base-hogar (sitio para las redistri-



Blusa de mujer, Cuna, Panamá, Islas de San Blas, siglo XX. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries.

buciones); O. Lovejoy propuso, literalmente, a la cultura material como uno de los ingredientes en la evolución homínida, y, para no prolongar más el listado, P. Rodríguez colocó en el principio la fabricación de instrumentos rudimentarios, la organización del espacio y el lenguaje, todos ellos componentes culturales. Pero esta idea, aunque sostenida aún en el siglo XXI, no es novedosa.

Ya desde el siglo XIX Engels había planteado la importancia no tan sólo del lenguaje, sino de la cultura material hecha posible mediante el trabajo, y expresada en herramientas de trabajo; era ésta una tesis tan seductora que un egresado de Antropología Física, de nombre Erik Klamroth Walter hubo de ser invitado a Sudáfrica a propuesta del propio Tobías para proseguir su propósito de demostrar la hipótesis del trabajo en el proceso de hominización. La propuesta de Engels, como piedra de toque, puede ser tan rica en determinaciones que se le pueden obtener reflexiones diversas. Quiero tomar aquí una que me parece de singular envergadura: la producción de herramientas.

Los etólogos de primates han observado que los chimpancés resuelven problemas alimenticios con el uso de varas para obtener termitas, de hojas para beber agua, de piedras para defenderse de sus depredadores. Todas ellas han sido consideradas como herramientas, pero, ¿realmente lo son? Y si lo son, ¿se pueden considerar como

herramientas producidas? Con frecuencia, y como una precaución pusilánime, y desde la caverna de mi timorotez, para distanciar entre los humanos y los chimpancés, utilizo la expresión “habilitación y uso” de herramientas (chimpancés), distante de “producción y uso” de herramientas (humanos). Este juego de palabras para mí no representa una cuestión de grado, sino de diferencia específica: cuando una nutria de California utiliza una piedra como yunque y otra como percutor, no produce nada, simplemente usa dos elementos provistos por la naturaleza: no se desgasta física o intelectualmente para producirla, ni crea algo nuevo; lo demás, indiscutiblemente, es una cuestión de inteligencia y pervive entre las nutrias por aprendizaje, emulación, con escasas o nulas variantes. Esto es el mismo caso de aquella ave que levanta con su pico una piedra y la deja caer sobre una ostra para romperla y extraer así, de su interior, el alimento.

En el caso del chimpancé parece ser distinto. Cuando un chimpancé toma una vara y le quita las hojas de un tirón pasándola por entre su dentadura, lo hace por imitación de algún otro joven chimpancé o evidentemente le fue transmitido por la madre. Lo que hace este primate es transformar la naturaleza de la rama, la hace otra cosa mediante la aplicación de cierto esfuerzo físico e intelectual y crea un útil para resolver una necesidad, es decir, habilita algo como herramienta, pero no produce

una herramienta o, ¿acaso un niño que toma una vara -y la aligera rompiéndole ramificaciones como forma de aligerarla- para alcanzar una manzana del árbol, ha producido una herramienta?, o ¿todo objeto -con cualquier género de modificación- tomado de la naturaleza con la finalidad de hacer una extensión de la mano o de las piernas o de otra parte del cuerpo, es, acaso, una herramienta? Pareciera que lo que realiza el chimpancé es trabajo, por lo tanto, produce una herramienta; sin embargo, ni es lo primero, ni se produce lo segundo porque, aunque el trabajo es un gasto de energía destinado a vencer la resistencia que el objeto opone al cambio, se requieren de otras condiciones.

En primer lugar, si cualquier elemento de la naturaleza es utilizado para un fin (individual o grupal), pero no produce un cambio más que en la naturaleza, y no se constituye en un elemento de historia porque el ámbito en el que se produce la modificación permanece *in statu quo ante* (Schrecker, 1975: 38), ni la actividad es trabajo ni el elemento es una herramienta de trabajo producida (a lo sumo es un útil, un utensilio); además, ninguno de ellos ha utilizado un elemento más para producir esa herramienta (la variabilidad y la amplitud relacional no es exactamente el fuerte de estos chimpancés). Existe una diferencia notable entre modificar y transformar: mientras que el primero refiere a un arreglo que no altera la naturaleza de la cosa, el segundo implica la conversión de una cosa en otra, de cambiar su forma o sus características. En este sentido, una cosa habilitada como herramienta conserva su naturaleza (un zapato usado como percutor, seguirá siendo un zapato); en cambio una cosa alterada para hacerla otra, ha sido transformada en su naturaleza (una piedra transformada en raedera con un percutor actuando contra un núcleo, aunque se le utilice eventualmente como percutor, será un objeto para raer). Una rama, modificada, es un útil, un utensilio; una piedra, transformada, es una herramienta. Si tuviéramos que jalar un hilo de atrás tendría que decir que una cosa podría ser considerada como protocultural y la otra como cultural. Pero aún así no bastaría para abandonar la idea y darla por acabada. Ni con mucho.

(Hasta aquí hemos avanzado muy poco porque igualmente produjeron raederas, raspadores, buriles y otros instrumentos los *H. erectus*, los *H. Neanderthalensis* y otros homínidos no-*sapiens*. Pero continuemos).

En segundo lugar, el trabajo no es una actividad arbitraria, aislada y gratuita. Los desgastes físicos y/o intelectuales individuales del juego y del escarceo sexual ni por asomo se nos confunden con trabajo; por supuesto, no se nos ocurre pensar que los juguetes -lúdicos o sexuales- sean instrumentos

o herramientas de trabajo, excepto en condiciones de erotismo comercializado. De otro lado, ¿por qué no se nos ocurre pensar que al pasar por un campo de cultivo atestado de zarzamoras, el acto de tomar unas cuantas y consumirlas individualmente sea un trabajo, y que la plantación de las mismas, aunque realizada individualmente si lo sea? Carl Marx ya había realizado algunos apuntes interesantes en *El capital*.

Al analizar el doble carácter que revisten las mercancías, Marx había descubierto que el gasto de la fuerza humana de trabajo, además de crear el valor, en tanto trabajo concreto y útil, produce valores de uso (Marx, 1984:13-14). Pero a Marx no le interesaba el trabajo individual (de la misma manera que no le interesa el desgaste físico e intelectual del individuo que repara una gotera de su baño, y no le interesaría tampoco el chimpancé que se las arregla para abastecerse de agua o que degusta más termitas merced a su particular habilidad), sino aquellas actividades esencialmente colectivas (sociales) y, por ende, económicas, producto de una división social del trabajo (Singer, 1990: 17). Las robinsonadas y los esfuerzos de Tarzán por conseguir una banana (como los de cualquier chimpancé) bien



Adorno de danza: ornamento de brazalete (*ornement de brassard*), Wayana, Guyana francesa, Alto Itany, pueblo de Malaitawa, siglo XX. © musée du quai Branly.

podrían interesar a un novelista o a un partidario de la teoría del valor-utilidad como los keynesianos, por ejemplo, pero difícilmente a un antropólogo que sostenga, como punto de partida en el proceso de hominización, que el hombre es un animal gregario -en tanto animal- y social por derivación. Sobre esto agregaré unas cuantas palabras más tarde.

(Quizá el avance logrado hasta el momento sea mínimo, porque si de acciones colectivas se trata, cualquier homínido, anterior a *H. sapiens* pudo realizar trabajo y la producción lítica, aunque no tenemos pruebas suficientes para demostrarlo, bien pudo ser obra de machos y hembras, y aún asunto de homínidos jóvenes y ancianos. La duda iniciaría con la división social del trabajo, pero eso nos retrotraería a tiempos muy próximos a los nuestros, cuando ya no peligra la certeza de la existencia de *H. sapiens*, del trabajo, de la división del trabajo que rebasó los límites naturales para separar a los

dencia de que los "pre-sapiens" produjeron herramientas y, por lo tanto, trabajaban, como cualquier humano contemporáneo nuestro. Y si la producción de herramientas, exclusivamente ella, fuese la clave de la cultura, entonces la cultura habría iniciado con *H. habilis*. Pero, ¿es suficiente? ¿podemos considerar que la reproducción de una tradición es el aspecto conservador y estabilizador (y no es una simple imitación lograda gracias a la posesión de células-espejo) y que la introducción de una técnica y una tecnología novedosa, por sí, rompe las normas y sea revolucionaria (y no un simple accidente, o acto inteligente, si se quiere, cuyo fruto luego sería imitado por los miembros del grupo)? La sospecha de que la respuesta sea negativa es muy grande y uno de los elementos que introducen la duda son los tiempos de duración de las tradiciones hasta antes de *H. sapiens*, especie que introduce técnicas y tecnologías cualitativamente superiores



Taparrabo de mujer, chaquira y algodón (detalle), Wayana, Guyana francesa, siglo XIX. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Valérie Torre.

miembros de un grupo en cazadores-recolectores y agricultores. En esta vertiente avanzamos una distancia "cero" y la línea argumentativa que propongo, se tambalearía y caería estrepitosamente. Pero continuemos).

En tercer lugar, y a manera de colofón, la producción de herramientas (que, de cualquier manera presupone al grupo social) implica el proceso de reproducción social, se tenga o no conciencia de que lo hecho implica, a la vez, un aspecto revolucionario, creativo, que rompe normas (producción) y un aspecto conservador y estabilizador (reproducción). Y seguramente, quien siga atento a mi línea argumentativa puede lanzar una sonrisa de satisfacción pensando en el callejón sin salida en que metí el presente ensayo, pero mal lo sería si no abriese puertas, ventanas o rendijas para que ingresen nuevos rayos de luz sobre el tema, así que proseguiré.

Si de innovación se trata, las múltiples tradiciones (civilizaciones), que implicaron innovaciones técnicas y tecnológicas, bien podrían ser la evi-

cada vez, en tiempos más breves y con aplicaciones más específicas.

En otro orden de ideas, hasta ahora, decía, ningún chimpancé, por muy inteligente (que lo es, sin duda) y creativo (a no dudar) que sea, ha producido herramientas; simplemente las habilita, o, en el mejor de los casos, elabora útiles, es decir, utensilios, para su mejor abastecimiento. No quisiera extenderme en múltiples ejemplos que serían simplemente variaciones sobre el mismo tema. A lo que voy es a que la habilitación de herramientas implica el uso de materiales tal y como se encuentran en la naturaleza, es decir, se utiliza la naturaleza para optimizar energía, obtener insumos para su supervivencia; la producción implica reproducción y transformación -y en cierta forma, dominio- de la propia naturaleza, y su historicidad y cambio del *statu quo* del homínido que lo ha hecho posible. Voy a reiterar: la utilización y habilitación, en el mejor de los casos, podría considerarse como protocultura, si es que el término

adquiriese carta de naturalización en las ciencias sociales (no así en las biosociales, como parece ser que ha ocurrido); en otro sentido, el proceso de producción / reproducción / transformación de la naturaleza y del *statu quo* / historicidad bien vale la pena ser considerado como cultura.

Voy a matizar el motivo de la digresión: hay un tipo de trabajo documentable: el lítico. Se ha visto en las primeras lascas la evidencia de la cultura material, de una transformación de la naturaleza para cambiar el *statu quo* alimentario y cambiarse -en este caso *H. habilis*- el derrotero de su propia historia; en el colmo, es al menos social y está, en cierta forma, normado. Voy a hablar ahora de piedritas.

En cierta tradición prehistórica a los patrones o conjuntos de patrones de trabajo lítico diferenciados entre sí se les llama "civilizaciones". Una civilización implica industrias y tradiciones; así, cuando hablamos del olduvayense evidentemente hablamos de una producción de lascas diminutas de sílex mediante percutores duros. Hasta aquí parece no haber mayor conflicto, pero ¿qué condiciones se requieren para producir una tradición? Si ya tenemos un animal bípedo, con el pulgar oponible, gregario, imitador, ciertamente inteligente, en primer lugar, se requiere de una genialidad, un acto de inteligencia, en el sentido piagetiano, es decir, "como el montaje escénico definitivo de la neurofisiología: el resultado final de muchos aspectos de la organización cerebral de un individuo que le permite hacer algo que nunca ha hecho antes" (Calvin, 2001:25);

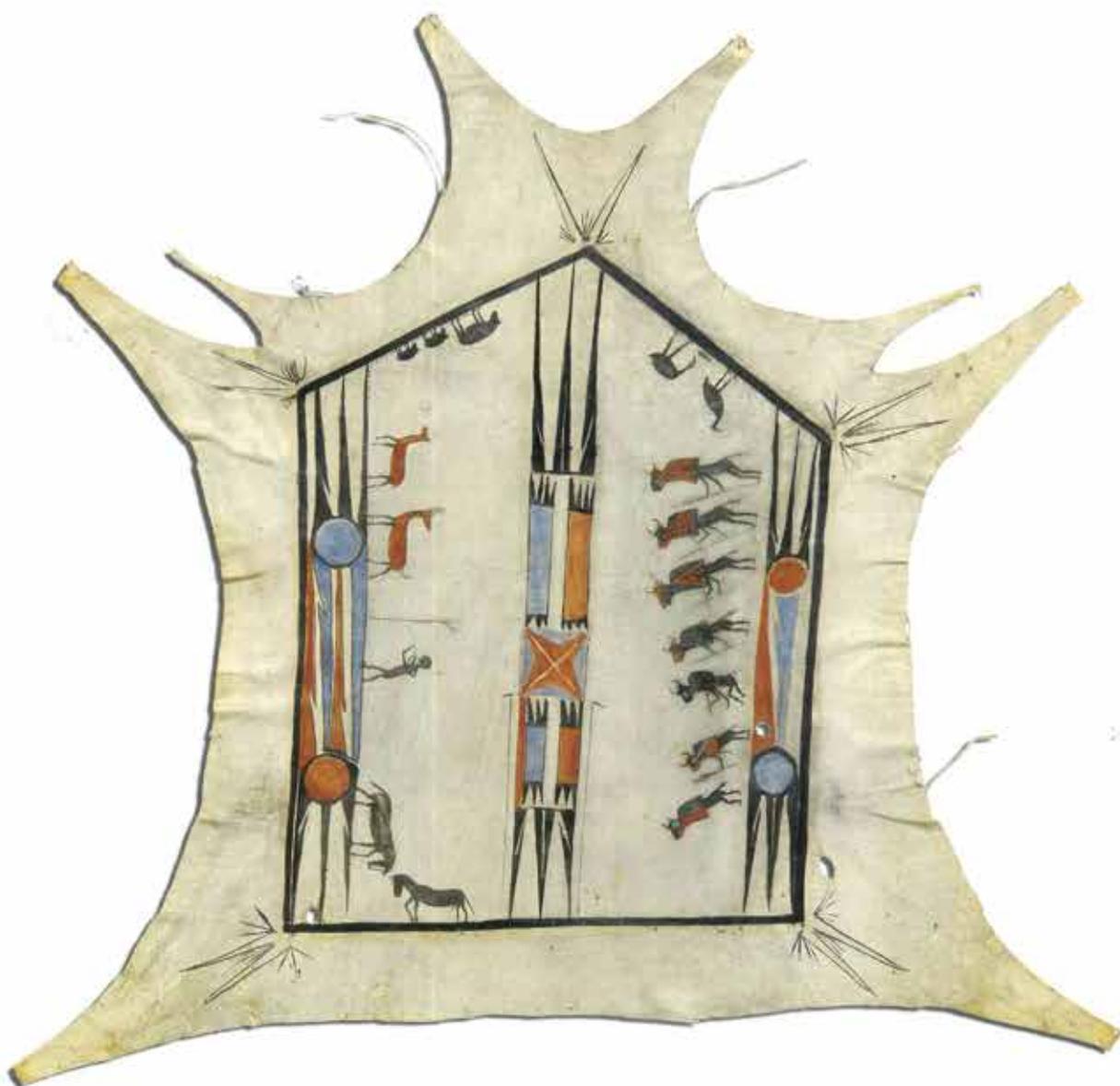
en segundo lugar, un grupo de individuos curiosos, imitadores, morfológica y fisiológicamente semejantes entre sí (y al de la genialidad) que reproduzcan el proceso (por supuesto, es indispensable el tiempo

mínimo suficiente para aprenderlo); en tercer lugar, cerebros capaces de articular procesos y disponerlos en una sucesión "antes, luego, después", y sin necesidad de tener el modelo a la vista (abstracción); en cuarto sitio, una actividad conjunta que pruebe las "bondades" de lo producido, y por último, un grupo capaz de orientar y reorientar la práctica social de reproducción de las herramientas producidas, en otras palabras, controlar posibles innovaciones, a la vez que valorar las innovaciones-hecho. En realidad pareciera requerirse muy poco y que cualquier australopitecino o chimpancé podría hacerlo; sin embargo, lo neurofisiológico, genéticamente diseñado, es exclusivo, y una de las claves más significativas se encuentra en la neocorteza (un ingrediente cuya expansión significativa se logra en *H. sapiens*). Sobre ello regresaré más tarde. Ahora voy a referirme a un aspecto olvidado en el presente trabajo: la cultura social.

La importancia del gregarismo como estrategia de supervivencia es indiscutible porque posibilita: a) la defen-

sa a un animal escasamente dotado aunque con una promesa genética que radica "bajo la bóveda de su cráneo"; b) el cuidado y entrenamiento de críos inmaduros hasta su autosuficiencia, paso indispensable para llegar a la etapa reproductiva; c) el fácil apareamiento merced a su "hipersexualidad" que, a su vez, cohesiona al grupo (o a la





Piel pintada llamada de "la danza de los bisontes", Sioux, Estados Unidos, Valle de Mississippi, siglo XVIII. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Valérie Torre.

pareja, según sea el caso); entre otros, d) la redistribución de alimentos; e) la transmisión de las experiencias adquiridas, y f) la sociedad. Empero, para que esta ocurra, se requiere de un mínimo de categorizaciones compartidas y eso requiere de pensamiento abstracto y lenguaje: la sociedad no existe por sí misma, es creada y se manifiesta en su comportamiento que involucra conocimientos, creencias, normas, hábitos y creaciones tanto materiales como no materiales, a la manera en que lo planteaba E. B. Tylor al definir la cultura; en este sentido, "la noción de cultura ...[es] prácticamente una designación de la esfera completa de lo humano" (Mier, 2001:81). Y en este sentido, que evoca la circularidad a que aludía antes en torno del binomio humano-cultura; sin embargo, nos proporciona una certeza más para una discusión alrededor de la "protocultura" pero fuera de la frontera del hombre (y, por ello, distante de nuestro objetivo).

La cultura es un proceso que surge de las capacidades y las acciones propias de los grupos sociales; no existe la cultura de un individuo ni ésta es una suma de culturas individuales; una genialidad que no trasciende al grupo pierde todo su potencial para ser cultura. Ésta, por otro lado, no es un simple conjunto o inventario de conocimientos, de cosas materiales realizadas, de hábitos, de relatos, sino que todos y cada uno de ellos se incorporan a su vez en los procesos colectivos mediante la significación: lo que no significa algo para el grupo pasa desapercibido, no se incrusta en el comportamiento social ni en la memoria, es intrascendente porque no matiza ni modifica el *statu quo*, del modo en que, por ejemplo, una prohibición sí podría hacerlo. Por supuesto, así como seguramente nadie ha visto un pensamiento fósil, nadie ha visto una creencia o una norma fósil y, por ello se podría recusar inmediatamente la imposibilidad de percibir y valorar la cultura en tiempos prehistóricos, cuando el homini-

do habilidoso se paseaba temeroso por la garganta del Olduvay, en Omo o en Melka Kunturé. Aquí hay una trampa, sutil, pero eficaz, sólo burlable si recordamos que aquello que consideramos intangible, invisible, infosilizable, tiene lugar en el proceso social (y por ende es cultura), si y sólo si se realiza en formas materiales, tangibles y duraderas y esto es perceptible de manera indirecta, a través de formas materiales, tangibles, duraderas, fosilizadas. He aquí la importancia de las piedritas... y de los huesitos modificados por factores metanaturales.

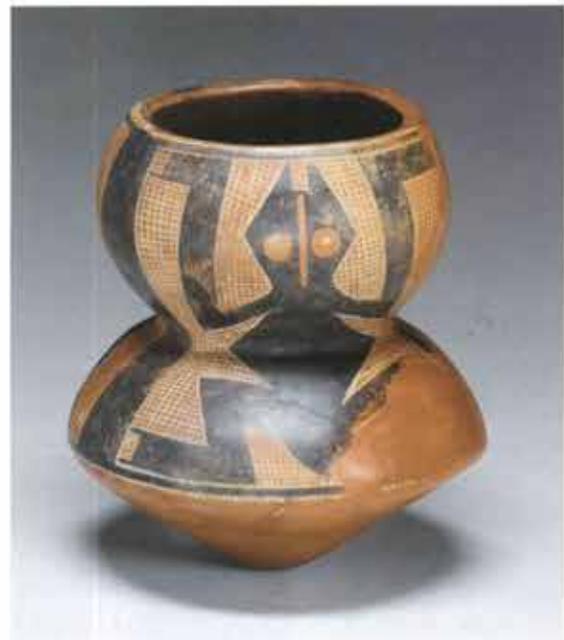
Cuando un paleoantropólogo coloca en su modelo la "base-hogar" donde se redistribuían los alimentos y propuso que habían sitios de destazamiento, de consumo, de descanso y producción, nos habla de un proceso sistemático de categorización sólo posible mediante un cerebro equipado con dispositivos para lograrlo; por supuesto, cualquiera podría decir que muchos mamíferos superiores e incluso algunas aves tienen espacios diferenciados... y tendríamos que decir que tienen razón pero ¿en tal nivel de complejidad? El mismo paleoantropólogo supone la existencia de una división del trabajo, idea difícil de poner en tela de juicio en un animal gregario que, al menos, divide actividades de alimentación y cuidado de críos.

(Llegado a este momento me viene a la memoria aquella idea, genial por su simpleza, que planteaba Durkheim ya en la segunda mitad del siglo XIX: "Cuanto más nos remontamos en el pasado, más se reduce la división del trabajo sexual. La mujer de esos tiempos lejanos no era... la débil criatura que después ha llegado a ser..." [Durkheim, 2002:65]). Si no, que lo digan los huesitos femeninos del "hombre" de Tepexpan, muy próximos a nuestro presente).

Pero regreso: si bien la división del trabajo de los habilidosos estaba poco diferenciada sexual y etariamente, sí atendía a cuestiones energéticas, por ejemplo, una mejor administración de energía, una mayor atención a diversos estímulos, una menor agresividad (quizá vinculada con escasa producción de testosterona quizá producto de una selección -por las hembras- de machos menos agresivos) y otras peculiaridades más, pertenecían a la hembra y a ella estaba destinada la tarea de reproducción y cuidados intensivos de un crío con un cerebro y un cuerpo todavía inmaduros al año de existencia (parte del pago por la bipedestabilidad, agrandamiento del cerebro y su neotenia); el macho poco podía hacer salvo utilizar su ligeramente superior fuerza explosiva para atacar o contra-atacar y su capacidad lógico-analítica y de concentración en una sola tarea, en un proceso tan simple como "antes-luego-más tarde". En cualquiera de las dos actividades

hay un ligero distanciamiento, pero no el suficiente que impidiera a las hembras trabajar la piedra o a los machos, merced a su "tolerancia a los intrusos" (por ejemplo críos), alimentar a los críos del grupo... y los propios; pero tampoco lo suficientemente complejo como para no iniciar procesos de categorización acerca de las estrategias instintivas que les resultaban útiles para la supervivencia.

En esto, indudablemente, sin apelar a la moral, existe como substrato una estrategia de supervivencia: supongamos que el homínido que tenemos "en el traspatio" es un monito hipersexual, como lo es; competente, como parece serlo; agresivo, como puede llegar a serlo, y desobligado como muchos primates (pero cuadrúmanos y con más habilidades -en tanto que cuadrúmano- que *habilis*, por ejemplo) lo son. Tales características en conjunto, o algunas de ellas conjugadas nos producen un escenario poco propicio a la supervivencia: el macho sólo engendra y la hembra tiene que habérselas solitaria para amamantar, recolectar, defenderse de sus depredadores y administrar esfuerzos para llevar a su crío hasta la autosuficiencia. Las posibilidades de sobrevivir como especie son mínimas; sin embargo, el trabajo en equipo, fuera sólo de hembras (como hipotéticamente pudo ocurrir en el inicio, aunque no tenemos ninguna prueba para demostrarlo) o de hembras y algunos machos (como, hipotéticamente también, pudo ocurrir, aunque tampoco tenemos manera de probarlo), aumenta las probabilidades de subsistencia. Cualquiera que sea la forma en que se haya constituido el escenario idóneo, los machos debieron estar dentro del grupo y muy probablemente la selección de aquellos ejemplares colabo-



Tinaja con decoración zoomorfa, Panamá, provincia de Los Santos, distrito de Tonosí, sitio del Indio, 250-500 d.C. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Bruno Descolings.



Trompa lateral (perforado cilíndrico), usado en los rituales funerarios (plumas, madera, espinas de puerco espín), Bororo, Brasil, Mato Grosso, río Vermelho, Aldeja Kejara. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries.

radores, realizada por las hembras, haya sido una estrategia útil. Voy a abonar a favor de la tesis la propia evidencia lítica: el aprendizaje del tallado, desde la más tierna infancia, debió ser transmitida por el adulto y aunque no es descartable, de ninguna manera el tallado por manos femeninas, las hembras, más ocupadas en el amantamiento del crío, disponían de menos tiempo para “picar piedra”, actividad para la que también hay una predisposición natural ligeramente superior en el cerebro y en el cuerpo humanos para calcular velocidad, distancia y aplicar al mismo tiempo fuerza explosiva. Difícilmente hay algo de misoginia en las ideas.

Cuando los paleontólogos, desde Darwin hasta los presentes, nos hablan de una “cultura material”, como el criterio de distinción entre los homínidos y otros póngidos, debemos ser muy cuidadosos porque pareciera que el primer homínido conocido fue la especie *Homo*, un antropomorfo asociado con restos materiales producidos como herramientas. Esto no debe hacernos perder la dimensión de la realidad científica: en primer lugar, es muy probable que antes de *Homo*, y después de él, se hayan elaborado utensilios con materiales perecederos; en segundo lugar, es probable que los australopitecinos siguieran elaborando utensilios o que hayan imitado la producción lítica de *Homo* (las distancias encefálicas entre un australopiteco robusto y *H. habilis* es de apenas 40 cc, y la imitación es común a los primates); en tercer lugar, que aún en el caso de *H. habilis* y *H. erectus*, las evidencias materiales

con que contamos aún son materia de discusión en torno de si son o no son cultura. Sin embargo, en el proceso de especiación, australopitecus, antecesor directo de *Homo* o no, invirtió poco más de tres millones de años en aumentar su capacidad craneal en un 70%, mientras que *Homo* (desde *habilis* hasta *sapiens sapiens*) en las dos terceras partes del mismo periodo incrementó la propia en poco más de 250%. Evidentemente, las pequeñas mutaciones genéticas operadas en el proceso de selección se orientaron a la permanencia de los cerebros más grandes (hasta que, como planteaba Tobias, cerebros más grandes no eran necesariamente mejores y, por el contrario, eran más peligrosos para la especie), con neocortezas y regiones frontales más ricas en estructura y funcionamiento. En efecto, lo que ha pasado es que en los últimos 250 mil años, aproximadamente, el cerebro creció a pasos más acelerados, y con él el córtex, hasta un momento determinado que podríamos ubicar en 40 a 50 mil años antes del presente. Entonces, algo pasó.

B. Sykes (2001) ha demostrado que ninguno de los tipos de DNA mitocondrial existentes es “descendiente” de neandertal alguno conocido, en consecuencia, su ascendiente debe buscarse en otras subespecies. El genetista, al igual que M. Riddley ha sugerido que la relativamente reciente aparición de *H. sapiens*, este homínido contemporáneo que ha devenido en nosotros, los humanos contemporáneos, es producto de una mutación que se realizó en el gen ASPM (el que causó el crecimiento de la

materia gris en un 20%), y el vínculo del FOXP[dos] con las neuronas espejo de Rizzolatti hicieron posible la gestación del vínculo en el área de Brocca para producir, a la par, habla y gestos; incluso, propone que allí está la clave del propio lenguaje (seguramente los calvinistas sonrían socarronamente ante la idea) y que éste debió haber sido, originalmente, gestual no hablado (Tiddley, 2004: 244-245). ¿Qué panorama tenemos ahora?

Si sostenemos que la producción lítica desde *H. habilis* hasta *H. neanderthalensis*, el manejo del fuego desde *H. erectus* y las prácticas de enterramientos de los neandertales, entre muchas otras elaboraciones de *Homo* son cultura, proponemos, simultáneamente, la génesis cultural desde la aparición del primer *Homo* conocido hasta el momento (sería imposible proponerla filogenéticamente) y, paralelamente, una evolución lineal de la cultura que culminaría en el hombre contemporáneo (nada más alejado de la realidad). Podemos, sin embargo, suponer que la creación, desde *H. habilis* hasta *H. Neanderthalensis* haya sido protocultural; que *H. sapiens* la aprendió por observación y emulación (la imitación está en su paquete genético), y la usó como plataforma para la creación explosiva (cuantitativa y cualitativamente diferente) de cultura. Y que la constante renovación entró en un proceso de conservación, previa categorización, valoración y selección de lo generado, a la vez que se reprimió la inmensurable flexibilidad y creatividad de los miembros del grupo, merced al potencial del que le

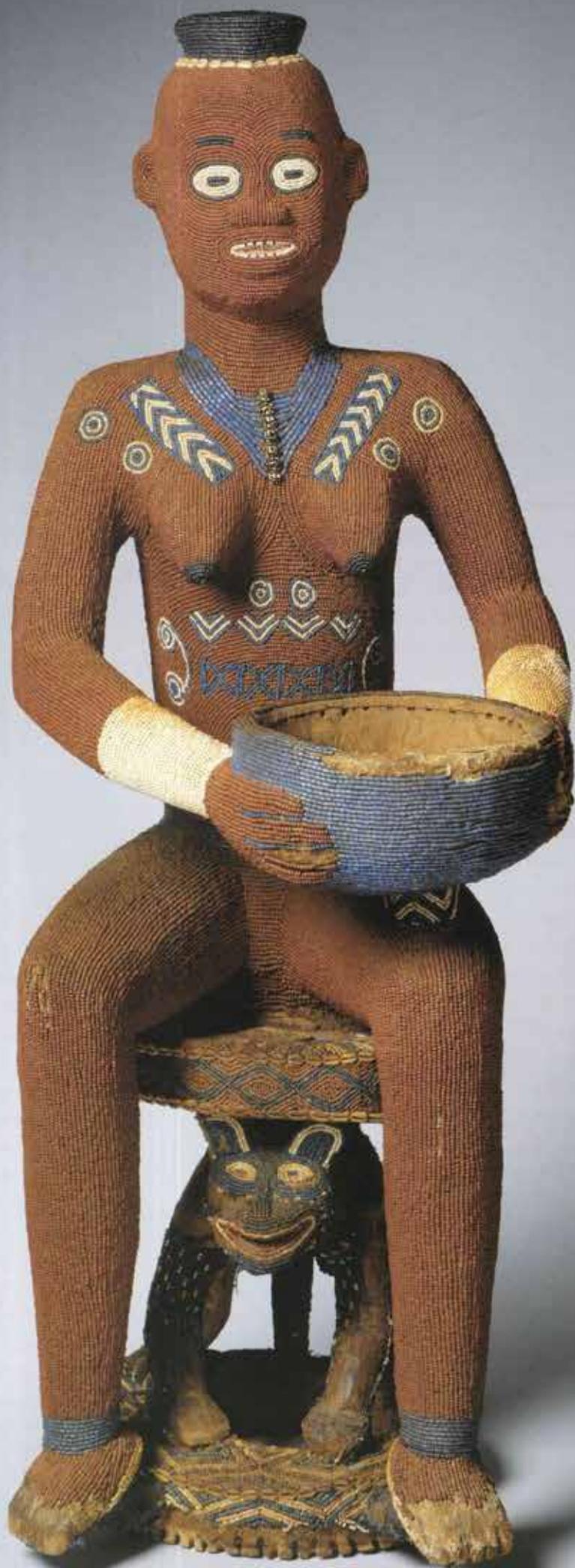
dotó el accidente genético (mutación) en el SPAM (hace un cuarto de millón de años) y los cambios neurofuncionales que hicieron posible el lenguaje, la categorización de lo útil y necesario para la supervivencia y la consecuente transmisión generacional de la experiencia adquirida.

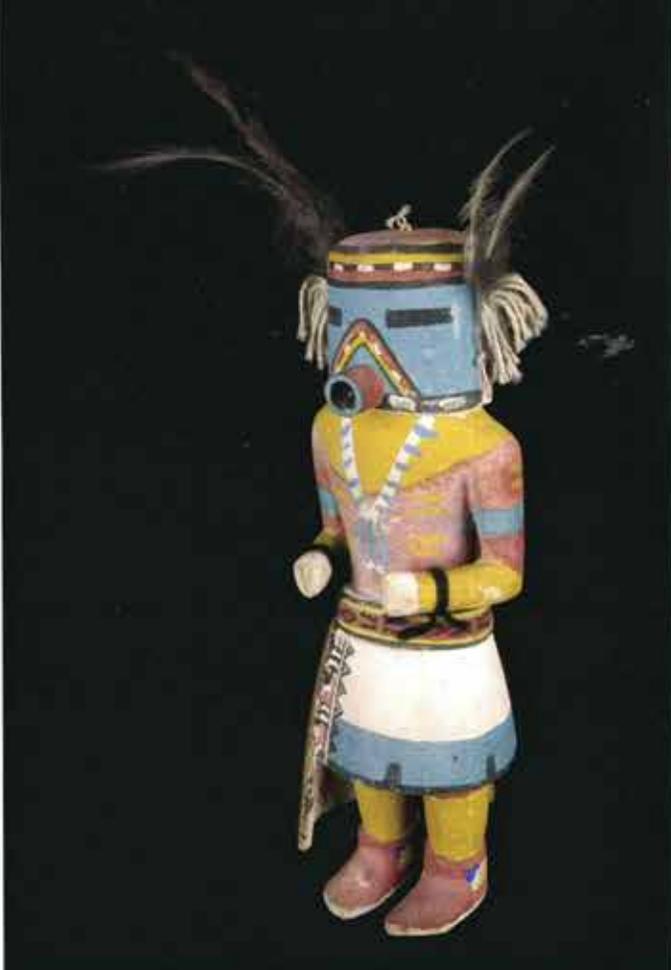
#### Bibliografía

- CALVIN, W. H., *Cómo piensan los cerebros*, Barcelona, Debate, 2001.
- DURKHEIM, Emilio, *La división del trabajo social*, México, Colofón, 2002.
- KLAMROTH Walther, Eric, *El papel de trabajo en el proceso de hominización*, México, INAH, 1987.
- MARTÍNEZ Pulido, Carolina, *El papel de la mujer en la evolución humana*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.
- MARX, Carlos, *El capital. Crítica de la economía política* (t. 1), México, FCE, 1984.
- MIER, Raymundo, "Legislar sobre el Patrimonio Cultural: Las Falsas Disyuntivas", en J. Antonio Contreras, et. al., *Antropología, historia, patrimonio y sociedad*, México, Del. Sind. D-II-IA-1 Académicos del INAH, 2001.
- RIDDLEY, Matt, *Qué nos hace humanos*, México, Taurus, 2004.
- SABATER Pi, J., *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, Barcelona, Anthropos, 1992.
- SCHRECKER, Paul, *La estructura de la civilización*, México, FCE, 1975.
- SINGER, Paul, *Curso de introducción a la economía política*, México, 1990.
- SYKES, Bryan, *Las siete hijas de Eva*, Madrid, Debate, 2001.



Dos personajes sentados en una banca, Costa del Golfo, México, Veracruz, 600-900 d.C. © musée du quai Branly.





Muñeca ritual kachina, Hopí, Estados Unidos, Arizona, siglo XX. © musée du quai Branly.

## RECONOCIMIENTO, ESTATUS Y CATALOGACIÓN DE LAS LENGUAS INDÍGENAS MEXICANAS

### PROBLEMAS, LAGUNAS, CUESTIONAMIENTOS Y PERSPECTIVAS DEL *COMIENZO DE UN PROCESO*

H. Antonio García Zúñiga \*

#### Resumen

En este artículo se bosquejará la situación actual en la que se encuentran las lenguas indígenas habladas en territorio mexicano, con base en tres aspectos referidos en la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas:

1. Su definición (artículo 2).
2. Su reconocimiento y validez (artículos 4 y 7).
3. Su catalogación (artículo 20).

De manera particular se reflexionará sobre la metodología empleada en la elaboración del *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas* (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas 2008), las perspectivas sociopolíticas de las lenguas indígenas mexicanas desde la publicación de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas y la pertinencia de hablar sobre las lenguas como una parte importante

\* Es lingüista y director del área de investigación del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

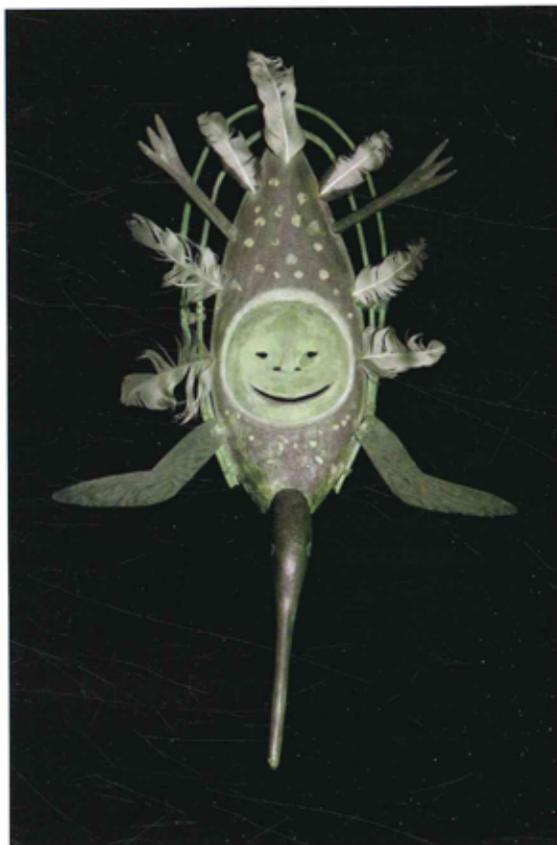
del patrimonio cultural del país, considerando toda su riqueza y complejidad, tal y como se hace con el territorio, los conocimientos y las organizaciones tradicionales, y la dimensión interpretativa en teatro, danza y otras representaciones, por citar sólo algunos casos.

### Introducción

Durante algún tiempo, hablar de patrimonio cultural era referirse prácticamente de manera exclusiva a los monumentos históricos. A partir de algunas propuestas (y no pocos reclamos) de investigadores del campo de la antropología, sobre todo, el término se redefinió y se adecuó a la realidad social del hombre. De esta forma, se logró establecer una distinción entre patrimonio cultural tangible (o material) y patrimonio cultural intangible (o inmaterial). Este cambio puede ser apreciado en las reformas legales que se introdujeron a la *Convención para la protección del patrimonio mundial cultural y natural* de 1972. Con estas reformas se hizo cada vez más frecuente y común en las reuniones en las que se discutían temas relacionados con el patrimonio de la humanidad escuchar disertaciones sobre las tradiciones, las expresiones orales, las artes escénicas, las prácticas sociales, los rituales, los acontecimientos festivos, las tradiciones artesanales, y los conocimientos teóricos y prácticos sobre la naturaleza y el universo, entre otros.

Ante esta situación pronto se presentaron verdaderas discusiones teóricas al momento de delinear una definición para el patrimonio cultural intangible. Asociado a esto, también se comenzó a debatir en torno a la legislación necesaria para su protección. Se podría decir que el debate (vigente en la actualidad) se centró, por un lado, en la ambigüedad semántica de la palabra intangible (lo que es opuesto a lo que puede tocarse y lo que guarda un estado estático)<sup>1</sup> y, por otro lado, en la interpretación filosófica del término patrimonio cultural intangible (lo performativo de un hecho cultural y la originalidad que acompaña a este hecho).<sup>2</sup> Como podrá observarse, la legislación propuesta para la protección de este tipo de patrimonio cultural depende, en gran medida, de la definición que se haga de él (¿cuál es el patrimonio en sí?, y ¿quiénes son los poseedores o portadores del patrimonio? son algunas de las preguntas que deben ser respondidas).

Sin embargo, pese a todas las discusiones que se han entablado en torno al tema parece que pre-



Máscara Yup'ik, EUA, Alaska región del Kuskokwim. Principios del siglo XX. © musée du quai Branly.

valece (¿inconcientemente?) la idea de vincular lo que se concibe como patrimonio cultural intangible con lo que es el patrimonio cultural tangible. Esto es, se puede reconocer que hay una fuerte tendencia a “materializar” el patrimonio intangible. Por ejemplo, considérense las propuestas recientemente presentadas por Perú, Estonia y Kenia en las reuniones de especialistas para la salvaguardia del patrimonio cultural intangible: la recuperación de tecnologías campesinas, la recuperación de cantos tradicionales con mujeres y la recuperación de textiles como alternativa productiva, respectivamente. Nótese que el patrimonio, en estos casos, lo constituyen las tecnologías campesinas, los cantos tradicionales y los textiles, y no todo lo que a cada uno de estos hechos culturales se les asocia (la originalidad mencionada anteriormente). Lo anterior se hace más patente cuando se habla de las lenguas como patrimonio cultural intangible. En estos casos, la lengua es sólo el medio transmisor y el verdadero patrimonio es, casi siempre, la tradición oral, o sea, lo “materializable” de las lenguas.

<sup>1</sup> Castillo Tejero (2006: 143).

<sup>2</sup> Machuca Ramírez (2006: 92-93).

Uno de los objetivos del presente trabajo es llamar la atención de los especialistas y del público en general para que cuando se hable de patrimonio inmaterial se considere a las lenguas en toda su complejidad y riqueza, y no se les limite al ámbito de unas cuantas de las expresiones que se dan a través de ellas. Asimismo, en este trabajo (1) se dará a conocer el marco legal que ofrece protección a las lenguas indígenas de México en la esfera nacional, (2) se bosquejará la situación en la que se encuentran las lenguas indígenas habladas en territorio mexicano en la actualidad a partir de su definición, su reconocimiento y validez, y su catalogación, (3) se presentará la metodología empleada en la realización de un inventario de las lenguas indígenas de México, y (4) se describirán, en términos generales, las repercusiones y aplicaciones más importantes de dicho inventario.

#### Algunos antecedentes

En marzo de 2003 se publicó en el Diario Oficial de la Federación la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (LGDLP). Esta Ley es un instrumento de observancia general en los Estados Unidos Mexicanos que tiene por objeto "regular el reconocimiento y protección de los derechos lingüísticos, individuales y colectivos de los pueblos y comunidades indígenas" del país (artículo 1). La estructura y los conceptos de la LGDLPI entrañan, a la vez, una simplicidad y una complejidad tal, sobre

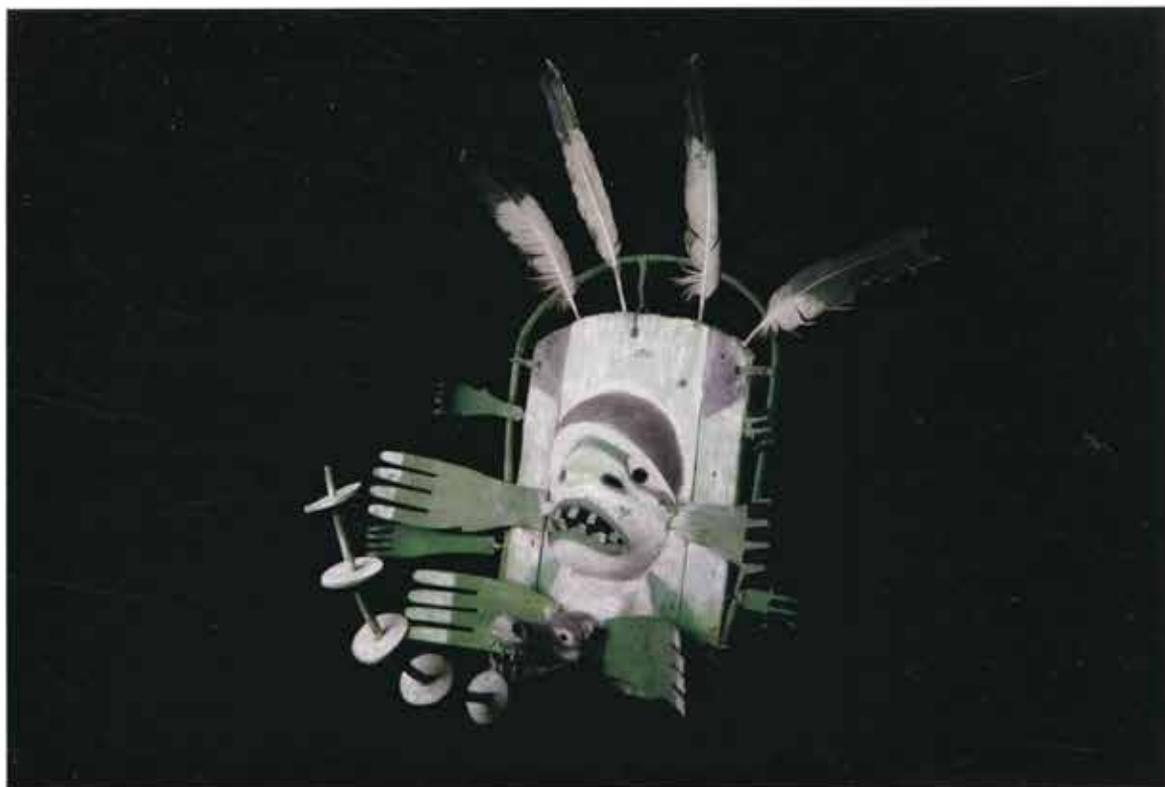
todo en el señalamiento de su aplicación, que sólo los especialistas pueden abordar, por lo que explicarlos aquí puede resultar osado y, obviamente, intentarlo escapa a los propósitos del trabajo. No obstante se pueden destacar (sólo destacar) algunos elementos de dicha Ley.

#### Definición

Según la LGDLPI, en su artículo 2, las lenguas indígenas "son aquellas que proceden de los pueblos existentes en el territorio nacional antes del establecimiento del Estado Mexicano, además de aquellas provenientes de otros pueblos indoamericanos, igualmente preexistentes que se han arraigado en el territorio nacional con posterioridad".

#### Reconocimiento y validez

En el artículo 4 de la LGDLPI se señala que las lenguas indígenas que se reconozcan "en los términos de la presente Ley y el español son lenguas nacionales por su origen histórico, y tienen la misma validez en su territorio, localización y contexto en que se hablen". En este sentido, en el artículo 7 se sostiene que las lenguas indígenas "serán válidas, al igual que el español, para cualquier asunto o trámite de carácter público, así como para acceder plenamente a la gestión, servicios e información pública", y que al Estado "le corresponde garantizar el ejercicio de los derechos previstos en este artículo".



Máscara Yup'ik, EUA, Alaska región de Anvik. Principios del siglo XX. © musée du quai Branly.

Pero, ¿cómo hacer factible lo que se plantea en la Ley? Primero, en un aspecto general, con la creación de una figura que se encargue de la promoción del fortalecimiento, preservación y desarrollo de las lenguas indígenas que se hablan en el territorio nacional. Para esto, en la propia LGDLPI se sustenta la creación del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), el cual, además de lo anterior, tiene como atribución “asesorar a los tres órdenes de gobierno para articular las políticas públicas necesarias en la materia” (artículo 14). En segundo lugar, en un aspecto particular, mediante un instrumento (el *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, de aquí en adelante el *Catálogo*) que sirva para determinar cuáles son las lenguas a las que se refiere la definición de la LGDLPI y, por tanto, cuáles son las lenguas a las que se les da el reconocimiento y la validez a las que se hace alusión en los artículos 4 y 7 de esta Ley. Asimismo, este instrumento será el elemento a partir del cual se conceptualicen, diseñen e implementen políticas



Estatuilla, representa a un chaman, cultura de las tumbas de pozo, México, Jalisco o Zacatecas, 300 a.C.-600 d.C. © musée du quai Branly.

lingüísticas para fomentar el uso, el desarrollo y la preservación de las lenguas indígenas de México.

En resumen, en México se cuenta con una legislación para brindar, entre otras muchas cosas, protección al patrimonio cultural intangible del país (en este caso, las lenguas indígenas mexicanas, ahora con el estatus de lenguas nacionales) y se tiene, además, un instrumento que ayudará a conocer cuál es este patrimonio y que, a su vez, orientará en la formulación de las medidas que se propongan para protegerlo. De esta manera se está teniendo en consideración lo que muy acertadamente planteó Castillo Tejero (2006, p. 146): “para proteger el patrimonio tradicional hay que conocer su existencia, registrarlo y, si es posible, catalogarlo, tratar de estudiarlo y analizarlo desde el punto de vista antropológico e histórico, y difundirlo a todos niveles, ya que lo que no se conoce, ni se entiende ni se protege”.

#### Los problemas y las lagunas

Afortunadamente, a México, en diferentes épocas y desde diferentes espacios, se le ha descrito como un país con una de las mayores riquezas culturales y lingüísticas del mundo. Esta gran diversidad, independientemente de las cifras, abarca desde las lenguas de los llamados pueblos originarios (los actuales mexicanos y los actuales extranjeros) hasta las lenguas de muchas comunidades de migrantes (europeos y asiáticos, mayoritariamente) establecidas en el país, en muchos casos, desde el siglo XIX. De este último grupo vale la pena resaltar tanto la vitalidad lingüística que se conserva en algunos de estos enclaves, como los de los menonitas y los de los vénetos, por ejemplo, como la situación de desventaja social de estas comunidades extranjeras frente a las comunidades de los pueblos originarios. En efecto, en muchas ocasiones la discriminación y los factores que amenazan la vitalidad de las lenguas de estas comunidades de extranjeros son más agudos que los que viven los hablantes de lenguas indígenas. Por esta razón, cuando se estaba elaborando la LGDLPI muchos investigadores proponían que de haber una Ley de Derechos Lingüísticos en México ésta tendría que ser para todos y no sólo para una porción de la población. Uno de los argumentos más fuertes que planteaban estos investigadores es que han sido las divisiones y querellas entre grupos las que han conducido a la situación sociolingüística de conflicto, desvaloración y pérdida de muchas lenguas del país, y que lo que habría que plantear es la construcción de una sociedad unida.

Como se recordará, la LGDLPI establece que las lenguas indígenas “son aquellas que proceden de los pueblos existentes en el territorio nacional



Incensario, México, Costa del Golfo, Veracruz, 600-900 d.C. © musée du quai Branly.

antes del establecimiento del Estado Mexicano, además de aquellas provenientes de otros pueblos indoamericanos, igualmente preexistentes que se han arraigado en el territorio nacional con posterioridad". Esta definición obliga a pensar cuáles son los pueblos a los que se está haciendo alusión. Así, pues, lo primero que hay que establecer es la fecha en la que se estableció el Estado Mexicano.

Se suele decir que el Estado Mexicano nació con la promulgación de la primer Constitución Política (1824). Tomando esta fecha como referencia, se puede decir que, por un lado, algunas lenguas del actual estado de Chiapas no serían lenguas indígenas mexicanas y, por otro lado, que varias lenguas de los estados norteamericanos fronterizos serían lenguas indígenas mexicanas. Sin embargo, en la segunda parte del artículo de la LGDLPI en cuestión se precisa que también son lenguas indígenas aquellas que son habladas por los pueblos indoamericanos que procedan de otros territorios y que se hayan arraigado en México. Concretamente, se justifica que el Kickapoo,<sup>3</sup> muchas lenguas de origen guatemalteco y otras lenguas de Chiapas se consi-

deren lenguas indígenas nacionales. Posiblemente, quedaría afinar algunos detalles en este artículo para que no se deje la duda de si algunas lenguas hoy norteamericanas se considerarían como lenguas indígenas nacionales de México.

La segunda parte de este artículo (segundo), en gran medida, está pensada para eliminar lenguas. Así, no se podría considerar al hablante de bribri (Costa Rica) que aparece registrado en el último Censo General de Población y Vivienda como representante de una lengua indígena nacional de México porque por sí solo no constituye un pueblo. De la misma manera, no se consideraría lengua indígena nacional al quechua, por ejemplo, porque las personas que hablan esta lengua y que se encuentran en México no tienen un arraigo similar al de los kickapoo y al de los pueblos de origen guatemalteco. Por otra parte, ni el japonés, ni el hebreo, ni el bajo alemán de los menonitas, ni el véneto ni muchas otras lenguas son se considerarían lenguas que tuvieran plasmados sus derechos en la LGDLPI por el hecho de que no comparten la historia y la cultura de los pueblos indoamericanos, pese a que

<sup>3</sup> En este trabajo se utiliza la ortografía que los hablantes de Kickapoo, Akateko, Awakateko, Chuj, Ixil, Jakalteko, K'iche', Mam, Q'anjob'al, Q'eqchi' y Teko usan en la escritura del nombre de sus respectivas lenguas. Esto debido a que existe una norma que así lo sugiere. Básicamente esta norma se refiere al empleo de las grafías propias de cada alfabeto (por esto no sería adecuado escribir quiché, por ejemplo) y al uso de mayúscula inicial.



Taparrabo de mujer, chaquira y algodón, Wayana, Guyana francesa, siglo XIX. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Valérie Torre.

sus hablantes estén en México desde hace más de 100 años.<sup>4</sup> Más adelante se hará una referencia especial a la lengua de señas mexicana y al sistema de comunicación manual que se emplea cotidiana o masivamente en algunas comunidades con fuerte presencia indígena.

Una vez que se consideraron todos estos puntos se procedió a hacer un listado de las lenguas que serían catalogadas. El listado es el siguiente (en orden alfabético): Akateko, amuzgo, Awakateko, ayapaneco, cora, cucapá, cuicateco, ch'ol, chatino, chichimeco jonaz, chinanteco, chocholteco, chontal de Oaxaca, chontal de Tabasco, Chuj, guarijío, huasteco, huave, huichol, ixcateco, Ixil, Jakalteko, Kaqchikel, K'iche', Kickapoo, kiliwa, kumiai, ku'ahl, lacandón, Mam, matlatzínca, maya, mayo, mazahua, mazateco, mixe, mixteco, náhuatl, oluteco, otomí, paipai, pame, pápago, pima, popoloca, popoluca de la Sierra, Q'anjob'al, qato'k, Q'eqchi', sayulteco, seri, tarahumara, tarasco, Teko, tepehuano del Norte, tepehuano del Sur, texistepequeño, tlahuica, tlapaneco, tojolabal, totonaco, triquí, tseltal, tsotsil, yaquí, zapoteco y zoque.

Antes de proseguir con el examen de los problemas básicos de la catalogación surgidos de la definición de lo que son las lenguas indígenas nacionales de México, es necesario hacer algunas aclaraciones, principalmente referidas al nombre de las lenguas. En primer lugar, se utiliza el nombre más conocido o difundido (no necesariamente aceptado). Por lo regular este nombre tiene un origen náhuatl (matlatzínca), o es un nombre impuesto por algún investigador (texistepequeño), o es un nombre que en la propia lengua hace referencia al idioma (Q'eqchi'), o bien, se trata de un nombre que fue dado por personas que no pertenecían al grupo nombrado (mixe). En segundo lugar, se trata de un nombre que engloba dos variantes de las que aún no hay consenso de su estatus (¿lenguas distintas o variantes de una lengua?). Éste es el caso del qato'k (motosintleco y tuzanteco). En tercer lugar, se trata de un nombre representado con la escritura que los propios hablantes están proponiendo (ch'ol, tseltal o tsotsil). El caso del tlapaneco es un tanto distinto de los anteriores puesto que su escritura y pronunciación cuentan con rasgos conocidos exclusivamente por la gente del grupo.<sup>5</sup> Finalmen-

<sup>4</sup> De igual forma no se consideraron en la catalogación que en este trabajo se comenta las *lenguas* rituales o secretas, incluso lúdicas (como las jerigonzas con efe o siguiñ dogoro), porque constituyen un sistema manejado por algunos cuantos miembros de una comunidad lingüística.

<sup>5</sup> El *Catálogo* está definido como un documento enunciativo que requerirá de actualizaciones según cambie la situación lingüística del país. Estas actualizaciones incluyen la forma en que se va a nombrar, catalográficamente, a las lenguas. Con seguridad el nombre tlapaneco, que resulta ofensivo a los hablantes de esta lengua, cambiará.

te, se está catalogando por primera vez el ku'ahl aunque hará falta realizar más investigaciones para conocer exactamente si se trata de una lengua distinta al paipai o de una de sus variantes.

Sin lugar a dudas, existen muchos problema cuando se está realizando una catalogación de lenguas y más cuando esta catalogación tiene que ser útil para lo que se determina en una ley de derechos lingüísticos. En otros términos, bajo estos criterios, la catalogación de lenguas no tiene que ser necesariamente lingüística, según se entiende en el medio académico. Pero aun así, las bases para realizar la catalogación de las lenguas indígenas nacionales de México tienen que atender los criterios lingüísticos (incluidos los sociolingüísticos). El problema está cuando hay más de una catalogación de lo mismo y cuando la descripción de las lenguas que se tiene (o que se ha difundido) no es la más afinada o exhaustiva.

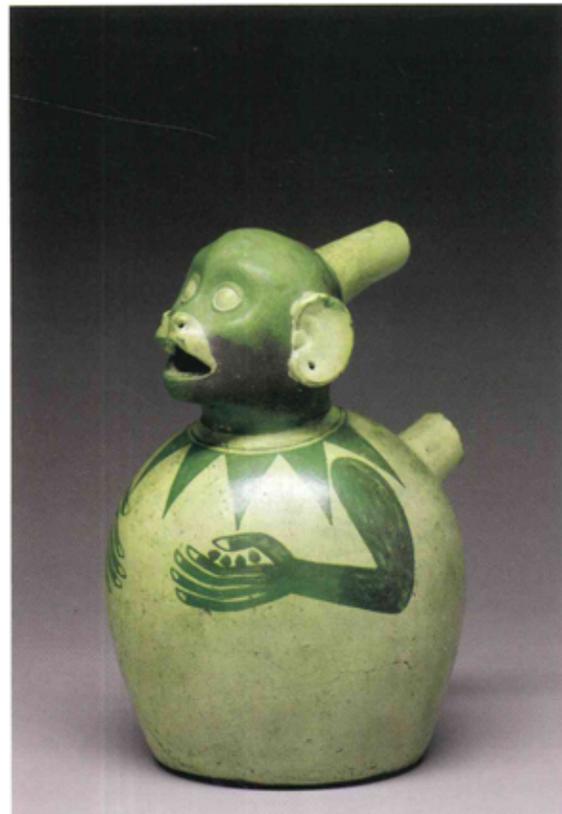
Para completar el panorama lingüístico del país es imprescindible hacer algunos comentarios sobre dos temas que tendrán que constituir tanto lo inmediato como lo urgente en los proyectos de investigación. La lengua de señas mexicana, al igual que las lenguas indígenas definidas según el artículo 2 de la LGDLPI, tiene un reconocimiento oficial. Puede decirse que este reconocimiento no obliga a considerarla dentro de la LGDLPI por las razones que se expusieron líneas arriba cuando se habló de las lenguas de comunidades extranjeras que cuentan con un arraigo antiquísimo en México. Sin embargo, hay un buen número de comunidades con fuerte presencia indígena en las que existe una cantidad considerable de sordos que emplean un lenguaje manual, según las escasas y poco concluyentes investigaciones desarrolladas, distinto a la lengua de señas mexicana. La pregunta en estos casos sería ¿hay lenguas indígenas de sordos?<sup>6</sup> Esto es lo inmediato.

Lo urgente se refiere a la situación que desde 1970 se está viviendo en nuestro país a un ritmo acelerado y que será la tónica en el futuro, incluso a nivel mundial. La migración, no hay lugar a dudas, será el fenómeno más estudiado en los próximos años. Estos estudios serán relevantes para la

catalogación de las lenguas indígenas nacionales en tanto su aplicación según los términos de la LGDLPI. Es decir, por citar sólo uno de los casos más controvertidos, ¿habrá que repensar la educación indígena y planificar toda su estructura con base en modelos de contextos multilingües?

#### El Catálogo y su metodología (los cuestionamientos)

Las lenguas indígenas nacionales de México conforme al artículo 2 de la LGDLPI no sólo son distintas entre sí por su nombre o por la cultura con la que se les vincula. Son diferentes por sus sonidos, por sus palabras, por el orden que siguen éstas en las oraciones, por los significados que palabras, oraciones y taxonomías encierran, por sus fórmulas discursivas y por su dinámica social, entre otros muchos aspectos. Así, la diversidad no sólo se plantea bajo criterios de forma y significado, sino también bajo



Urna funeraria representando un mono, cultura mochica, Perú, Costa Norte, La Libertad, Trujillo, sitio de Moche, 100 a.C.-700 d.C. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries.

<sup>6</sup> El problema no está sólo en determinar en qué lugares se emplea una lengua de señas indígena (según los datos que dispongo, algunas de las localidades más importantes en cuanto al empleo de una de estas lenguas se encuentran en Yucatán, Quintana Roo, Campeche, Chiapas, Veracruz y Oaxaca). Para empezar habría que definir si se trata de la lengua de señas mexicana con algunos fenómenos de sustrato o interferencia. En el caso de la lengua de señas que se emplea en comunidades de habla maya se tendría que investigar si se está ante el mismo sistema de comunicación empleado, desde hace mucho tiempo atrás, por sordos de origen k'iche' (meemul tziij). O, pensando en conjunto, que se trate de un solo sistema extendido en regiones de Mesoamérica con diferencias dialectales (no que se trate de maya o tsotsil para sordos) que se empleó, inclusive, en el desarrollo del sistema de escritura del área (Erich Fox tree, comunicación personal).

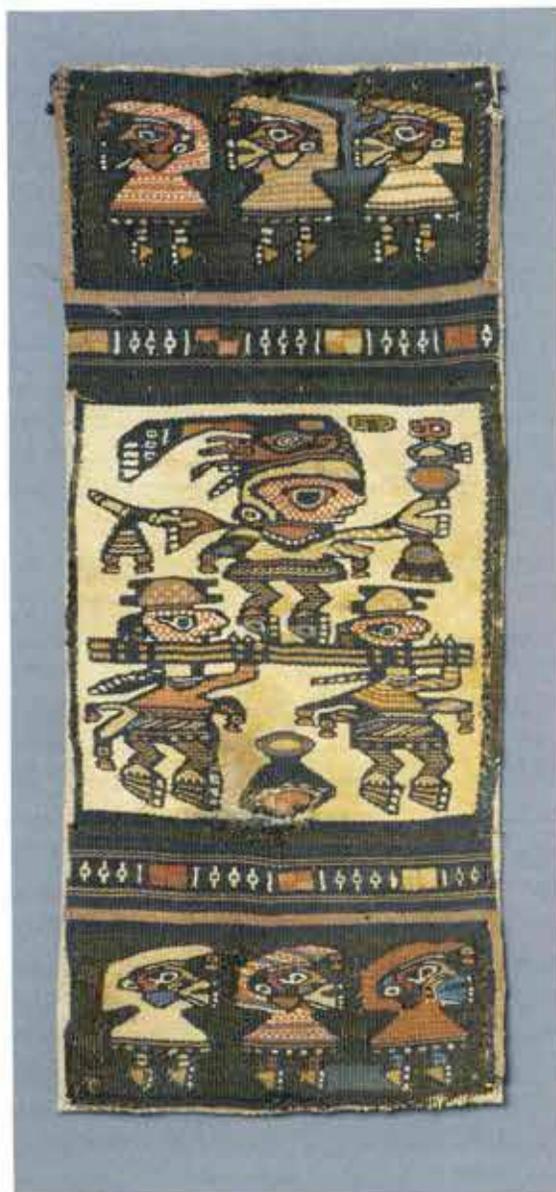
criterios estadísticos, de extensión y localización geográfica, sociales y cognoscitivos.

Para catalogar esta gran diversidad se plantearon dos proyectos. En el primero de ellos, correspondiente al año 2005, se delimitó geográficamente el territorio histórico para cada una de las lenguas indígenas nacionales. En este territorio histórico se marcó la población absoluta de cada comunidad y el porcentaje de personas que en cada comunidad habían declarado hablar lengua indígena. El fruto de este proyecto es una cartografía de asentamientos históricos por lengua. En el segundo proyecto, el que se realizó durante los años 2006 y 2007, se dio cuenta de la diversidad lingüística existente dentro de este territorio, igualmente por lengua. El producto de este proyecto es el *Catálogo*. Hay que apuntar que en ninguno de los dos proyectos se consideró el tema de la migración. Por lo que no hay que esperar que, sobre todo en el caso del *Catálogo*, se presente un recuento de lugares en los que se habla lengua indígena en el país.

El *Catálogo*, como ya se ha apuntado, contiene las lenguas indígenas habladas en México que se ajustan a la definición de la LGDLPI y que, según esta Ley, cuentan con el estatus de lenguas nacionales. El *Catálogo*, de igual forma, es el instrumento a partir del cual se conceptualicen, diseñen e implementen políticas lingüísticas para fomentar el uso, el desarrollo y la preservación de las lenguas indígenas de México. Por tanto, el *Catálogo* es una obra que da a conocer el patrimonio lingüístico del país y lo cataloga bajo ciertos conceptos (ver más adelante) con la finalidad de estudiarlo (en términos de difusión) y analizarlo (en términos académicos) para entenderlo y protegerlo.

Una vez que se definieron cuáles son las lenguas indígenas nacionales de México y se delimitó el territorio histórico de cada una de éstas se procedió a definir los lineamientos con los que se registraría la diversidad lingüística del país. En términos generales, estos lineamientos fueron de corte social y formal. Por social se está entendiendo la participación en el proceso de elaboración del *Catálogo* de los propios hablantes según los acuerdos del "Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes" de la Organización Internacional del Trabajo, mientras que con el término formal se está aludiendo a todo lo concerniente con la estructura de las lenguas (la forma); conjuntando estas dos visiones se recopiló la información para el *Catálogo*.

Por una cuestión metodológica que tal vez se entienda mejor en el siguiente apartado, fue necesario discutir los términos con las que han sido designadas las lenguas indígenas del país, en muchos casos desde la época colonial. En efecto, el término con el que se nombran las lenguas indígenas en



Fragmento de un tapiz (algodón y lana de camélido), Perú, Costa Central 1100-1400 d.C. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Valérie Torre.

México corresponde al término con el cual también se designa al pueblo que las habla. Así, el pueblo zapoteco es el que habla la lengua zapoteca. Esta forma de nombrar lo que está haciendo en realidad es esconder, ignorar u homogeneizar la diversidad lingüística que hay al interior de cada uno de los pueblos indígenas del territorio nacional. Pero esto tal vez se deba a que el mismo término indígena ha sido empleado para homogeneizar en el tiempo y en el espacio. Por esto, no resulta extraño que la gente crea que todos los indígenas mexicanos son iguales y que hablan lengua indígena, esto es, hablan la misma lengua y deben poder comunicarse. Pensando así no hay diferencias entre un tarahumara y un tsotsil de ahora, y tampoco las habría entre un tepehua actual con un tepehua del siglo XVII.

Ante este panorama cabría preguntarse cuál es el concepto de lengua que usamos en México. Para comprender mejor esto, veamos algunos ejem-

plos. Es bien sabido que totonacos de Papantla no se entienden con los totonacos de Misantla. Cultural e históricamente los totonacos constituyen un pueblo unido e infragmentable, pero lingüísticamente presentan diferencias notables a tal grado que para comunicarse no les queda más opción que hablar en español. Un caso más (posiblemente también más extremo). Nadie dudaría de la unidad y existencia del pueblo zapoteco. Tradicionalmente a este pueblo se le ha asociado con 4 formas distintas de hablar, correspondientes a las regiones de su territorio, a saber, Sierra Norte, Sierra Sur, Valles Centrales e Istmo. Sin embargo, es frecuente escuchar a gente del Istmo que los de Tehuantepec no se entienden con los de Juchitán, y que estos, a su vez, tampoco se entienden con los de Santa María Petapa, sólo por citar algunos casos. Lingüísticamente ¿qué es lo que se tiene? ¿Una sola lengua zapoteca en la que no hay diferencias? ¿Una lengua zapoteca en la que las diferencias sean variantes? ¿Una familia zapoteca en las que las variantes regionales mencionadas arriba sean lenguas en sí? ¿Un conjunto de familias en las que cada una de las regiones referidas sea una familia en la que, por ejemplo, el zapoteco de Juchitán sea una lengua conformada por distintas variantes? A la fecha no se tienen respuestas a estas preguntas. Falta mucha investigación. Pero con el *Catálogo* se está dando un paso muy importante: señalar el problema, insistir en la falta de investigación, pero sobre todo se está construyendo una obra de referencia lingüística con parámetros lingüísticos. De esta forma la relación unívoca automática entre un pueblo y una lengua desaparece para hablar de lenguas en términos estrictamente lingüísticos.

#### Definición de categorías

¿Qué es lo que arroja este conjunto de redefiniciones? Una diversidad expresada y representada en los extremos de una cadena. A continuación se ahonda en este tema.

El *Catálogo* se elaboró con tres conceptos bases (en orden de más inclusivo a menos inclusivo): familia lingüística, agrupación lingüística y variante lingüística. De estos tres conceptos el de agrupación lingüística resulta el más novedoso ya que es el que sustituye a lo que hasta ahora ha sido conocido como lengua, sin que esto quiera decir que se trate de un sinónimo. Más bien, en el término agrupación lingüística se conjuntan variantes de las cuales se desconoce si son una lengua con variantes o una variante. En el caso del zapoteco la agrupación lingüística zapoteco agrupa familias, un conjunto de lenguas o un conjunto de variantes. Sin estudios que lo definan no se va a poder saber.

Pero vayamos por orden. La familia lingüística es un concepto empleado en las ciencias del lenguaje para referirse a las lenguas que tienen semejanza de estructura debido a un origen común (la familia romance está conformada por el español, el italiano y el francés, entre otras lenguas, y todas éstas guardan semejanzas estructurales como algunas palabras). En el caso del *Catálogo* lo que conforma las familias lingüísticas son agrupaciones lingüísticas que, como se mencionó, se encuentran formadas por un conjunto de elementos sin definir (en el *Catálogo* se definen como variantes, pero estando consciente de que se debe estudiar su estatus lingüístico). Finalmente, las variantes lingüísticas, en términos de la catalogación y de la metodología empleada para ello, se definen como el elemento a partir del cual se construya el concepto de lengua y a partir del cual se definan las lenguas indígenas del país. Por esta razón se mencionó que la diversidad catalogada está expresada y representada en los extremos de una cadena. Por decirlo de alguna manera, metodológicamente existen 3 unidades (familia, agrupación y variante), en la realidad sólo existen 2 (la familia y las variantes), la agrupación sólo existe para ser redefinida a partir del estudio de las variantes. Estos conceptos, reitero, son válidos para la catalogación realizada, no sustituyen a los términos que empleamos comúnmente, principalmente al de lengua.

De esta forma se catalogaron 11 familias lingüísticas (ver cuadros 1, 2 y 3 del anexo), 68 agrupaciones lingüísticas (ver cuadros 4, 5 y 6) y 364 variantes lingüísticas.



Espejo con la efigie de Ehécatl-Quetzalcóatl, cultura azteca, México, cuenca de México, 1350-1521 d.C. © musée du quai Branly.

### Formato del *Catálogo*

Además de los conceptos de familia lingüística, agrupación lingüística y variante lingüística revisados, en el *Catálogo* se emplean otros conceptos que ubican a cada una de las variantes catalogadas. Esto se hace en consideración de la autodenominación o la forma en que los hablantes nombran a la variante lingüística que emplean, la transcripción fonética de dicha autodenominación, y la referencia geostadística o lugares (entidad federativa, municipio y localidad, según los parámetros del INEGI) en los que se habla la variante en cuestión.

### Las perspectivas del *comienzo de un proceso*

La obra catalográfica de la cual se está hablando en el presente artículo de poco serviría si sólo fuera una referencia enciclopédica y no tuviera ninguna

utilidad. Así, el *Catálogo* se concibe como el elemento a partir del cual se conceptualicen, diseñen e implementen políticas lingüísticas para fomentar el uso, el desarrollo y la preservación de las lenguas indígenas de México.

En principio, el *Catálogo* será empleado en los sectores educativo, salud, y de administración e impartición de justicia, así como en los medios de comunicación, dando de esta forma inicio a todo un proceso de sensibilización a la diversidad lingüística del país (y a la problemática que surgiría en caso de ignorarla), y de formulación, diseño e implementación de proyectos de desarrollo para las lenguas indígenas del país. Uno de estos proyectos es el de la normalización lingüística. Este proceso resulta concomitante al de actualización del *Catálogo* y servirá como punta de lanza para otorgarle a las lenguas indígenas, ahora nacionales, nuevas y más amplias funciones comunicativas, sociales, administrativas, laborales, etc., coherentes con su estatus legal.

### Conclusiones

En este trabajo se presentó la situación que guardan las lenguas indígenas habladas en México a partir de la definición que la misma Ley General de Derechos de los Pueblos Indígenas hace para las lenguas indígenas. Es decir, esta Ley determina cuáles son las lenguas indígenas que protege. Asimismo se revisó la metodología empleada en el diseño y elaboración del *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geostadísticas*. Con esta revisión se enumeraron y detallaron los principales problemas y cuestionamientos existentes en el país para la elaboración de una obra de tal magnitud e importancia. Finalmente, se propuso que cuando se hablara de las lenguas indígenas, en particular, como patrimonio cultural intangible del país se hiciera referencia a su riqueza y complejidad. Estos dos elementos van desde la forma o estructura de las lenguas hasta su situación sociolingüística, pasando por aspectos geográficos, estadísticos y cognoscitivos, entre otros. Sobre esto último se vuelve necesaria e impostergable la investigación seria y exhaustiva para llenar lagunas en el conocimiento, replantear términos y emplear de la mejor manera posible el *Catálogo*. Sobre todo habría que proponer líneas de investigación sobre temas como la migración ya que ésta será el pan de todos los días en los años venideros y no debe ser un obstáculo para el ejercicio de los derechos lingüísticos de los pueblos y comunidades indígenas de nuestro país, al contrario, debe concebirse como un elemento a través del cual se propongan nuevas (o más adecuadas) alternativas de desarrollo de las lenguas indígenas nacionales.



Figurilla masculina de oro o tumbaga, cultura chimú, Perú, Costa Norte, La Libertad, Trujillo, Imperio Inca, 1450-1532 d.C. © musée du quai Branly.



Túnica de guerrero representando una escena de combate (piel, espinas de puerco espín y crin de caballo), Stou, Estados Unidos, siglo XIX. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries.

#### Bibliografía

- CAMPBELL, Lyle, *American indian languages. The historical linguistics of Native America*, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- CAMPBELL, Lyle, "Retos en la clasificación de las lenguas indígenas de México", en Cristina Buenrostro et al., *Clasificación de las lenguas indígenas de México. Memorias del III Coloquio Internacional de Lingüística Mauricio Swadesh*. México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2007, pp. 13-68.
- CASTILLO Tejero, Noemí, "Patrimonio intangible", en Irene Vázquez Valle y Narciso Mario García Soto (coordinadores), *El patrimonio intangible: Investigaciones recientes y propuestas para su conservación (Jornada Académica)*. México, D. F., Seminario de Estudios sobre Patrimonio Cultural, Delegación D-II-IA-1, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, pp. 143-49.
- DÍAZ COUDER Cabral, Ernesto, "Políticas lingüísticas", en Arizpe, Lourdes, Leonel Durán, José del Val et al., *Diálogos, enfoques compartidos. Conferencias del seminario "Diálogos en la acción. Tercera etapa"*, México, D. F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2007, pp. 99-114.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA, *II Censo de Población y Vivienda 2005. Tabulados básicos. Estados Unidos Mexicanos*, Tomos I y II, Aguascalientes, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 2006.
- INSTITUTO NACIONAL DE LENGUAS INDÍGENAS, *Catálogo de lenguas indígenas mexicanas: Cartografía contemporánea de sus asentamientos históricos*, México, D. F., Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2005.
- INSTITUTO NACIONAL DE LENGUAS INDÍGENAS, *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, México, D.F., Diario Oficial de la Federación, 2008.
- MACHUCA Ramirez, Jesús Antonio, "El carácter integral del patrimonio cultural", en Irene Vázquez Valle y Narciso Mario García Soto (coordinadores), *El patrimonio intangible: Investigaciones recientes y propuestas para su conservación (Jornada Académica)*, México, D. F., Seminario de Estudios sobre Patrimonio Cultural, Delegación D-II-IA-1, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, pp. 92-103.
- MANRIQUE Castañeda, Leonardo, "Clasificación de las lenguas indígenas de México y sus resultados en el censo de 1990", en Beatriz Garza Cuarón (coordinadora), *Políticas lingüísticas en México*, México, D.F., La Jornada Ediciones, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, pp. 39-65.
- NAVA, Fernando, "Catálogo de lenguas indígenas mexicanas. Cartografía contemporánea de sus asentamientos históricos. INALI", en Arizpe, Lourdes, Leonel Durán, José del Val et al., *Diálogos, enfoques compartidos. Conferencias del seminario "Diálogos en la acción. Tercera etapa"*, México, D. F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2007, pp. 127-34.
- SMITH Stark, Thomas, "Reflexiones sobre un catálogo de las lenguas indígenas de México", Ponencia preparada para el coloquio *Estableciendo las bases para el pluralismo lingüístico: El catálogo de las lenguas indígenas de México*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, D. F., 15 y 16 de noviembre, Mecanoscrito, 2001.

### Anexo

La información que aquí se ofrece muestra algunas de las características básicas de los hablantes de lenguas indígenas nacionales de México, en dos niveles (por familia y por agrupación lingüística) según sexo, grupos de edad y la proporción de población monolingüe. Los cuadros fueron elaborados con datos del II Censo de Población y Vivienda 2005 del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.



Diadema de plumas, Aweti, Brasil, Mato Grosso, Alto río Xingu. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Bruno Descouings.

Cuadro 1

#### HABLANTES DE LENGUA INDÍGENA POR FAMILIA LINGÜÍSTICA, SEGÚN SEXO\*

Familia lingüística	Número de agrupaciones lingüísticas	Población que habla alguna lengua indígena					
		Total		Hombre		Mujer	
		Absolutos	%	Absolutos	%	Absolutos	%
Total	68	6,011,202	100	2,959,064	49.2	3,052,138	50.8
Álgica	1	157	0.0	85	54.1	72	45.9
Yuto-nahua	11	1,585,254	26.4	780,107	49.2	805,147	50.8
Cochimi-yumana	5	650	0.0	341	52.5	309	47.5
Seri	1	595	0.0	284	47.7	311	52.3
Oto-mangue	18	1,769,966	29.4	844,092	47.7	925,874	52.3
Maya	20	1,892,120	31.5	954,759	50.5	937,361	49.5
Totonaco-tepehua	2	239,251	4.0	117,026	48.9	122,225	51.1
Tarasca	1	105,556	1.8	50,079	47.4	55,477	52.6
Mixe-zoque	7	206,234	3.4	100,350	48.7	105,884	51.3
Chontal de Oaxaca	1	3,453	0.1	1,720	49.8	1,733	50.2
Huave	1	15,993	0.3	8,032	50.2	7,961	49.8
Insuficientemente Especificado	-	191,591	3.2	101,962	53.2	89,629	46.8
Otras lenguas de América	-	382	0.0	227	59.4	155	40.6

\* Población de cinco o más años de edad que habla lengua indígena.

**Cuadro 2** HABLANTES DE LENGUA INDÍGENA POR FAMILIA LINGÜÍSTICA, SEGÚN GRUPOS DE EDAD\*

Familia Lingüística	Total	Grandes grupos de edad					
		De 5 a 14 años		De 15 a 49 años		De 50 o más años	
		Absolutos	%	Absolutos	%	Absolutos	%
Total	6,011,202	1,335,697	22.2	3,313,989	55.1	1,361,516	22.6
Álgica	157	32	20.4	96	61.1	29	18.5
Yuto-nahua	1,585,254	349,384	22.0	866,361	54.7	369,509	23.3
Cochimi-yumana	650	70	10.8	406	62.5	174	26.8
Seri	595	141	23.7	375	63.0	79	13.3
Oto-mangue	1,769,966	375,797	21.2	956,603	54.0	437,566	24.7
Maya	1,892,120	444,930	23.5	1,068,487	56.5	378,703	20.0
Totonaco-tepehua	239,251	47,021	19.7	129,374	54.1	62,856	26.3
Tarasca	105,556	22,407	21.2	58,195	55.1	24,954	23.6
Mixe-zoque	206,234	50,323	24.4	114,344	55.4	41,567	20.2
Chontal de Oaxaca	3,453	92	2.7	1,210	35.0	2,151	62.3
Suave	15,993	3,881	24.3	8,933	55.9	3,179	19.9
Insuficientemente especificado	191,591	41,606	21.7	109,335	57.1	40,650	21.2
Otras lenguas de América	382	13	3.4	270	70.7	99	25.9

\* Población de cinco o más años de edad que habla lengua indígena.



Plato policromo, cultura maya, México o Guatemala, 600-900 d.C. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Valérie Torre.

Cuadro 3

## POBLACIÓN MONOLINGÜE POR FAMILIA LINGÜÍSTICA\*

Agrupación lingüística	Monolingüe	
	Población	Porcentaje**
Total	720,009	12.3
Álgica	20	13.3
Yuto-nahua	152,507	9.8
Cochimi-yumana	2	0.3
Seri	4	0.7
Oto-mangue	218,679	12.7
Maya	284,200	15.2
Totonaco-tepehua	29,134	12.4
Tarasca	5,774	5.6
Mixe-zoque	25,452	12.6
Chontal de Oaxaca	16	0.5
Huave	1,571	9.9
Insuficientemente especificado	2,646	1.5
Otras lenguas de América	4	1.1

\* Población mayor de cinco años que declaró hablar alguna lengua indígena y no hablar español.

\*\* Porcentaje respecto de la población que declaró hablar alguna lengua indígena.



Tocado cubriendo la nuca, Munduruku, Brasil, río Tapajos, siglo XIX.  
© musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Valérie Torre

Cuadro 4

## HABLANTES DE LENGUA INDÍGENA POR AGRUPACIÓN LINGÜÍSTICA, SEGÚN SEXO\*

Agrupación lingüística	Total	Sexo			
		Hombre		Mujer	
		Absolutos	%	Absolutos	%
Total	6,011,202	2,959,064	49.2	3,052,138	50.8
Akateko	532	259	48.7	273	51.3
Amuzgo	43,761	21,064	48.1	22,697	51.9
Awakateko	21	7	33.3	14	66.7
Ayapaneco	2	2	100.0	-	-
Cora	17,086	8,787	51.4	8,299	48.6
Cucapá	116	51	44.0	65	56.0
Cuicateco	12,610	6,161	48.9	6,449	51.1
Ch'ol	185,299	92,789	50.1	92,510	49.9

Chatino	42,791	20,277	47.4	22,514	52.6
Chichimeco jonaz	1,625	828	51.0	797	49.0
Chinanteco	125,706	59,543	47.4	66,163	52.6
Chocholteco	616	303	49.2	313	50.8
Chontal de Oaxaca	3,453	1,720	49.8	1,733	50.2
Chontal de Tabasco	32,584	17,119	52.5	15,465	47.5
Chuj	2,180	1,084	49.7	1,096	50.3
Guarjio	1,648	839	50.9	809	49.1
Huasteco	149,532	75,584	50.5	73,948	49.5
Huave	15,993	8,032	50.2	7,961	49.8
Huichol	35,724	17,702	49.6	18,022	50.4
Ixcateco	213	107	50.2	106	49.8
Ixil	77	31	40.3	46	59.7
Jakalteko	400	208	52.0	192	48.0
Kaqchikel	105	66	62.9	39	37.1
K'iche'	251	120	47.8	131	52.2
Kickapoo	157	85	54.1	72	45.9
Kiliwa	36	20	55.6	16	44.4
Kumiai	298	160	53.7	138	46.3
Lacandón	734	381	51.9	353	48.1
Mam	7,492	4,030	53.8	3,462	46.2
Matlatzinca	1,134	545	48.1	589	51.9
Maya	758,310	388,153	51.2	370,157	48.8
Mayo	32,702	18,037	55.2	14,665	44.8



Piel pintada que representa una danza de bisonte, Estados Unidos, valle del Misisipi, siglo XVIII. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries / Valérie Torre.



Mazahua	111,840	51,963	46.5	59,877	53.5
Mazateco	206,559	99,708	48.3	106,851	51.7
Mixe	115,824	55,315	47.8	60,509	52.2
Mixteco	423,216	199,850	47.2	223,366	52.8
Náhuatl	1,376,026	672,745	48.9	703,281	51.1
Oluteco	63	33	52.4	30	47.6
Otomí	239,850	115,034	48.0	124,816	52.0
Paipai / ku'ahl	200	110	55.0	90	45.0
Pame	9,720	4,878	50.2	4,842	49.8
Pápago	116	80	69.0	36	31.0
Pima	738	411	55.7	327	44.3
Popoloca	16,163	7,836	48.5	8,327	51.5
Popoluca de la Sierra	28,194	13,763	48.8	14,431	51.2
Q'anjob'al	8,526	4,155	48.7	4,371	51.3
Qato'k	110	67	60.9	43	39.1
Q'eqchi'	1,070	541	50.6	529	49.4
Sayulteco	2,583	1,234	47.8	1,349	52.2
Seri	595	284	47.7	311	52.3
Tarahumara	75,371	38,392	50.9	36,979	49.1
Tarasco	105,556	50,079	47.4	55,477	52.6
Teko	61	48	78.7	13	21.3
Tepehua	8,321	3,985	47.9	4,336	52.1
Tepehuano del Norte	6,809	3,317	48.7	3,492	51.3
Tepehuano del Sur	24,782	12,154	49.0	12,628	51.0
Texistepequeño	238	106	44.5	132	55.5
Tlahuica	842	416	49.4	426	50.6
Tlapaneco	98,573	47,689	48.4	50,884	51.6
Tojolabal	43,169	21,565	50.0	21,604	50.0
Totonaco	230,930	113,041	49.0	117,889	51.0
Triqui	23,846	11,177	46.9	12,669	53.1
Tzeltal	371,730	185,666	49.9	186,064	50.1
Tsotsil	329,937	162,886	49.4	167,051	50.6
Yaqui	14,162	7,581	53.5	6,581	46.5
Zapoteco	410,901	196,713	47.9	214,188	52.1
Zoque	54,002	27,143	50.3	26,859	49.7
Sin especificación de agrupación lingüística	197,009	104,778	53.2	92,231	46.8
Otras lenguas de América	382	227	59.4	155	40.6

\* Población mayor de cinco años que declaró hablar alguna lengua indígena.

Cuadro 5

## HABLANTES DE LENGUA INDÍGENA POR AGRUPACIÓN LINGÜÍSTICA, SEGÚN GRUPOS DE EDAD\*

Agrupación lingüística	Total	Grupos de edad					
		De 5 a 14 años		De 15 a 49 años		De 50 y más años	
		Absolutos	%	Absolutos	%	Absolutos	%
Total	6,011,202	1,335,697	22.2	3,313,989	55.1	1,361,516	22.6
Akateko	532	186	35.0	280	52.6	66	12.4
Amuzgo	43,761	13,467	30.8	24,073	55.0	6,221	14.2
Awakateko	21	2	9.5	14	66.7	5	23.8
Ayapaneco	2	-	-	-	-	2	100.0
Cora	17,086	5,722	33.5	9,203	53.9	2,161	12.6
Cucapá	116	16	13.8	71	61.2	29	25.0
Cuicateco	12,610	2,085	16.5	6,684	53.0	3,841	30.5
Ch'ol	185,299	55,935	30.2	105,092	56.7	24,272	13.1
Chatino	42,791	14,007	32.7	22,275	52.1	6,509	15.2
Chichimeco jonaz	1,625	521	32.1	862	53.0	242	14.9
Chinanteco	125,706	30,874	24.6	70,205	55.8	24,627	19.6
Chocholteco	616	34	5.5	156	25.3	426	69.2
Chontal de Oaxaca	3,453	92	2.7	1,210	35.0	2,151	62.3
Chontal de Tabasco	32,584	4,117	12.6	19,767	60.7	8,700	26.7
Chuj	2,180	711	32.6	1,230	56.4	239	11.0
Guarijío	1,648	409	24.8	871	52.9	368	22.3
Huasteco	149,532	39,183	26.2	79,483	53.2	30,866	20.6
Huave	15,993	3,881	24.3	8,933	55.9	3,179	19.9
Huichol	35,724	12,543	35.1	19,237	53.8	3,944	11.0
Ixcateco	213	12	5.6	131	61.5	70	32.9
Ixil	77	4	5.2	59	76.6	14	18.2
Jakalteco	400	21	5.3	167	41.8	212	53.0
Kaqchikel	105	8	7.6	59	56.2	38	36.2
K'iche'	251	21	8.4	180	71.7	50	19.9
Kickapoo	157	32	20.4	96	61.1	29	18.5
Kiliwa	36	2	5.6	24	66.7	10	27.8
Kumiai	298	40	13.4	179	60.1	79	26.5
Lacandón	734	213	29.0	447	60.9	74	10.1
Mam	7,492	631	8.4	3,839	51.2	3,022	40.3
Matlatzinca	1,134	85	7.5	591	52.1	458	40.4
Maya	758,310	93,262	12.3	438,759	57.9	226,289	29.8
Mayo	32,702	1,039	3.2	14,668	44.9	16,995	52.0



Bolso de viaje de mujer, Kel Ahaggar, África, Maghreb, Algeria, Sahara, Tamanghasset, Ahaggar, fin del siglo XIX y principio del XX. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries.

Mazahua	111,840	8,986	8.0	63,575	56.8	39,279	35.1
Mazateco	206,559	51,258	24.8	115,038	55.7	40,263	19.5
Mixe	115,824	27,373	23.6	64,387	55.6	24,064	20.8
Mixteco	423,216	107,428	25.4	219,275	51.8	96,513	22.8
Náhuatl	1,376,026	295,365	21.5	754,769	54.9	325,892	23.7
Oluteco	63	1	1.6	29	46.0	33	52.4
Otomí	239,850	27,616	11.5	131,254	54.7	80,980	33.8
Paipai / ku'ahl	200	12	6.0	132	66.0	56	28.0
Pame	9,720	2,940	30.2	4,962	51.0	1,818	18.7
Pápago	116	4	3.4	66	56.9	46	39.7
Pima	738	142	19.2	419	56.8	177	24.0
Popoloca	16,163	3,696	22.9	8,977	55.5	3,490	21.6
Popoloca de la Sierra	28,194	8,461	30.0	15,509	55.0	4,224	15.0
Q'anjob'al	8,526	2,702	31.7	4,808	56.4	1,016	11.9
Qato'k	110	4	3.6	34	30.9	72	65.5
Q'eqchi'	1,070	371	34.7	604	56.4	95	8.9

Sayulteco	2,583	135	5.2	1,381	53.5	1,067	41.3
Serí	595	141	23.7	375	63.0	79	13.3
Tarahumara	75,371	20,949	27.8	41,482	55.0	12,940	17.2
Tarasco	105,556	22,407	21.2	58,195	55.1	24,954	23.6
Teko	61	1	1.6	22	36.1	38	62.3
Tepehua	8,321	1,276	15.3	4,742	57.0	2,303	27.7
Tepehuano del Norte	6,809	2,168	31.8	3,751	55.1	890	13.1
Tepehuano del Sur	24,782	8,312	33.5	13,697	55.3	2,773	11.2
Texistepequeño	238	1	0.4	11	4.6	226	95.0
Tlahuica	842	149	17.7	431	51.2	262	31.1
Tlapaneco	98,573	33,206	33.7	51,730	52.5	13,637	13.8
Tojolabal	43,169	12,971	30.0	24,455	56.6	5,743	13.3
Totonaco	230,930	45,745	19.8	124,632	54.0	60,553	26.2
Triqui	23,846	7,669	32.2	12,994	54.5	3,183	13.3
Tseltal	371,730	126,165	33.9	205,546	55.3	40,019	10.8
Tzotzil	329,937	108,422	32.9	183,642	55.7	37,873	11.5
Yaqui	14,162	2,727	19.3	8,139	57.5	3,296	23.3
Zapoteco	410,901	71,764	17.5	223,390	54.4	115,747	28.2
Zoque	54,002	13,507	25.0	29,514	54.7	10,981	20.3
Sin especificación de agrupación lingüística	197,009	42,455	21.5	112,907	57.3	41,647	21.1
Otras lenguas de América	382	13	3.4	270	70.7	99	25.9

\* Población mayor de cinco años que declaró hablar alguna lengua indígena.



Estatua zoomorfa mágica, nkisi nkondi, África, Congo, Loango, antes de 1892. © musée du quai Branly, foto: Hughes Dubois.



Harpe, Ngbaka, África, Congo (República Democrática del Congo). © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries.

Cuadro 6

## POBLACIÓN MONOLINGÜE POR AGRUPACIÓN LINGÜÍSTICA\*

Agrupación lingüística	Monolingüe	
	Población	Porcentaje**
Total	720,009	12.3
Amuzgo	13,722	32.2
Tsotsil	90,812	28.0
Tzeltal	100,641	27.4
Cora	3,808	22.7
Tlapaneco	21,397	22.1
Chatino	8,879	21.3
Ch'ol	37,826	20.6
Triqui	4,548	19.7
Mazateco	39,742	19.5
Mixe	21,366	18.7
Pame	1,748	18.6
Mixteco	74,593	18.2
Tojolabal	7,019	16.5
Tepehuano del Sur	3,856	15.9
Lacandón	107	15.0
Tarahumara	10,302	14.4
Kickapoo	20	13.3
Totonaco	28,754	12.7
Huichol	4,070	11.7
Huave	1,571	9.9
Chinanteco	12,140	9.8
Náhuatl	129,350	9.6
Zapoteco	29,720	7.4
Popoloca de la Sierra	1,969	7.1
Tarasco	5,774	5.6
Maya	39,934	5.3
Tepehuano del Norte	325	5.3
Huasteco	7,545	5.1
Yaqui	683	4.9
Tepehua	380	4.6
Ixcateco	9	4.5
Otomí	10,104	4.4
Zoque	2,081	4.0
Cuicateco	430	3.4

Chuj	68	3.2
Q'eqchi'	29	2.8
Kiliwa	1	2.8
Guarijío	37	2.5
K'iche'	6	2.4
Q'anjob'al	146	1.8
Chichimeco jonaz	25	1.6
Ixil	1	1.5
Mazahua	1,457	1.4
Popoloca	160	1.0
Cucapá	1	0.9
Pápago	1	0.9
Seri	4	0.7
Mam	36	0.5
Chontal de Oaxaca	16	0.5
Akateco	2	0.4
Sayulteco	8	0.3
Matlatzinca	3	0.3
Jakalteco	1	0.3
Mayo	75	0.2
Chocholteco	1	0.2
Tlahuica	1	0.1
Chontal de Tabasco	27	0.1
Paipai / ku'ahl	-	-
Kumiai	-	-
Oluteco	-	-
Texistepequeño	-	-
Ayapaneco	-	-
Awakateco	-	-
Qato'k	-	-
Kaqchikel	-	-
Pima	-	-
Teko	-	-
Sin especificación de agrupación lingüística	2,674	1.5
Otras lenguas de América	4	1.1

\* Población mayor de cinco años que declaró hablar alguna lengua indígena y no hablar español.

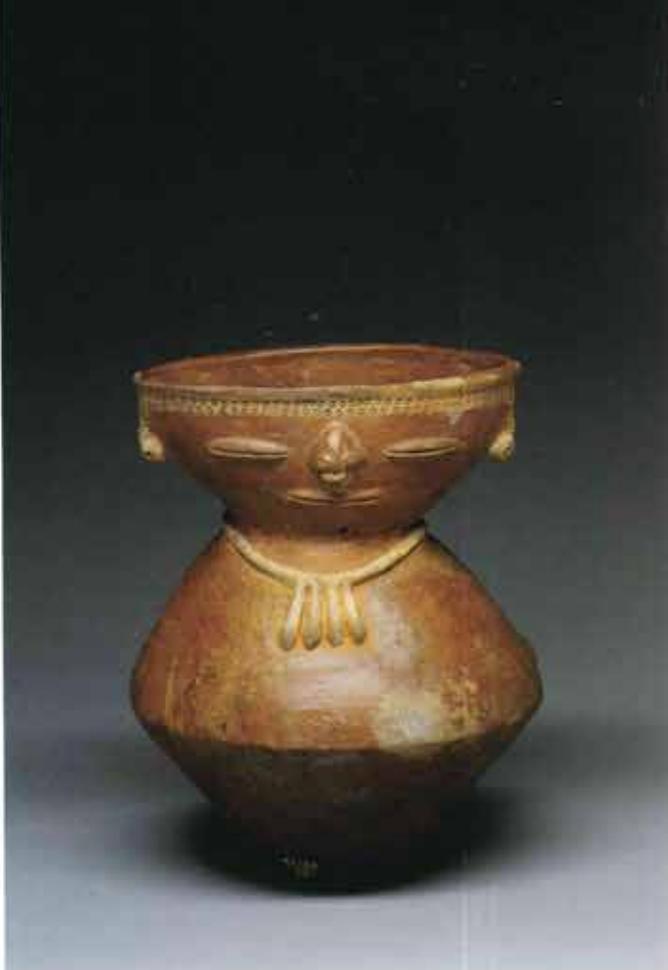
\*\* Porcentaje respecto a la población que declaró hablar alguna lengua indígena.



Bolso de viaje de mujer (detalle), Kel Ahaggar, África, Maghreb, Algeria, Sahara. Tamanghasset, Ahaggar, fin del siglo XIX y principio del XXI. © Musée du Quai Branly, foto: Patrick Gries.



Velo de rostro, *burqa'* (parte de la dote de la novia beduina), Asia, territorios palestinos, Gaza, principio del siglo XX. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries.



Tinaja antropomorfa, cultura Quimbaya, Colombia, 800-1200 d.C. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries.

## CAMINOS IMPUESTOS SOBRE CAMINOS SAGRADOS

*Los huicholes de Tuapurie (Santa Catarina Cuexcomatitlán, Municipio de Mezquitic, Jalisco) bloquean la construcción de una carretera y defienden sus bosques, lugares sagrados y formas comunitarias de definir el desarrollo*

Doctor Paul Liffman (COLMICH)  
 Doctor Johannes Neurath (MNA, INAH)  
 Maestro César Carrillo Trueba  
 (Facultad de Ciencias, UNAM)  
 Maestra Regina Lira (EHESS, Paris)  
 Santiago Ruy (ENAH)



Jicara votiva, Huichol, México, Jalisco, Mezquitic, San Andrés Cohamiata, siglo XX. © musée du quai Branly.

### La escena

Cada dos años, los jicareros de Keuruwitia (Las Latas), uno de los tres centros ceremoniales de Tuapurie, emprenden el camino hacia Wirikuta (el desierto de Wadley, SLP), el territorio sagrado donde nació el sol. Aunque se intercalan tramos a pie y en camión el camino sigue siendo largo y pesado.

Su recorrido les impone una serie de penurias de orden ritual: largos ayunos, poco dormir, trayectos intensos por sitios definidos para detenerse o pasar la noche. Los primeros tres días de recorrido se realizan a pie, y la costumbre estipula, durante el segundo día, una parada en un lugar llamado Hut-

sekie, la casa del Oso ubicada inmediatamente al norte del límite de la comunidad. Ahí se levanta un monolito zoomorfo que representa a ese antepasado petrificado a quien suelen pedir que los cuide en el camino, que no se hinchen los pies, que no les duelan, que no tropiecen ni resbalen, que no caigan ni se fracturen, que lleguen con bien a su destino. Ante sus pies suelen hacer una ceremonia en la cual le ofrendan flechas, piñolillo, chocolate y otros enseres pidiéndole que les otorgue lo solicitado.

Sin embargo, este año, al bajar la montaña y acercarse al lugar, el estupor de los 29

jicareros fue grande al percatarse que el sitio sagrado se hallaba sepultado bajo toneladas

de grava y arena. Una enorme carretera se levanta, en ese vado, a manera de talud a casi seis metros de altura. Si bien ya tenían noticia de ello, al constatarlo el azoro asomaba en su mirada: ¿Qué hacer? ¿Cómo ofrendar al Hutskie?

Interrumpido el trayecto milenario de los 29 jicareros, se vieron obligados a subir esta nueva barrera de piedra en vez de dejar ofrendas al pie del monolito de Hutskie. Allí encima del nuevo muro tuvieron que hacer su bendición al Oso ya sepultado en el punto de la terracería que corresponde a la morada del antepasado, ahora oculto seis metros directamente debajo de ese punto. Ciertamente ni la escena, ni nuestra presencia en la misma eran fortuitas, lo que no restaba dramatismo al clima de desconcierto compartido. La incertidumbre por lo que podría ocurrir en el camino, por el ritual afectado, por el camino fragmentado, por la costumbre no reiterada ensombrecía los rostros de los presentes.

#### El proyecto

Esta escena, ocurrida el 10 de marzo del presente año, es un ejemplo claro del daño causado a lugares sagrados huicholes por la construcción de una controvertida carretera. Este proyecto que pretende agilizar la comunicación entre tres municipios del Norte de Jalisco, Huejuquilla, Mezquitic y Bolaños, ha despertado una gran inquietud respecto a la conservación de los sitios sagrados y la cultura huichola. Esta preocupación fue un detonante crucial en el conflicto que actualmente opone a los habi-

tantes de la comunidad de Tuapurie (Santa Catarina Cuexcomatlán, Municipio de Mezquitic, Jalisco) y el gobierno del estado de Jalisco. Los comuneros de Santa Catarina rechazan la construcción de la carretera que, pasando por tierras de esta comunidad, une los poblados de Huejuquilla, Tenzompa y Bolaños en Jalisco.

El proyecto carretero en un principio estipulaba ensanchar y pavimentar una brecha existente. Sin embargo, la obra que inició hace ya dos años no sigue en todo momento la traza de la antigua carretera.

En numerosos tramos, es visible la apertura de nuevas vías, transformando una brecha accidentada en una moderna carretera con una superficie de 10 metros de ancho sobre una base profunda de piedra y grava.

El tramo que atraviesa de norte a sur a la comunidad huichola de Tuapurie, mide 19 kilómetros y divide la comunidad, dejando en su lado oriental a unas 30 familias pertenecientes a la localidad de Kanarita ("Los Órganos"), quienes en años pasados han tenido problemas

territoriales con el pueblo mestizo vecino de Tenzompa. Calculando una zona de afectación de 40 metros de ancho, multiplicada por los 19 kilómetros, la zona directamente afectada suma 78 hectáreas cuya ecología quedaría devastada. Pero ésta no es toda la historia. El proyecto en cuestión representa un emblema clásico de la indiferencia deliberada a los valores de los habitantes indígenas del municipio y a sus prácticas ceremoniales en torno a los monumentos de sus antepasados prehispanicos de la región. Así como numerosas irregularidades en cuanto a la protección ambiental. Asimismo, hay cuestiones no resueltas en relación con la clase de cambio social y económico implicada en una concesión abierta de derechos de vía a los intereses económicos de la elite regional.

#### El conflicto: Invasión y bloqueo-

Desde los inicios de su construcción en 2005, la planeación de la controvertida carretera ha estado plagada de irregularidades en cuanto a normatividad ambiental. Sin siquiera realizar estudios serios de impacto ambiental ni obtener los permisos de cambio de uso de suelo forestal, el entonces





Gobernador de Jalisco Francisco Ramírez Acuña destinó el presupuesto a su construcción después de 14 meses de estar clausurada con el argumento de "la urgente necesidad de desarrollo en las regiones marginadas" (*Milenio* Guadalajara, 21/11/07).

A pesar de no contar con los permisos adecuados, el nuevo gobernador Emilio González Márquez retomó la construcción de la obra desde junio del 2006. Pero para poder llevarse a cabo, se necesitaba la autorización de las asambleas generales de las comunidades huicholas de Santa Catarina Cuexcomatlán (Tuapurie) y San Sebastián Teponahuastlán (Wautia).

Según atestiguan las autoridades de Tuapurie, en septiembre del año pasado el presidente municipal de Mezquitic y personal de la CDI llegaron en helicóptero a una reunión sobre cultura que se realizaba en el centro ceremonial de Keuruwitia (Las Latas), pidiendo la firma de los comuneros para acordar la construcción. Los miembros de la comunidad no firmaron nada y solicitaron que se presentara esa propuesta en la siguiente asamblea ordinaria para ser discutida por la totalidad de la comunidad. Sin embargo, las autoridades no quisieron esperar e iniciaron la obra precipitadamente y sin permiso.

Finalmente, la asamblea se realizó el 7 de febrero en Nueva Colonia y duró hasta el 20 de ese mes, fue una de las más largas de su historia. El día 11

de febrero se acordó formalmente el bloqueo de las máquinas y la suspensión de las obras. Por consenso comunitario, la Asamblea se trasladó a 'awatsaitia ("Ciénega de los Caballos"), donde aún continúa el bloqueo de las obras.

Unos días después, se dio a conocer un Acta de Asamblea con 483 firmas apócrifas de comuneros. Las autoridades tradicionales señalan como presuntos responsables de esta falsificación a funcionarios de la SEDEUR (Secretaría de Desarrollo Urbano de Jalisco), la CDI estatal (Comisión para el Desarrollo de los pueblos Indígenas), y los presidentes municipales de la región. El documento contiene, además del acta falsificada, tres firmas auténticas de las autoridades agrarias de la comunidad quienes sostienen haber sido presionados y hasta extorsionados.

Desde el inicio del bloqueo el 11 de febrero de 2008, el conflicto ha recibido considerable cobertura en la prensa nacional e internacional (*La Voz del Norte*, *Milenio*, *La Jornada*, *The Times of London*) como el Internet (*Youtube*, *Indian Country Today*) y las versiones electrónicas de otros periódicos. Un gran número de pueblos indígenas y grupos de la sociedad civil se solidarizaron con los tuapuritari. Los días 8-9 de marzo se celebró una reunión del Congreso Nacional Indígena en el paraje del plantón, 'awatsaitia.



Túnica de plumas con decoración de personajes y pájaros estilizados, cultura Chimú, Perú, 1000-1450 d.C. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Valérie Torre.



Jicara ceremonial, Huichol, México, Jalisco, Mezquitic, San Andrés Cohamiata, siglo XX. © musée du quai Branly.

Según las autoridades de Tuapurie, la lista de delitos cometidos es larga, pues se invadieron las tierras comunales, se destruyó propiedad privada como las cercas y los alambrados de las rancherías de la zona, hubo una tala ilegal de árboles, se taparon varios manantiales, se dañaron las obras realizadas por la comunidad para abastecer de agua a la localidad de Los Órganos, y se enterró por lo menos un lugar sagrado de los huicholes, el monolito Hutsekie que forma parte de la ruta de peregrinación ancestral de Tuapurie a Wirikuta. Se trata de violaciones graves a la Constitución Mexicana, la Declaración de Derechos Indígenas de la Organización de Naciones Unidas, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y la Convención sobre la Biodiversidad.

Por lo pronto, se logró una suspensión temporal de la obra en el tramo correspondiente al territorio de Tuapurie debido a la demanda presentada por la comunidad a la Profepa y un amparo otorgado por un juez de distrito del estado de Jalisco.

#### Una carretera panorámica, ¿para quién?

Una de las razones principales que los huicholes tuapuritari manifiestan en su rechazo al proyecto es su negativa a permitir la expropiación de tierras comunales. En este caso, los derechos de vía implican 20 metros desde el centro hacia cada lado de la carretera, lo que abre la posibilidad de conceder puestos y comercios a foráneos en las orillas. Además llevaría a una afluencia creciente de personas ajenas a la comunidad en los caminos que mujeres y niños están acostumbrados a recorrer solos con toda seguridad. Incluso, se teme la posibilidad de un incremento en la presencia policiaca y militar en la zona.

Las posibles consecuencias futuras de esta construcción son diversas. La división del territorio podría minar las redes económicas y sociales de la comunidad. Se desarrollaría un “turismo étnico”, pero a base de negocios no controlados por los comuneros. Además, hasta la fecha, la comunidad nunca había autorizado proyectos o negocios de esta naturaleza en el territorio de Tuapurie. La razón principal de esta decisión ha sido la negativa de permitir una folklorización de las fiestas y ceremonias tradicionales.

La urgencia de crear una vía rápida entre los poblados de Huejuquilla, Tenzompa y Bolaños parece más que nada beneficiar a la elite económica-política regional compuesta por ganaderos, mineros y comerciantes. Esta elite podría entonces circular por el Cañón de Bolaños sin tener que pasar por el estado de Zacatecas en dirección a Guadalajara. Por otra parte, el carácter turístico del proyecto de carretera es evidente, ya que al menos en un punto se ha construido la base de un mirador enorme.

Para las autoridades tradicionales y demás comuneros de Tuapurie, e inclusive desde el punto de vista antropológico, es preocupante la profanación y daños causados a lugares sagrados por este proyecto, como lo muestra el caso particular del lugar sagrado Hutsekie (Casa del Oso).

Por no haber llevado a cabo los estudios previos requeridos por la ley, este monolito fue enterrado por los constructores bajo la supervisión del Estado de Jalisco debajo de las toneladas de escombros que forman la base de una nueva extensión elevada de dicha carretera. Falta evaluar los posibles daños en por lo menos otro punto, El Cerro de la Puerta, en el cual la cercanía entre la carretera y un xiriki (templo huichol) pudiera provocar basura y saqueo del mismo



Estátua de chamán, Tsimshian, Canadá, Colombia británica, siglo XX (antigua colección Claude Lévi-Strauss). © museo di qua Brandy, foto: Patrick Gries.

### Dos lógicas encontradas

Se trata aquí de dos territorialidades encontradas. Una es la red de caminos y lugares sagrados orientada a Wirikuta, la capital del territorio solar de los huicholes, la otra dirigida en última instancia a los Estados Unidos, la sede del capital transnacional que la construcción de una nueva red de carreteras busca acceder.

No fue inevitable que este cruce implicara una contradicción trágica, pues al realizar las consultas previas la podían haber evitado. Sin embargo, suponiendo que se puede conseguir el reconocimiento del problema por parte del INAH, ahora para remediarla va a ser necesario excavar el monolito de Hutsekie y restaurar el lugar de ofrendas en torno a aquello que ha constituido un nodo en la ruta wixarika a Wirikuta, que probablemente data desde la época post-clásica prehispánica.

Conflictos como el presente no hacen más que evidenciar el fracaso de los gobiernos federal y estatal, por establecer un diálogo eficiente y respetuoso con las comunidades indígenas. La soberbia con la que ciertos gobernantes ejercen sus funciones refleja su ignorancia (o negligencia) frente a las condiciones reales y aspiraciones de las poblaciones indígenas. Tal actitud ha fomentado y fomenta una falta de credibilidad en las instituciones. El ejemplo más reciente (y contundente) de ello fue la declaración del actual gobernador de Jalisco, en una entrevista con *La Jornada* de Jalisco (19 marzo 2008), de que los huicholes sólo tienen cuatro lugares sagrados, y Hutsekie no se cuenta entre ellos.

Es común que para dar cuenta de este tipo de conflictos se haga uso de una ingenua oposición entre progreso y tradición, entre un apego irracional a la naturaleza y un ímpetu modernizador. Dicotomías de este tipo son maneras de evitar pensar lo complejo. Diferentes testimonios recopilados en la localidad indican que no se trata de un rechazo en bloque del desarrollo. Simplemente los tuapuritari no están dispuestos a tolerar violaciones a su libre determinación y a su autogestión en nombre del llamado progreso. Fue sobre todo la manera cómo se hicieron las cosas, la imposición y el engaño, lo que los orilló a una confrontación. "Así, no", es su conclusión.

Los huicholes son un pueblo que no está dispuesto a someterse a un trato paternalista de parte de las autoridades gubernamentales. Son un pueblo que defiende un modo de vida comunitario donde todos tienen voz, todos pueden participar en la toma de decisiones, y en el cual se busca el consenso. Un pueblo que se ha caracterizado por decidir, haciendo pleno uso de sus derechos, la manera cómo se relaciona con los demás, las innovaciones que adopta, los programas de gobierno que acepta, en fin, el rumbo que desea seguir.

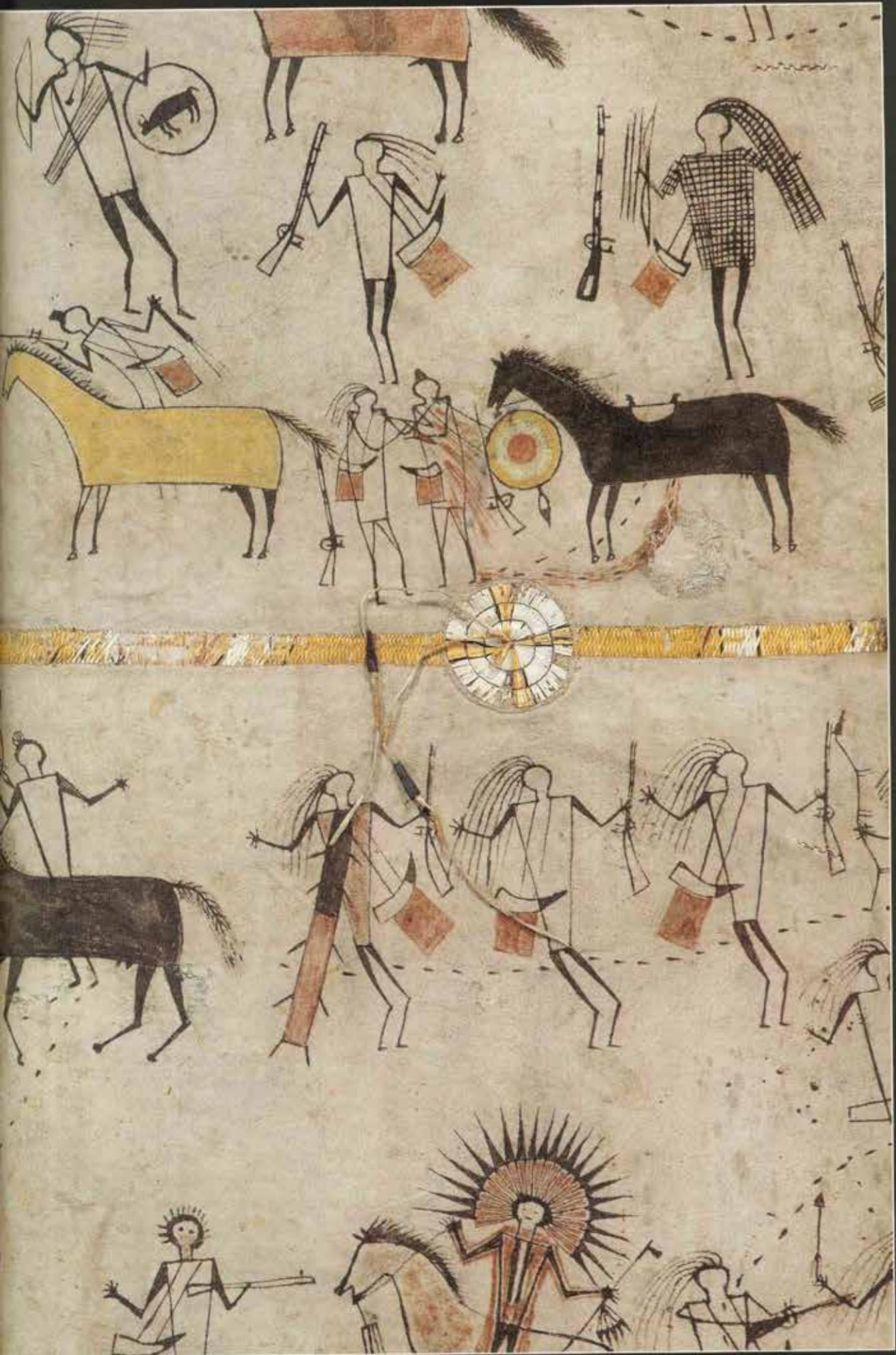
Con un buen trabajo de consulta y de planeación, basado en el diálogo, todo el problema probablemente hubiera podido evitarse o por lo menos no hubiera alcanzado una gravedad semejante. Ahora es preciso encontrar la forma de entablar un diálogo equitativo que beneficie a todas las partes de nuevo para que la situación no se polarice aún más.



Cuadrado de tejido ("Carré de tissu") (algodón), cultura chancay, Perú, costa central, 1100-1450 d.C. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Valérie Torre.



Capa de prestigio (cuenta probablemente las hazañas del jefe sioux Men-Ka-Ush-Ka, "tierra que tiembla"), (pieles de bisonte, espigas de puerco espina, pintura), Mandan o Sioux, Estados Unidos, región de las grandes llanuras, final del siglo XIX. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Valérie Torre



LECTURA DEL NÁHUATL. FUNDAMENTOS  
PARA LA TRADUCCIÓN DE LOS TEXTOS  
EN NÁHUATL DEL PERIODO  
NOVOHISPANO TEMPRANO

David Charles Wright Carr

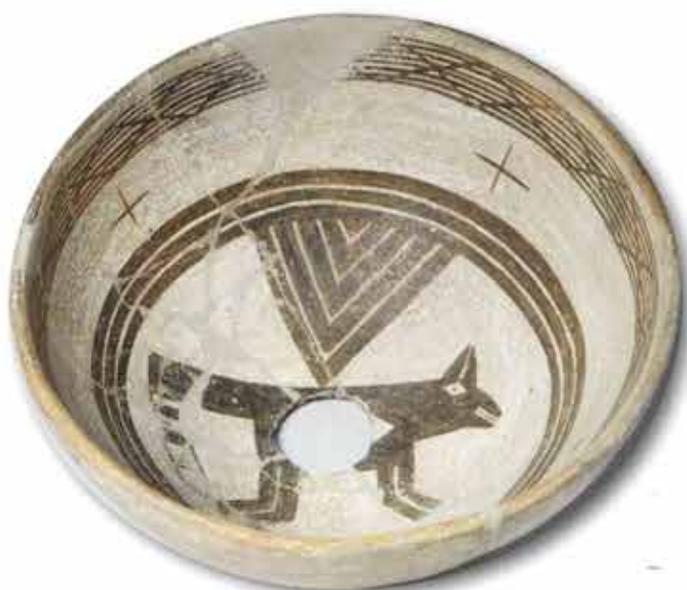
Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, México, 2007,  
273 páginas.

*Lectura del náhuatl. Fundamentos para la traducción de los textos en náhuatl del periodo Novohispano Temprano* es resultado de la experiencia acumulada por el doctor David Charles Wright Carr en investigación multidisciplinaria y docencia por más de veinte años. Se trata de un texto pensando para que los hispanohablantes interesados en la cultura nahua del centro de México -comprendida entre los años 1520 y 1650- que cuenten con fundamentos lingüísticos básicos que les permitan leer y traducir por sí mismos los escritos en lengua náhuatl procedentes de dichos espacios y tiempo, dando lugar así a estudiosos críticos, generadores de reflexiones motivadas por sus propios hallazgos y capaces de independizarse de las traducciones ajenas.

Con la publicación de la obra de Wright Carr, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas se honra en poner al alcance de los interesados en la lengua y la cultura de los antiguos nahuas materiales orientadores, guías gramaticales y métodos de análisis que nos acerquen a la comprensión de las formas y los contenidos en y desde el idioma originario. (Cuarta de forros)



Papel picado, el trueno, Otomí, México, Puebla, Pahuatlán, San Pablito, siglo XX. © musée du quai Branly.



Tazón de barro cocido y pintado, Cultura mogollon, Estados Unidos, Nuevo México, 1100-1400 d.C. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries.

LA OTRA PALABRA. MUJERES Y  
VIOLENCIA EN CHIAPAS ANTES Y DESPUÉS  
DE ACTEAL

Rosalva Aída Hernández Castillo (Coordinadora)

A más de diez años de haberse cometido una de las masacres más sangrientas en la historia reciente de Chiapas en la comunidad tzotzil de Acteal, municipio de San Pedro Chenalhó, el 22 de diciembre de 1997, se han dado intentos por parte de sectores de la academia y la prensa por reescribir los acontecimientos para negar la responsabilidad gubernamental en estos hechos. Estas tergiversaciones que niegan la veracidad de los testimonios de las y los sobrevivientes, han causado la indignación de los familiares de los hombres, mujeres y niños asesinados brutalmente por grupos paramilitares.

En un informe más reciente sobre el caso, el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, en octubre de 2007, describe las responsabilidades del Estado mexicano en la masacre de Acteal: por acción, omisión, dilación y denegación de justicia.

Ante la descalificación de los testimonios de los sobrevivientes, la tergiversación de los acontecimientos y la impunidad que prevalece a entorno al caso, consideramos importante reeditar esta obra y poner en la mesa del debate nacional e internacional los argumentos históricos, antropológicos y jurídicos que esta obra ofrece para entender el contexto político en que se dio la masacre y las condiciones sociales que posibilitaron la creación de grupos paramilitares en la región de San Pedro Chenalhó.

## LOS COMBATES POR LA IDENTIDAD. RESISTENCIA CULTURAL AFROPERUANA

Ricardo Melgar Bao y José Luis González Martínez

Ediciones Dabar, México, 2007, 228 páginas.

Las tres raíces étnicas de América de las cuales muchos se conformaron con apenas ver sus floraciones decorativas que adornaron su paisaje humano, en realidad han sido permanentemente tres marcas de los combates por la identidad y afirmación social que tuvieron que librar sus pueblos. Las relaciones interétnicas asimétricas con que se implantó la convivencia forzada y violenta, atraviesan nuestra historia continental y, todavía, nuestras estructuras sociales.

Esta obra, escrita por dos investigadores del INAH especialistas en temas andinos, llega en momentos en que se perciben síntomas de un cierto resurgir del interés por la temática afroperuana en México. En ella se aborda el tema de la construcción de la identidad afroperuana en el camino tortuoso que viene de África a la esclavitud en el Perú Colonial, de éste a la segregación racista de la República, llegando al siglo XXI en medio de situaciones de persistente negación racista de igualdad de oportunidades económicas, educativas, laborales y sociales. Con todo, esta última etapa del camino presenta un cambio radical en relación con las anteriores: la visibilidad de los procesos y la fuerza de las organizaciones afroperuanas al interior de los ámbitos de la sociedad civil. Muchos son los síntomas de una especie de asalto final a la dignidad y al orgullo raciales.

Tal recorrido lo realizan los autores siguiendo la pista a las principales etapas de la historia de la presencia de los negros esclavos en el Perú. La dinámica de las relaciones interculturales casi siempre ha estado atravesada por las relaciones de poder y de dominio. La conquista y colonización de los pueblos americanos por parte de los europeos, a partir del siglo XVI, fue un escenario de observación privilegiada de esos procesos interculturales conflictivos y nuevas referencias identitarias que generaron.

Predominantemente, con el término conquista los historiadores se han referido a las acciones militares mediante las cuales se tomó posesión violenta de territorios ajenos y de pueblos autónomos. De este modo, en primera instancia, conquista hace referencia al dominio de la tierra, de los bienes materiales y de los cuerpos. La colonización, en cambio, se refiere a la pretensión de tomar posesión de los espíritus, lenguajes, modos de expresión, conciencias y esquemas mentales y perceptivos de los conquistados. La pretensión implícita de todo conquistador es que la colonización del espíritu sea tan completa como el dominio sobre el

territorio y los cuerpos. Hasta donde sabemos, esto nunca ha ocurrido. Y es en esta brecha existente entre conquista y colonia, donde situamos nuestro estudio y análisis de algunos aspectos de los procesos afroperuanos y afrocubanos.

El proceso denso y mutante de las relaciones interculturales casi siempre ha estado atravesado por las relaciones de poder y de dominio. La conquista y colonización de los pueblos americanos por parte



Maza, tomawak (madera, adornadas con incrustaciones de conchas blancas y color violeta), Huron, Canadá, región de los grandes lagos, siglo XIX (?). © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Benoît Jeannoton.

de los europeos, a partir del siglo XVI, fue un escenario de observación privilegiada de los procesos de relaciones interculturales conflictivas y de los resultados y nuevas realidades que generaron. En lo general, la resistencia etnocultural se criba en esa dialéctica viva que anima a las minorías culturales y clases subalternas, en la reelaboración y resignificación de los lenguajes y los saberes propios, frente a los que exhiben y despliegan quienes detentan el poder. La resistencia no transige ni en la mediación ni en el préstamo de la cultura dominante, tampoco frente al símbolo y ritual impuesto, en la medida en que le imprime otra direccionalidad por una reinterpretación acorde con su matriz identitaria y su voluntad y deseo emancipatorio. Por todo ello, la

resistencia puede asumir muchos rostros, ser ardid, argucia, mimesis teatralizada, lenguaje o movimiento cifrado, creatividad, música, ritmo, sentimiento, esperanza, ofrenda y también interpelación abierta y combate.

Éstos son los temas y las fuerzas centrales que, a modo de hilo conductor, integran esta obra. Se trata pues de una lectura de los caminos polifacéticos de la resistencia cultural de los negros desarraigados (conquistados) de su África natal y después esclavizados y cristianizados (colonizados) en la América de su destierro y desventuras. A fin de cuentas, ni los indios ni los negros fueron lo que los conquistadores y amos quisieron. No fueron su reflejo. Jamás aceptaron sentir y pensar como ellos por más que aquellos lo intentaron de mil maneras. El resultado de esas diferencias entre la intención de la cultura que se imponía y la voluntad de identidad

propia de quienes compartían un origen africano y una misma experiencia de esclavitud es la cultura de resistencia étnica sin maquillajes ni romanticismos. En el texto, por tanto, se cruzan cristos, vírgenes y sirenas, ortodoxias y heterodoxias, cosmovisiones irreverentes, la religión popular creativa y libre, junto con los intentos por domesticarla por parte de la administración eclesiástica, además de un mulato canonizado (San Martín de Porres) cuyas artes curativas fueron, sin duda, deudoras de las prácticas del curanderismo africano. Todo es parte de las tácticas a las que echan mano los Combates por la Identidad. Las religiones populares, siempre construidas desde la marginalidad, nunca estuvieron particularmente preocupadas por las verdades en que se sustentaba la vida de sus devotos pero sí por los poderes sobrenaturales que la podían rescatar y sostener. (Fuente: página H-México)



Túnica de plumas, Perú, Costa Norte, La Libertad, Trujillo, cultura Chimú, 1000-1450 d.C. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Valérie Torre.



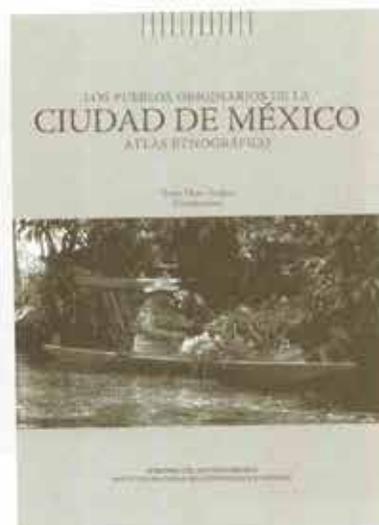
**CASTELLÓN, Blas Román (coordinador), 2007, *Relatos ocultos en la niebla y el tiempo. Selección de mitos y estudios*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 448pp.**

El presente texto es una antología de mitos procedentes de seis regiones de México que reúne textos ya conocidos, junto con nuevos materiales aportados por los autores. También se incluyen interpretaciones con acercamientos teóricos y metodológicos que representan las tendencias más comunes del análisis mítico en los últimos años. Esta obra, diversa en sus alcances e intereses, se presenta como un aporte a los estudios sobre simbolismo en el marco de los estudios etnográficos de México, especialmente aquellos que se refieren a las narrativas tradicionales. Las expresiones míticas son muy ricas y extensas, de modo que en este caso se aportan elementos para la comparación y para la interpretación de un campo de investigación muy amplio que requiere de constante registro y mayores espacios de estudio y discusión.

**MORA, Teresa (coordinadora), 2007, *Los pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas etnográfico*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 296 pp.**

El propósito de *Los pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas etnográfico*, es dar a conocer una parte de la rica diversidad de expresiones culturales de los pueblos indígenas que, a lo largo de la historia mexicana, han persistido en las entrañas mismas de la capital del país. Este trabajo forma parte de la serie editorial *Divulgación y constituye un resultado del Proyecto Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México Nuevo Milenio* que lleva a cabo la Coordinación Nacional de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

Esta obra parte de considerar a los pueblos originarios de la Ciudad de México como unidades sociales portadoras de una singular identidad conformada por su tradición histórica, territorial, cultural y política. La resistencia de estas identidades les ha permitido conservar la categoría de pueblos a pesar de los cambios ocasionados a lo largo de cinco siglos por el crecimiento urbano a su alrededor. Los trabajos que integran este Atlas fueron escritos por destacados estudiosos especializados en temas particulares de las culturas del Valle de México, y se dividen en tres tipos: 1) Los estudios básicos, que son predominantemente históricos y etnográficos y conforman el núcleo de la obra. 2) Los ensayos, en donde un tema específico se analiza con un enfoque teórico particular, para lectores más avanzados. 3) Los recuadros son trabajos breves que resaltan un aspecto cultural concreto retomado de los textos antes mencionados y que los enriquecen etnográficamente. Cada parte se relaciona con las demás, pero al mismo tiempo son textos que se pueden leer de manera independiente.



**MILLÁN, Saúl, 2007, *El cuerpo de la nube. Jerarquía y simbolismo en la cosmovisión de un pueblo huave*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 276 pp.**

La institución conocida con el nombre de sistema de cargos se presenta bajo la forma de dos jerarquías simultáneas que operan en distintos ámbitos, uno de los cuales se extiende sobre las formas de gobierno tradicional y otro sobre los espacios de reproducción simbólica que hacen posible la actividad ceremonial.

Al analizar las múltiples connotaciones que los huaves conceden a la palabra *ombas*, una de las categorías que sostiene tanto a la jerarquía civil como al sistema ceremonial, *El cuerpo de la nube* nos presenta un panorama detallado del sistema de cargos de San Mateo del Mar, cuyas jerarquías incorporan a las antiguas figuras de la mitología local que se conocen con el nombre de *neombasoic* o "cuerpo de la nube". Si la vía de los cargos se presenta para los huaves como la forma privilegiada de retorno al origen, es sólo en la medida en que este movimiento restablece una concordia inicial que era común en el pasado mitológico, cuando los huaves eran aún gente de costumbre.

*El cuerpo de la nube* obtuvo el Premio INAH Fray Bernardino de Sahagún 2005 a la mejor tesis de doctorado en antropología social y etnología.



Musée du quai Branly, nivel de las colecciones Américas. © musée du quai Branly, foto: Arnaud Baumann.



12

13

17 - 19

## REVISTAS

## BOLETÍN DEL ARCHIVO HISTÓRICO DEL AGUA NO. 37

CONAGUA-CIESAS, año 12, septiembre-diciembre, 2007

Publicación cuatrimestral que reúne cinco estudios e investigaciones en torno a los usos del agua, cada uno con un valor intrínseco, entre los cuales podemos destacar el trabajo de Denise Soares en "Retos para la sustentabilidad socioambiental en comunidades de la cuenca del Lago de Pátzcuaro", donde se aportan elementos que sirven de insumo para implementar programas y acciones orientados a la rehabilitación del medio natural, de esta manera realiza un análisis de la articulación de los grupos sociales con los recursos naturales en dos comunidades pertenecientes a los municipios de Tzintzuntzan y Erongarícuaro, Michoacán.

"La agricultura con agua residual en las ciudades de la cuenca Lerma-Chapala", de Roberto Romero, presenta los resultados de un estudio realizado durante 2005, el cual tenía como objetivo general la evaluación de las políticas de saneamiento en la cuenca Lerma-Chapala y el análisis de su impacto social entre los agricultores que emplean el agua residual en sus actividades productivas, dentro de un contexto de crecimiento poblacional y la escasa precipitación pluvial.

En 1990 se iniciaron cambios en la política económica, los cuales afectarían directamente en el ejido, uno de ellos fue la modificación a la gestión del agua, en particular la destinada a la agricultura. En enero de 1992 culminó la modificación al Artículo 27 el cual, entre otros planteamientos sentó las bases para que las tierras entren al mercado y se rijan por la ley de la oferta y la demanda. Estas modificaciones afectaron al modelo de control político sobre el ejido, asimismo propiciaron el surgimiento de un sector competitivo de ejidatarios. Los actores, los espacios y las reglas de negociación al interior del ejido se replantean. Es así como Luis Enrique Parral y Nohora Guzmán, en "La disputa por el agua al interior de los ejidos. El caso del ejido de Cuautlixco, Morelos", realizan un estudio de caso en el ejido de Cuautlixco donde dan respuesta a las siguientes preguntas ¿cómo son esos nuevos espacios y esas nuevas reglas que están construyendo al interior de los ejidos? ¿Hay un cambio en los actores ejidales, o estamos ante viejos actores con nuevos intereses? (Cipactli Díaz)



George Catlin, jefe indio, Shon-ta-ye-ga (Pequeño lobo), 1845.  
© musée du quai Branly, foto: Patrick Gries.

## DFENSOR

Equidad en el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos.

Órgano oficial de difusión de la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal

Número 3, año VI, marzo de 2008

A poco tiempo de que se cumplan 21 años del establecimiento del 28 de mayo como día internacional de acción por la salud de las mujeres, se han vuelto tangibles avances en nuestro país que hace unas cuántas décadas se consideraban impensables, como es el caso de la despenalización del aborto.

María Eugenia Romero Contreras expone en su artículo "Inequidad en la salud de las mujeres mexicanas", los problemas y dificultades con los que actualmente se enfrenta una mujer más aún si es de bajos recursos, entre los que están: un gran índice de mortandad ocasionado directamente con la maternidad, un alto nivel de cáncer cérvico uterino por la no detención a tiempo del virus del papiloma, desnutrición y enfermedades de transmisión sexual, que día a día cobran saldos de niñas y mujeres por la poca apertura y la falta de recursos del sistema de salud en nuestro país.

Confiemos en que se continúe evolucionando para pensar siempre en la búsqueda de una mejor calidad de vida para millones de mujeres, y terminar con las trabas económicas, religiosas e inclusive morales que evitan el desarrollo e interrumpen el fortalecimiento de la equidad en México, inclusive en un ámbito tan básico como es el de la salud. (Madelyn Noda)



## EVENTOS

## CHINA EN CHILPANCINGO

Proveniente del Museo Nacional de las Culturas del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), y después de haber recorrido varias ciudades del país, llegó a Chilpancingo la exposición itinerante *Tesoros artísticos de la China Antigua*. Muestra cultural inaugurada el 11 de marzo, con motivo del XXI Aniversario de la creación del Museo Regional de Guerrero, dependiente del INAH, con sede en Chilpancingo. Evento digno de la conmemoración de un año más de vida de tan importante recinto como centro de difusión, preservación y defensa del patrimonio cultural regional y nacional, así como de expresiones culturales populares y artísticas contemporáneas.

Se trata de 57 reproducciones de piezas consideradas, algunas de ellas, como tesoros nacionales por el gobierno y pueblo chino, por su invaluable contenido histórico y artístico. Obras maestras, cuya riqueza y diversidad reflejan la gran destreza e inventiva de los artistas chinos a lo largo de cinco mil años de historia, que forman parte del legado cultural mundial, aporte del "lejano oriente" para la humanidad. Muestra significativa e interesante, que nos invita a conocer más sobre ese país tan lejano y misterioso para nosotros, el cual, por cierto, será sede de los juegos olímpicos en este año, cosa que nos está permitiendo enterarnos poco a poco de diversos aspectos de tan importante y antigua cultura oriental.

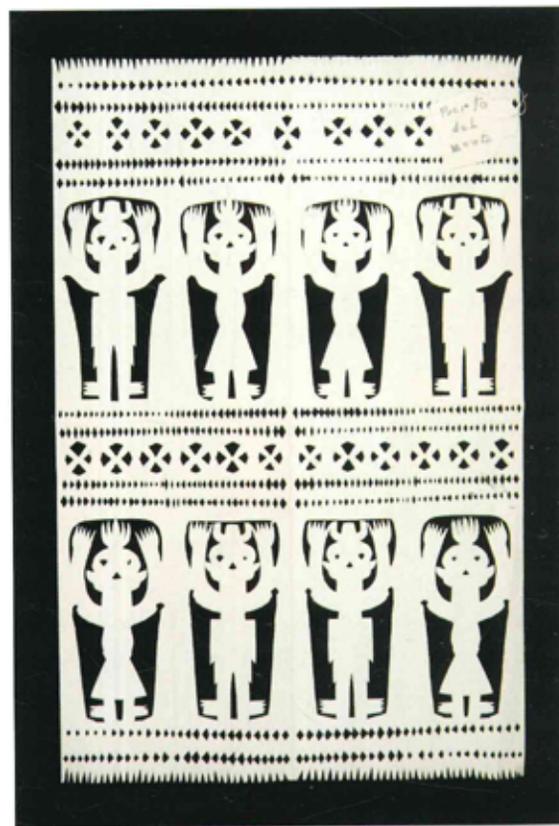
Feria de recipientes, figuras, formas y motivos, a base de bronce, cerámica y jade, coloreada de rojo, amarillo, azul, gris y blanco. Piezas con forma humana y de animales; entre estos últimos pueden apreciarse las figuras de aves, bueyes, dragones, patos, rinocerontes, carneros, tigres y caballos. Entre los motivos que los adornan destacan los florales, paisajes y más animales. Además de los recipiente zoomorfos, hay jarrones, frascos, platonos, vasijas y jofainas, elaborados la mayoría de ellos con bronce, metal ampliamente conocido y manejado por los chinos desde hace más de mil años antes de Cristo.

El recorrido inicia con un montaje de cuatro guerreros de terracota (barro cocido), y una enorme fotografía del lugar donde fueron encontrados miles de ellos, como fondo. Un conductor de carro de combate, un arquero, un guerrero y un general, son las cuatro esculturas de tamaño natural que representan al ejército que cuida el descanso eterno del Primer Augusto Emperador de los Qin, Shihuangdi, fallecido en el año 221 antes de Cristo. El descubrimiento y rescate de este entierro real ha permitido profundizar en el conocimiento de las costumbres

funerarias de la China Antigua, por ejemplo que fueron tres fosas subterráneas donde se colocaron seis mil guerreros y caballos aproximadamente, en la primera de ellas; unas mil cuatrocientas figuras de caballería e infantería, en la segunda, y una carroza con cuatro caballos y 68 soldados en la tercera. De lo que se deduce que el imperio estaba en condiciones de movilizar, al mismo tiempo, a lo largo y ancho de sus fronteras legiones compuestas por cientos de miles de hombres adiestrados y equipados para la guerra.

Las estatuas del ejército de terracota enterradas para resguardar el mausoleo del emperador Shihuangdi también ofrecen la ocasión de conocer, reproducidos en los menores detalles, una considerable variedad de armaduras y uniformes militares, las cuales con el tiempo se fueron haciendo cada vez más funcionales y elegantes, extendiendo su uso a la protección de los caballos de combate.

Otro elemento que atrae inmediatamente la atención es el cuerpo del príncipe Liu Sheng, fallecido y enterrado en el año 113 antes de Cristo. Tamaño natural, 1.85 centímetros de estatura aproximadamente, complexión doble, su cuerpo tiene un traje con forma de armadura, cuya función es protegerlo de las fuerzas malignas causantes de enfermedades y de la descomposición. No se trata de cualquier traje, se trata de uno especial, digno de tan alto mandatario; está elaborado de 2 498 placas de jade cosidas con 1100 gramos de hilo



Papel picado, niños del monte, Otomí, México, Puebla, Pahuatlán, San Pablito, siglo XX. © musée du quai Branly.

de oro, y consta de 12 partes unidas con alambre de oro. Arriba de la cabeza se halla colocada una almohadilla de bronce dorado con incrustaciones de jade y motivos de dragones felinos. Conforme a las costumbres de la época, el cuerpo del príncipe Liu Sheng fue llenado con polvo de jade mezclado con arroz, para seguir alimentando su espíritu en la otra vida. Acompañan al difunto, como ofrendas, dos lunas y tres lámparas: una de forma femenina sujetando un farol, otra con figura de pájaro sosteniendo un plato, y la última con forma de carnero arrodillado, todas hechas de bronce.

Estos rituales funerarios de la China Antigua se fundaban en la creencia de que la vida que comenzaba después de la muerte era similar a la que se dejaba, en términos de necesidades, servicios y costumbres; de ahí que era necesario proporcionar a los muertos las comodidades y los objetos de uso cotidiano y ritual requeridos para su estancia en el otro mundo.

Concebidas como residencias eternas, las tumbas también reflejaban la jerarquía social. La gente de los estratos bajos ofrendaba pocas cosas, la mayoría de cerámica lisa y algunas de bronce con escasa ornamentación. La elite gobernante exaltaba su rango y prestigio con numerosos y elaborados recipientes de bronce.

Además de los rituales funerarios, la exposición cuenta con otras dos secciones: Las rutas de la seda y Tecnología y expresión artística. Las rutas de la seda presenta información y objetos relacionados con las vías de intercambio de mercancías, estilos artísticos y creencias religiosas entre el imperio

chino y las antiguas civilizaciones de India, Persia, Arabia, Grecia y Roma, las cuales alcanzaron su apogeo durante la dinastía Tang, cuando se produjeron peculiares figuras funerarias de cerámica vidriada tricolor que muestran la influencia de las otras culturas. Comerciabán seda, lino, algodón, vidrio, pieles, cerámica, jade, especias, frutas, marfil, gemas, metales preciosos, aves y, sobre todo, caballos para la guerra.

La sección de tecnología y expresión artística trata de los aportes chinos en materia de técnicas para la elaboración de una amplia gama de espléndidas piezas de bronce y porcelana, las cuales constituyen un claro testimonio de la conjugación de la tradición con la innovación de estilos artísticos de gran belleza. Un buen número de objetos de este tipo pueden apreciarse en la exposición: recipientes, jarrones, platones y jofainas.

Muestra cultural que vale la pena visitar. Aunque no son originales, las réplicas son excelentes y nos brindan la oportunidad de conocer y apreciar de cerca algunos aspectos relevantes de las asombrosas manifestaciones artísticas, de la historia y de las creencias milenarias de la China Antigua. Piezas que corresponden a las principales dinastías, entre los siglos XVII antes de Cristo y X después de Cristo, y que actualmente forman parte del acervo de museos nacionales y regionales de China.

China es uno de los países más grandes y poblados del mundo, y cuna de la más antigua civilización existente hasta hoy en día, en términos de continuidad cultural. (Francisco Herrera Cipriano)



Vasija, felino sujetando a un guerrero, Perú, cultura Recuay, 100 a.C. a 500 d.C. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries.



Musée du quai Branly, exposición temporal: ¿Que es un cuerpo?, 23 junio de 2006-23 de septiembre de 2007 (vista de la exposición). © musée du quai Branly, foto: Nicolas Borel.



Musée du quai Branly, nivel de las colecciones África. © musée du quai Branly, foto: Nicolas Borel.





Pintura de la iglesia de Abba Antonios, representa a un jinete (San Theodoros, montado sobre un caballo alzado, mata al rey Qouz, al suelo), muro norte del santuario, Amhara, África, Etiopía, estado de Amara, región de Gonder, Gondar, fin del siglo XVII. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Bruno Descolings.

## LA RIQUEZA DOCUMENTAL DE LA PLANOTECA DEL AHDF

La planoteca del Archivo Histórico del D.F. (AHDF) tiene un acervo de cerca de 80, 000 planos de la Ciudad de México. El valor histórico de la documentación justifica su necesaria conservación. Por ello, desde 2004 el AHDF se ha encargado de restaurar 83 planos e implementar una dinámica de estabilización masiva de planos.

Entre los planos restaurados encontramos:

- Plano de la Ciudad de México, realizado por el alférez Ildelfonso Hiniesta, 1778.
- Plano topográfico del Distrito Federal, levantado por la Comisión del Valle de la Ciudad de México y zona conurbana, proyecto de Luis S. Campa, 1857.
- Plano general de indicación de la Ciudad de México, contiene la nueva división de los cuarteles, nomenclatura de las calles, aprobado por el H. Ayuntamiento en 1885 por el gobierno del Distrito Federal, publicado en 1886.
- Plano de la Ciudad de México, publicado con la autorización de la Dirección General de Obras Públicas, proyecto de Guillermo B. Puga de 1907.
- Plano de la ciudad de México, formado y publicado por la Compañía Litográfica y tipográfica S.A., con los datos

oficiales de la Secretaría del Ayuntamiento y la Secretaría de Nomenclatura, elaborado por Juan Bribiesca en 1911.

Los interesados pueden consultar el inventario de la planoteca que forma parte del Catálogo electrónico de esta institución. [archivohistorico01@yahoo.com.mx](mailto:archivohistorico01@yahoo.com.mx) (Carlos Enrique Ruiz Abreu)



## SEMINARIO PERMANENTE DE ETNOGRAFÍA MEXICANA

Durante los meses de marzo y abril el *Seminario Permanente de Etnografía Mexicana* contó con la participación de destacados investigadores mexicanos y extranjeros, especialistas en los temas de Chamanismo y Nagualismo. El 6 de marzo el doctor Andrés Fábregas rector de la Universidad Intercultural de Chiapas, en amena conferencia habló sobre sus estudios de nagualismo realizados en la región de Chalco Amecameca.

Fábregas, quien en la década de 1960 fue alumno de Guillermo Bonfil, comentó que sus indagatorias en campo sobre naguales entre la población nahua lo condujeron a destacar la asociación que existe entre estos seres sobrenaturales, que inciden en la vida cotidiana de los hombres y los elementos: agua y fuego, este último, señaló, es importante ya que es el que hace posible el desdoblamiento del alter ego.

El 27 de marzo con el interés de mostrar ámbitos etnográficos sobre chamanismos de Sudamérica, Miguel Bartolomé, investigador del Centro INAH Oaxaca, dio una excelente conferencia sobre su investigación entre los Guaraní del Paraguay, los Avákatú-Eté. Bartolomé señaló que el chaman detenta un conocimiento especializado cuyo valor radica en ser un código de comportamiento que conduce al hombre a un ideal de vida, en busca de llegar a "la tierra sin males", la cual aparece en el imaginario Guaraní como la selva virgen, un territorio no alterado por el hombre blanco.

La iniciación de un chaman, sostuvo, comienza por el aprendizaje de los cantos míticos para después consolidarse con la experiencia onírica en la que una deidad le otorga al iniciado el conocimiento. Los cantos, expli-

có Bartolomé, son la herramienta fundamental para curar, ya que el chaman se induce el trance cantando y así dialoga con las deidades, y cura al enfermo.

La siguiente sesión del 3 de abril estuvo a cargo del historiador Alfredo López Austin, del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Austin basó su conferencia en información sobre brujería y magia indígena del cronista Hernando Ruiz de Alarcón. Sin embargo, criticó los conceptos que se utilizaban en la época para definir las creencias. Llamar conjuro, hechicería y suertes, entre otras, al conjunto de conocimientos y ritos de una cultura no resulta apropiado. Con el fin de evadir las subjetividades de los cronistas, López Austin, propuso un valioso modelo metodológico de trabajo y análisis de las fuentes. Más adelante, con respecto a la cultura nahua el investigador planteó la dualidad básica representada por *Oxomoco* y *Cipactonal* que todo ser tiene en

su interior, la cual es utilizada cuando se establece el dialogo con las entidades, también en la manipulación del ser y el viaje místico, herramientas que el especialista ritual utiliza para obrar en ese otro mundo.

Finalmente, el doctor Pedro Pitarch de la Universidad Complutense de Madrid, en la sesión del 23 de abril, argumentó la existencia de la percepción de dos tipos de cuerpos entre los tzeltales de Cancuc. Planteó el uso de dos conceptos distintos que definen el cuerpo y que los separa en dos categorías, el cuerpo carne, *Bak'etal*, el cual es designado como un objeto pasivo, y el cuerpo presencia, centro de las percepciones, *Winkilel*, reconocido como un dispositivo relacional. En relación con el nahualismo, explicó Pitarch, tanto el chaman como el tipo de nahual transformista que entre los tzeltales es llamado *lab*, pueden adoptar cuerpos presencias ajenos para llevar a cabo sus cometidos. (Natalia Gabayet)



Figurilla antropomorfa de barro cocido, cultura wari, Perú, Costa central, Lima, Pachacamac, 600-1000 d.C. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries.

## ¿QUIENES SON LOS HABITANTES DE LA CIUDAD DE MÉXICO?

La otra historia de nuestra Ciudad está registrada en el *Atlas Etnográfico de la Ciudad de México*, que fue presentado el pasado 17 de abril en el Museo Nacional de Antropología, en donde vecinos de pueblos y barrios de distintas delegaciones además de otros invitados se reunieron en el auditorio Jaime Torres Bodet, para escuchar los comentarios de Manuel Pérez Miranda, Secretario Técnico, en representación del Director General del INAH; de la Coordinadora Nacional de Antropología, Gloria Artís; las investigadoras Mette Marie Wacher y Marina Alonso, y por parte del gobierno del Distrito Federal, Pablo Yanes.

La maestra Artís señaló que este Atlas aparece en un momento de verdadera necesidad del conocimiento de las culturas indígenas y en particular de aquellas de la Ciudad de México: "Ni siquiera los que vivimos y nacimos aquí, conocemos a los pueblos originarios cuya importancia es que son portadores de una rica tradición histórica, territorial, gastronómica, cultural y política".

Resultado del *Proyecto Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio* que lleva a cabo el INAH, a través de la Coordinación Nacional de Antropología, el volumen titulado: *Los pueblos originarios de la Ciudad de México, Atlas etnográfico*, tiene el propósito de dar a conocer una

parte de la rica diversidad cultural de los pueblos indígenas que han persistido en las entrañas de la capital de nuestro país.

De acuerdo con el volumen, existen 117 pueblos y 174 barrios, identificados y reconocidos por diferentes fuentes, distribuidos en las 16 delegaciones cuyos residentes representan 17% de la población total del Distrito Federal. La mayoría conservan todavía el nombre que les fue asignado en la época colonial, generalmente compuesto por el de un santo católico unido al término náhuatl que originalmente tenía y que suele referirse a algún atributo ecológico de la zona que en la mayoría de los casos es representado por un glifo.

Coordinado por Teresa Mora, investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social, los trabajos que integran el *Atlas* fueron escritos por estudiosos especializados en temas de las culturas del Valle de México: Héctor Ortiz Elizondo, Yólotl González, Mette Marie Wacher, Miriam Manrique, Isabel Lagarriga, Mariángela Rodríguez y Laura Elena Corona, entre otros.

La maestra Mora explicó que esta obra parte de considerar a los pueblos originarios de la Ciudad de México como unidades sociales, portadoras de una identidad conformada por su tradición histórica, cultural y política cuya resistencia les ha permitido conservar la categoría de pueblos a pesar de los cambios ocasionados durante cinco siglos de crecimiento urbano a su alrededor. Estos pueblos están formados por nativos de la metrópoli, cuyas raíces se remontan a la época prehispánica con padres y abuelos que también pertenecieron a este lugar en donde ya poseen un territorio y una estructura organizativa.

En su oportunidad, la maestra Wacher subrayó que el contenido de estos trabajos no tiene



George Catlin, Máh-to-tòh-pa, (Cuatro-oso en traje de gala), 1845. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries.



Tocado grande usado en la Danza de los Macheteros, Mojo, Bolivia, siglo XX. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Bruno Descoings.

el propósito de generar un sentimiento de nostalgia, sino orientar y propiciar el reconocimiento de los pueblos originarios, cuyos nativos luchan por conservar su territorio y recursos naturales.

Yanes habló sobre la necesidad de construir nuevas miradas: una sobre las ciudades cada vez más pluriculturales y otra sobre los pueblos indígenas, cada vez más urbanos, ambos estudios dijo, serían una buena ruta de investigación, producción y conocimiento encaminada a la definición de políticas públicas.

El *Atlas de la Ciudad de México* aborda entre otros temas: el origen y fundación de los pueblos de la Ciudad de México, su población por delegaciones y tasas de crecimiento anual, títulos primordiales y Códices, sus recursos naturales, efectos sobre el crecimiento urbano, los pueblos en la defensa de sus re-

ursos y territorio, gastronomía, medicina tradicional, calendario de festividades por delegaciones, danzas, peregrinaciones, fiestas y mayordomías.

El volumen *Los pueblos originarios de la Ciudad de México*, *Atlas Etnográfico* forma parte de la serie editorial Divulgación del INAH y contó para su publicación con el apoyo del Gobierno del Distrito Federal. Es el segundo de una serie de 15 atlas etnográficos en los que se registra, explora y analiza la diversidad cultural de los pueblos originarios de varios estados del país. El primero se publicó con el sello del Fondo de Cultura Económica, con el título *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico*, coordinado por Miguel Bartolomé, Alicia Barabas y Benjamín Maldonado, obra que, por cierto, se agotó rápidamente. (Alma Olguin)

#### SEMINARIO PERMANENTE DE ESTUDIOS SOBRE GUERRERO

Uno de los rasgos que han distinguido al *Seminario Permanente de Estudios sobre Guerrero* ha sido su enfoque multidisciplinario, al reunir a especialistas de todas las áreas antropológicas para dialogar entorno a los avances y resultados de sus investigaciones particulares.

En su sesión del mes de marzo, se contó con la participación del maestro Morrison Limón Boyce de la Dirección de Salvamento Arqueológico del INAH, que presentó la ponencia titulada: "El sitio de San Miguel Ixtapan y la producción salinera", y se refirió a los hallazgos arqueológicos de la zona localizada en el municipio de Tejuzilco en el Estado de México, región de tierra caliente, culturalmente compartida con el estado de Guerrero.

El arqueólogo señaló que en el sitio se ha encontrado evidencia sobre la actividad de la extracción de sal desde el periodo epiclásico, actividad que sigue hasta nuestros días. La descripción sobre el proceso contemporáneo de la producción de sal, acompañada por testimonios de fuentes coloniales, dieron a la exposición una orientación etno-arqueológica a partir de la cual se explica la continuidad de esta actividad.

La segunda ponencia titulada: "Violencia intrafamiliar entre los nahuas del Alto Balsas" fue dictada por la doctora Dominique Raby, del CIESAS, quien señaló la existencia de dos tipos de violencia: la que es legitimada culturalmente y otra calificada como abusiva, y analizó las estrategias culturales que despliegan estos pueblos para contener la violencia o ligar los vínculos rotos tras el ejercicio de la misma. Finalmente comentó que las mujeres nahuas buscan la manera de regirse por la justicia tradicional y respetar los derechos de la mujer.

Durante la sesión de abril participó el maestro Erasto Antúnez de la Dirección de Lingüística del INAH, con la ponencia: "Contacto entre grupos lingüísticos y sus resultados en el español del norte de Guerrero", señaló que durante el proceso de investigación se encontró con que en Guerrero las diferentes lenguas que existieron pasaron sin dejar vestigios.

Explicó que está documentada la existencia de al menos 33 lenguas indígenas que se hablaron durante la época prehispánica, de las cuales sólo cuatro se conocen en la actualidad; lo mismo pasó con las 90 lenguas africanas de las que quedan algunas palabras. En este sentido, señaló que desentrañar este enigma es una de las tareas fundamentales del lingüista, aunque dicha tarea resulte utópica.

La segunda sesión correspondió a la doctora Martha García,

de la Universidad Autónoma de Guerrero, quien presentó: "Perfil histórico de la migración nahua a Estados Unidos". El planteamiento de la doctora se basa en los estudios que ha realizado sobre los migrantes nahuas que viajan a los Estados Unidos, donde ubicó los puntos de destino y mayor concentración en ese país. Para ello realizó una caracterización de la migración a lo largo de las cinco décadas que tiene de existir este fenómeno entre la etnia guerrerense, partiendo de categorías de análisis como "capitales migratorias" y "nuevas geografías de migración".

En mayo el doctor Jaime Salazar, también de la Universidad Autónoma de Guerrero, presentó su trabajo "De forasteros y minas en Guerrero en el siglo XIX", por medio de una excelente do-

cumentación histórica, se refirió a la importancia que ha tenido Guerrero como gran centro de producción minera, desde tiempos de la Conquista hasta la actualidad. En su análisis realiza un interesante recorrido desde la época colonial, la decadencia de esta actividad ocasionada por el movimiento armado de 1910, hasta su reactivación con la entrada de capitales y empresas extranjeras para su explotación.

Para finalizar, los doctores Mary E. Pye y Gerardo Gutiérrez, de la Fundación Arqueológica Nuevo Mundo y del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social respectivamente, dictaron la conferencia: *Las tradiciones escultóricas de la costa del pacífico de Mesoamérica* y presentaron una investigación de carácter arqueológico-comparativo.



Máscara funeraria (lámina de oro, découpée et repoussée), cultura nasca, Perú, Costa Sur, Ica, Nasca, 200 a.C.-600 d.C. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Valérie Torre.

Basados en una perspectiva difusionista, confrontan diversos objetos arqueológicos (esculturas del Golfo de México) que pese a la distancia espacial y cultural que los separa, comparten temáticas y estilos muy semejantes, lo que les dio la oportunidad de construir complejos temáticos, que derivaron en ciertos indicadores arqueológicos que señalan la existencia de la *ruta del pacífico*, que comunicaba a Guerrero, Oaxaca y Guatemala tanto de manera terrestre como marítima, en épocas prehispánicas. (Victor Acevedo Martínez y Lizbeth Rosel Palacios)

**LA CÁTEDRA  
IGNACIO MANUEL ALTAMIRANO  
EN ANTROPOLOGÍA E HISTORIA  
DE GUERRERO EN CRECIENTE  
AUGE**

Creada en abril de 2006 por la Coordinación Nacional de Antropología, el Centro INAH-Guerrero y el Grupo Multidisciplinario de Estudios sobre Guerrero, la **Cátedra Ignacio Manuel Altamirano en Antropología e Historia de Guerrero** ha resultado un espacio cálido y privilegiado para la divulgación del conocimiento científico sobre la diversidad cultural pretérita y presente de ese estado que generan tanto investigadores del INAH, como de otras instituciones académicas nacionales y extranjeras.

Dirigida a todo público, su impacto ha ido en aumento. La asistencia mensual al auditorio de los Gobernadores del Museo Regional de Guerrero es cada vez mayor, registrando una numerosa audiencia entre investigadores, estudiantes de distintos niveles e incluso, turistas.

Desde su instalación se han abordado temas tan diversos como: *La arquitectura tradicional en Guerrero*, *El baile y la danza en Guerrero*, *La arqueología de Guerrero*, *La policía comunitaria*



Copa con pedestal con decoración zoomorfa, Panamá, provincia de Los Santos, distrito de Tonosí, sitio del Indio, 500-900 d.C. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Valérie Torre.

y procesos autogestionarios en *La Montaña*, *El depósito ritual tlapaneco*, *Tehuacalco un sitio Yope*, *Títulos y Códices territoriales en Guerrero*, *Africanos y afrodescendientes en Guerrero*, *Costumbres funerarias en Guerrero*, *¿Por qué hablamos así en Guerrero?*, *Panorama Olmeca en Guerrero*, *Ignacio Manuel Altamirano y la identidad del español mexicano*, *Algunas enfermedades vistas por la medicina nahua* y *Aportaciones de Alejandro Paucic a la antropología y la historia de Guerrero*, entre otros.

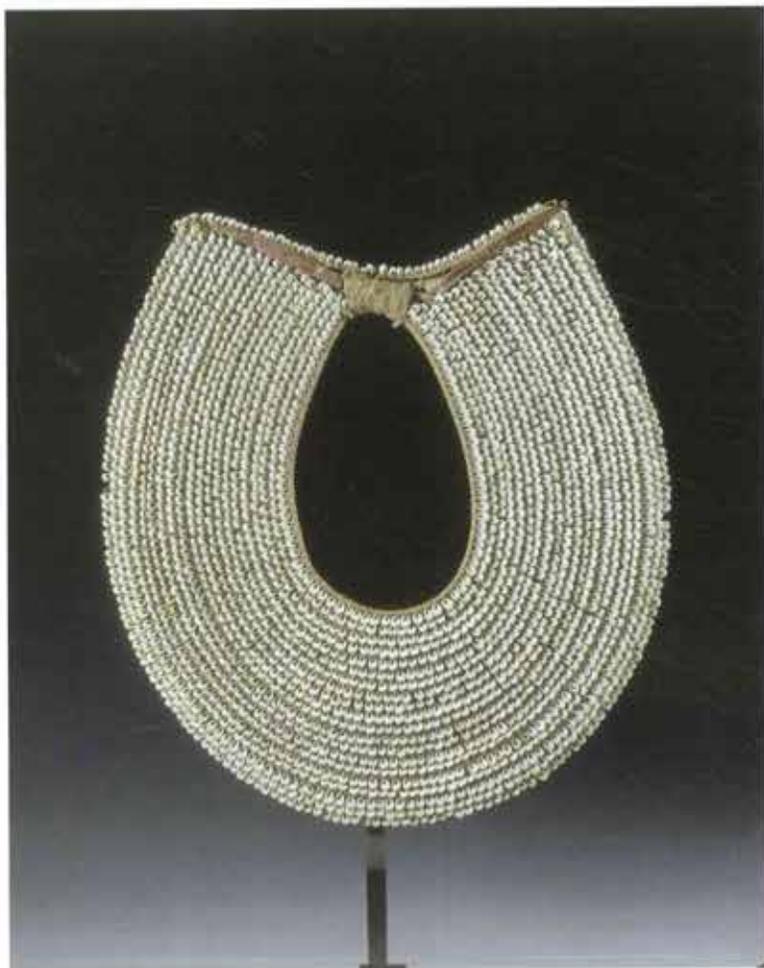
El éxito de la cátedra la ha llevado a ampliar sus actividades académicas, y en este 2008, además de su programa de conferencias, el próximo 4 y 5 de junio se llevará a cabo el **Coloquio de son, corrido y chilena**, con una exposición fotográfica sobre música tradicional de Guerrero.

Participarán importantes etnomusicólogos quienes acompañados de música en vivo, dialo-

garán sobre esta manifestación local de uso comunitario cuya importancia ha motivado la reflexión de especialistas que provienen de distintas instituciones.

El ciclo de conferencias estará a cargo de Thomas Stanford, quien abordará los temas "La Jacara, raíz del corrido mexicano" y "Varios tipos de corridos guerrerenses"; Joel Cortés, "Los corridos de la sierra de Guerrero"; Catherine Heau, "El corrido suriano"; Raúl Vélez y Efraín Vélez, "La música y el baile tradicionales de Guerrero" y "Los sones de tarima de Tuxtla"; Juan Guillermo Contreras, "La transformación de los instrumentos musicales tradicionales de Guerrero"; Gerardo Sámano, "Reformulación de los sones de chilena"; Carlos Ruiz, "El fandango de artesanía en la Costa Chica", y José Luis Rocha, "Música Indígena amuzga de Xochitlahuaca".

En la parte musical, acompañarán *Los Corridistas de la*



Pectoral, Oceanía, Melanesia, Papua-Nueva-Guinea, provincia del Este de la Nueva Britania, Península de la Gacela, siglo XIX o XX. © musée du quai Branly, foto: Jean-Yves et Nicolas Dubois.

**Sierra:** José Solorio Santiago y Jonás Romero Moctezuma, *Los de Tuxtla* Ernesto Abraján Bello y Adelfo Abraján López, Joel Cortés Varona y Mario Rodríguez Bello, *Conjunto As de Oros* de Juan Balle Vargas, *Los Azohuaztles* de Eugenio Dircio Santos y Los bailarines: Iván Argenis, Bany Netzay Pastrana Gallardo, Catty Juliana Martínez Flores, Bernardo y Aurora Alcaraz Peñaloza, Carlos Alberto Alcaraz López, Arturo Basilio Gómez, Isaura Ramírez de Castrejón, Adriana Itzel Méndez y Juan Carranza Soriano.

En este encuentro académico será exhibido el documental *Sones de Tierra Caliente* del realizador y guionista mexicano, Francisco Vargas, premiado en Cannes y San Sebastián, y galardonado con tres Arieles por su interesante y exitoso filme *El Violín*.

**El Coloquio de son, corrido y chilena** tendrá como sede el Auditorio de los Gobernadores y el patio central del Museo Regional de Guerrero en Chilpancingo, Guerrero. (Alma Olguín)

#### RECIBE BNAH, BIBLIOTECA DE RAFAEL BERNAL

Compuesta por casi 600 volúmenes, la Biblioteca personal del escritor mexicano Rafael Bernal García y Pimentel (1915-1972) fue donada a la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (BNAH), un acto generoso de su viuda Doña Idalia Villarreal.

Este legado conformado en su mayoría por temas históricos relacionados con el mestizaje y la interacción entre México y el Pacífico así como por obras de su autoría, incluye títulos como:

*Complot mongol*, *Tierra de Gracia*, *En diferentes mundos*, *Un muerto en la tumba*, *Tres novelas policíacas* y *El gran océano*, entre otras ediciones que ahora forman parte de las bibliotecas personales a resguardo de la BNAH.

La biblioteca personal de Rafael Bernal se suma a los acervos que de personajes ilustres e investigadores, posee la BNAH, entre los que se encuentran los de su propio hermano, Ignacio Bernal, así como los de Joaquín García Icazbalceta, Luis González Obregón, Ignacio Ramírez "El Nigromante" y Jesús González Ortega.

Durante la ceremonia de donación, el Director General del INAH, Alfonso de María y Campos expresó que un autor como Rafael Bernal bien merece que sus libros sean reeditados por lo que un título de interés para el instituto podría ser su *Biografía del mar Pacífico*.

Julieta Gil Elorduy, directora de la BNAH, recordó que es obligación de una biblioteca: formar, recopilar y entender que la vida de los investigadores, literatos, antropólogos e historiadores es a través de sus libros y aprovechó para informar que la biblioteca a su cargo se encuentra en un proceso de renovación integral que implica, en una primera fase, la instalación de compactadores que aumentarán la capacidad de su acervo en un 50 por ciento.

Por su parte Rafael Bernal Arce, hijo mayor del historiador, recordó el carácter mordaz y preciso del historiador que logró trascender géneros literarios y realizar investigaciones académicas aun sin poseer algún título de educación superior, así como construir una gran biblioteca: "Celebramos hoy a los libros que ayudaron a mi padre a encontrar su verdadera vocación académica y al académico que logró esta colección que ahora encuentra un lugar nuevo y permanente", concluyó Bernal Arce. (Alma Olguín)

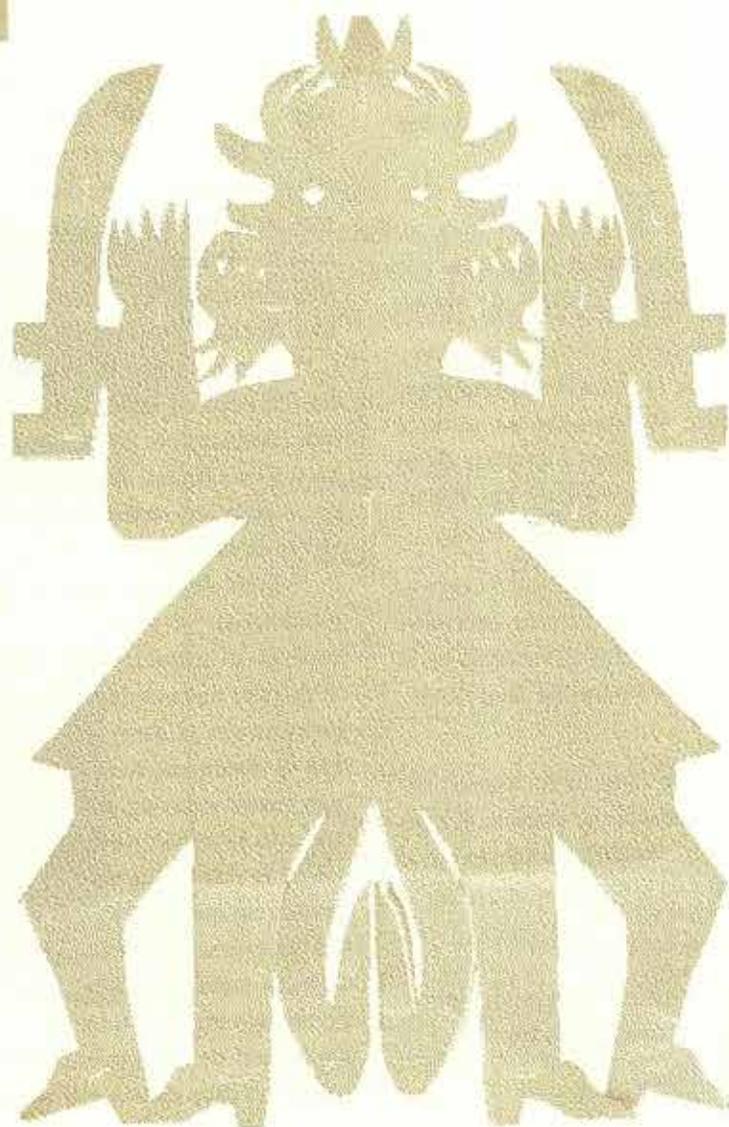


Colgante ceremonial, Bororo, Brasil, Mato Grosso, rio Vermelho, Aldela Kejara, siglo XX. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Bruno Descouings.



Máscara antropozoomorfa, Baga, África, Guínea, antes de 1935. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Bruno Descolings.

REVISTAS ACADÉMICAS Y ELECTRÓNICAS	126
ACTIVIDADES ACADÉMICAS Y CULTURALES	133
DIPLOMADOS, CURSOS, POSGRADOS Y SEMINARIOS	138
AVISOS	143
PREMIOS Y OTRAS CONVOCATORIAS	144



[www.prohistoria.com.ar](http://www.prohistoria.com.ar)

Revista Prohistoria número 11

"Trayectorias conceptuales en torno a la noción de responsabilidad y su articulación con la historia reciente argentina", de Florencia Levín

"Análisis del Informe de la Comisión Bicameral Investigadora de las Violaciones de los DDHH en la Provincia de Tucumán (1974-1983)", de Rubén Kotler

"Dos prólogos para un mismo informe. El Nunca Más y la memoria de las desapariciones", de Emilio Crenzel

"Detrás de la pantalla: autoritarismo, censura y represión en los medios. Un estudio de caso, Córdoba 1973-1983", de Silvia Romano

"Dictadura y memoria: el conflictivo contrapunto entre las memorias de la dictadura en Rosario", de Gabriela Águila

"Nacionalismo y catolicismo en la educación pública santafesina (1976-1983)", de Fabiana Alonso

"La Espontaneidad Regulada. Fútbol, Autoritarismo y Nación en Argentina '78. Una mirada desde los márgenes", de Diego Roldán

"La traición quebrada", de Virginia Castro

"Historias rojas: los intelectuales comunistas y el pasado nacional en los años 1930s.", de Alejandro Cattaruzza

"Sobre la existencia de la historia reciente como disciplina académica. Reflexiones en torno a Historia reciente. Perspectivas y desafíos de un campo en construcción, compilado por Marina Franco y Florencia Levín", de Luciano Alonso

"Una forma de intervención del Estado a comienzos de los años 1930s.: poder político, represión e indiferencia. Alrededor de la publicación de El Fusilamiento de Joaquín Penina de Aldo Oliva", de Diego Roldán

"Centros clandestinos de detención. Algunas reflexiones sobre cómo abordar su estudio: el caso de Rosario, 1976-1983", de Roberto Román

Para saber dónde conseguirla:

[www.prohistoriaediciones.blogspot.com](http://www.prohistoriaediciones.blogspot.com)

También envíos a todo el país y al exterior, solicitándola a: [prohistoriaediciones@yahoo.com.ar](mailto:prohistoriaediciones@yahoo.com.ar)

Suscríbese online en nuestra web:

[www.prohistoria.com.ar](http://www.prohistoria.com.ar)



## ICHAN TECOLOTL

Instituciones religiosas, dinámica sociocultural y colonialismo: historia de las cofradías de indios en los pueblos tzotziles y tzeltales de Chiapas

Órgano Informativo del centro de investigaciones y estudios superiores en Antropología Social, marzo 2008, año 18, número 21

Motivada por el interés de seguir profundizando en el conocimiento de diferentes aspectos de la historia de los pueblos de indios del estado de Chiapas y convencida de la necesidad de mostrar que la población indígena no fue un objeto pasivo de los procesos -como la historiografía ha querido mostrar- sino que fue capaz de protagonizar, influir y, aun en algunas ocasiones, decidir sobre su propio destino, tras un acercamiento a las cofradías andaluzas del Aljarafe sevillano, en España inicié y desarrollé el proyecto sobre las cofradías de indios en los pueblos tzotziles y tzeltales.[...]

El proyecto pretendía realizar un estudio sobre las cofradías de indios que se fundaron en los pueblos habitados por hablantes de las lenguas tzotzil y tzeltal de Chiapas, desde sus primeras fundaciones en el siglo XVI hasta su desaparición en el último tercio de la centuria decimonónica.

Estudio de larga duración en el que el principal enfoque de análisis era el institucional, para conocer su estructura y funcionamiento, paralelo al examen de las relaciones sociales, económicas y políticas que se generaron a su alrededor, tanto las que se dieron entre sus miembros como entre éstos y el mundo exterior, para mostrar cómo estas instituciones se inmiscuyeron en cada uno de los ámbitos de la vida de los pueblos de indios. Me proponía evaluar de qué forma y por qué esta institución logró adecuarse al mundo cultural indígena, del que terminó formando parte, lo que me permitirá conocer algo más sobre los procesos de dinámica sociocultural de estos pueblos y los mecanismos que utilizaron para resistir y/o adaptarse a la situación colonial. [...] (María Dolores Palomo I.)



# espacio abierto

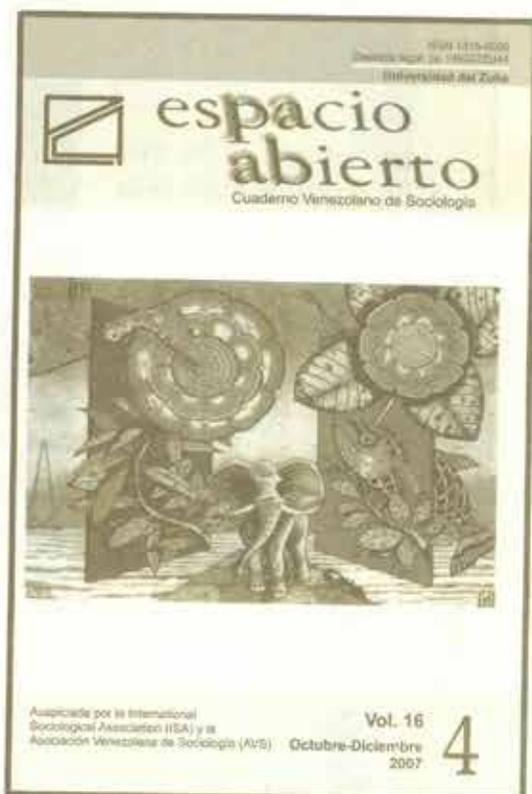
Cuaderno Venezolano de Sociología

## Espacio Abierto

Cuaderno Venezolano de Sociología

Volumen 16, Auspiciada por la International Sociological Association (ISA) y la Asociación Venezuela de Sociología (AVS).

Es una revista arbitrada e indizada que comenzó a publicarse en 1992, con una periodicidad semestral, hasta el Vol. 4, N° 2 (Julio-Diciembre, 1995). A partir del Vol. 5, N° 1. se publicó 3 veces al año hasta Diciembre 1999. En la actualidad son publicados 4 números al año, temáticos y con temas libres. La estructura básica de Espacio Abierto está conformada por las siguientes secciones: En Foco (tema central), Semestre (temas diversos), Separata (reflexiones sociológicas de trascendental relevancia), Recensiones de Libros y Reseñas de Publicaciones Periódicas, La Revista tiene como objetivo la publicación de trabajos inéditos en el campo de las Ciencias Sociales, particularmente de la Sociología y, en tal sentido está abierta a la discusión de los múltiples problemas que



caracterizan la realidad social. Los trabajos son evaluados por expertos en el área en la cual se inscriban y pueden ser presentados como reporte de investigación, reflexión teórica o comentario analítico de propuestas en el campo de la Sociología y disciplinas afines.

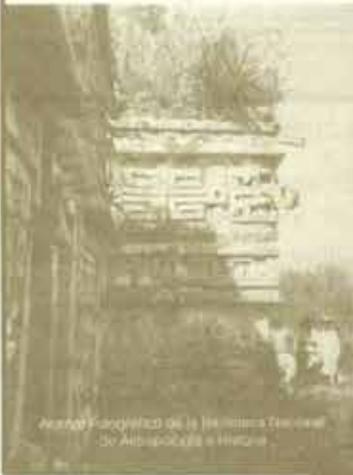
En este sentido, ha concluido en el área de la Salud los Proyectos: "La Representación Social de la Lepra en el paciente", y "Debilidades y Fortalezas del Servicio de Dermatología Sanitaria de Maracaibo", "El conocimiento de los médicos no Dermatólogos en relación a la Lepra" financiados por el Programa Especial TDR del PNUD / BANCO MUNDIAL / OMS y "El comportamiento Reproductivo de los Hombres de Río Caribe; Estado Sucre", financiado por el Fondo de Población de Naciones Unidas y el PNUD., y en el área de Educación: "Las Expectativas del Sector Externo en torno a LUZ" (1ra. y 2da. Partes) y "Las Expectativas de los actores Universitarios en torno a LUZ" (financiado por la Universidad del Zulia) y "La Representación Social de la Universidad y la Autonomía en los Profesores de LUZ y UNERMB" (financiado por el FONACIT). (Editorial)

# Alquimia

Sistema Nacional de Fototecas

Acervo  
Fotográfico de la  
Biblioteca  
Nacional de  
Antropología e  
Historia  
Sistema Nacional  
de Fototecas,  
septiembre-  
diciembre 2007,  
año 11, número 31

## Alquimia



Los archivos suelen ser paraísos, porque es ahí en donde todo historiador de la fotografía se forja; sitios en donde deben confrontar informaciones previas, cruzándolas con nuevos documentos, o bien en los que se conocen las imágenes en directo.



Sistema Nacional  
de Fototecas  
2007



Sistema Nacional  
de Fototecas  
2007

[www.ucm.es/Info/america2/publica.htm](http://www.ucm.es/Info/america2/publica.htm)

Revista Española de Antropología Americana Vol. 38, número 1

Temática: Antropología de América

Revista incorporada al Departamento de Historia de América II. Antropología de América. Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid.

### Sumario

- "Cholula durante el siglo XVI: la familia Chimaltecuhtli-Casco", de Miguel Ángel Ruíz Barrio
- "Juan de Moctezuma y Cortés: el ascenso al poder de un cacique indígena (Tepexi de la Seda, 1703-1778)", de Patricia Cruz Pazos
- "El rito del «palo volador»: encuentro de significados", de Marta Iliá Nájera Coronado
- "Terminología cromática aleuta", de José Andrés Alonso de la Fuente
- "El mito y las uniones imposibles. Análisis de la trama de un relato de los indígenas pilagá (Chaco Central)", de Anatile Idoyoga Molina

### Dossier

- El culto a los cerros en el mundo andino. Coordinado por Gerardo Fernández Juárez y Francisco M. Gil García
- El culto a los cerros en el mundo andino: estudios de caso. Francisco M. Gil García y Gerardo Fernández Juárez
- Taqui Qosqo Sayhua. Espacio, sonido y ritmo astronómico en la concepción simbólica del Cusco incaico. Mónica Gudemos
- La escena del «Brindis con el Sol» en los queros o vasos de madera andinos de época colonial. Luis Ramos Gómez
- Cerros, nevados y páramos: un intento de arqueología etnográfica. Carmen Bernand
- Apuntes sobre la alteridad constituyente en los Andes. Ambivalencias rituales y lingüísticas sobre un espacio imaginario. Juan Javier Rivera Andía
- A la sombra de los mallkus. Tradición oral, ritualidad y ordenamiento del paisaje en una comunidad de Nor Lípez (Potosí, Bolivia). Francisco M. Gil García
- Pachjiri. Cerro sagrado del Títicaca. Gerardo Fernández Juárez y Xavier Albó Corrons

[http://paginah.inah.gob.mx/areas/mnculturales/2007/INAH\\_CorreoCulturas4.pdf](http://paginah.inah.gob.mx/areas/mnculturales/2007/INAH_CorreoCulturas4.pdf)

Temática: *El Correo de las Culturas del Mundo* es una publicación electrónica del Museo Nacional de las Culturas que abarca primordialmente el estudio de las culturas en el ámbito internacional a través de investigaciones, noticias, reseñas, etcétera.

Una de las noticias más impactantes en este volumen (número cuatro), es la enviada por la agencia Reuters acerca de que *Lucy se va de gira a Estados Unidos*, el homínido de más de 3 millones de años descubierto en Etiopía, nombrado así por la famosa canción de The Beatles *Lucy in the sky with diamonds*, se comenzó a exhibir en Houston a partir del 31 de agosto e irá también a las ciudades de Denver, Nueva York y Chicago.



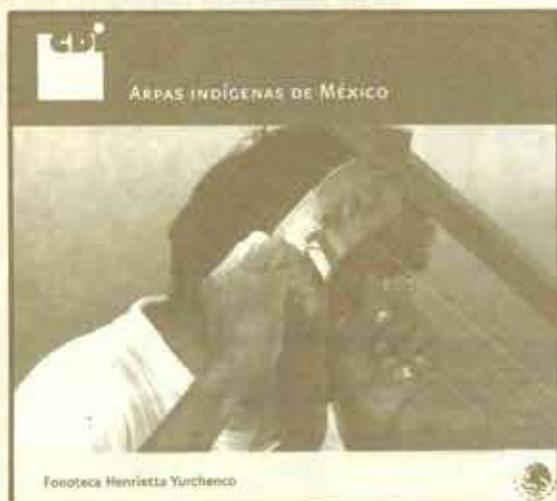
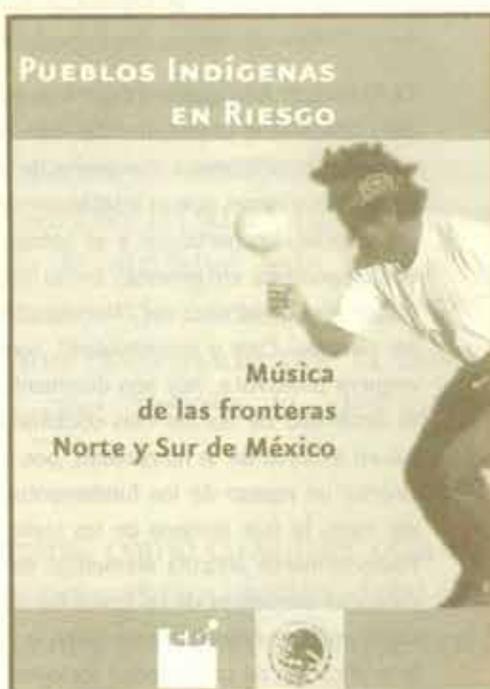
PUEBLOS INDÍGENAS EN RIESGO

Música de las fronteras Norte y Sur de México  
Comisión Nacional para el Desarrollo  
de los Pueblos Indígenas, México, 2007.

Hablar de los pueblos kiliwa, paipai, cucapá, cochimí, kumiai y kikapú es nombrar a aquellos pobladores originarios de la Baja California, quienes sufrían y disfrutaban de su territorio viajando de la costa al desierto y del desierto a la sierra de acuerdo a los ciclos estacionales y vivían de la recolección de frutos, de la caza y la pesca. Hoy es urgente reforzar su lengua y buscar opciones para un desarrollo integral con respeto a su cultura, su territorio, prácticamente desaparecido, y su carácter binacional.

Es también urgente hablar de los pueblos indígenas de la Frontera Sur de México: lacandón, mochó, tojolabal, Chuj, cackchiquel, popiti, mam, ch'ol, kanjobal y kekchi, que han sufrido violentos procesos de desplazamiento y reacomodo de población transnacional (Guatemala-México). Ahora muchos de ellos son pueblos naturalizados que requieren atención diferenciada.[...]

La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), en un esfuerzo por contribuir a la preservación, respeto y dignificación de los pueblos indígenas de México y sus culturas, ha preparado la serie de libro-fonogramas Pueblos Indígenas en Riesgo. Música de las fronteras Norte y Sur, con el objetivo de recuperar una parte de la memoria histórica y la cultura de estos pueblos. (Presentación)



ARPAS INDÍGENAS DE MÉXICO

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas,  
Fonoteca Henrietta Yurchenco, México, 2007.

A partir de la creación de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en 2003, se desarrollan acciones y estrategias para preservar, resguardar, conservar, restaurar, curar y difundir el patrimonio cultural de los pueblos y las comunidades indígenas, de acuerdo con los lineamientos y la normatividad establecidos por la institución y otros organismos especializados, a fin de mantener y reconocer la diversidad cultural de los documentos sonoros que resguarda la Fonoteca Henrietta Yurchenco.

El contenido de Arpas indígenas de México es el significado de la vida misma, como elemento mágico de los pueblos, del ser divino o de la vida propia, en sí como vehículo de comunicación con las

deidades. La maneras de construcción, las formas de las distintas arpas, los materiales para su manufactura y los oficios que se crean alrededor denotan la riqueza histórica y coetánea de lo que implica ser músico y laudero.

A tras de cada músico de arpa encontramos contextos sonoros diversos que nos remiten a ceremonias colectivas, ritos de paso, fiestas asociadas al ciclo del maíz y a un sinfín de funciones y motivaciones culturales. (Luis Héctor Álvarez)

MEMORIA SONORA NÁAYARI

Música ceremonial de los coras de Nayarit

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 2007.

Este proyecto fonográfico significa reconocer que el pueblo náayari (cora) constituye una riqueza sonora histórica y contemporánea; es tan sólo un reconocimiento mínimo a la cultura del Gran Nayar, que merece ser respetada y fortalecida.

Los testimonios musicales y los cantos que se presentan son interpretados en ramadas, iglesias, patios ceremoniales, atrios, casas de gobierno tradicional y de cargos religiosos; escuchamos músicos de violines, flautas, tambores, triángulos, cantos y tortugas que suenan. Estos sonidos llegan hasta los sitios sagrados y lugares donde habitan "Nuestra Madre", "Nuestro Hermano Mayor", las "Virgenes", el "Santo Entierro" y el "Rey Nayar":

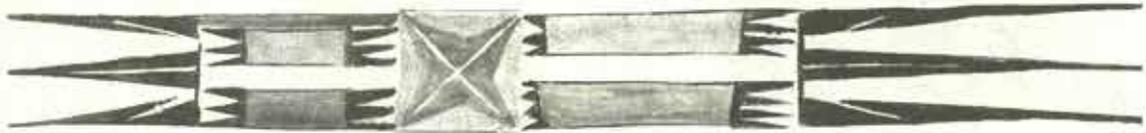
Este fonograma es, principalmente, para niñas, niños, hombres y mujeres que habitan el Gran Nayar, quienes recrean día a día su cosmovisión a través de sus ceremonias y un sinfín de rituales, donde se intercambian rasgos interculturales con otros pueblos indígenas; es parte de su patrimonio cultural. Se trata de difundirlo, pero es también un intento para abatir la discriminación hacia los pueblos indígenas y fomentar el respeto a sus formas de vivir y concebir el mundo. (Presentación)



<http://www.ujaen.es./huesped/rae/>

La *Revista de Antropología Experimental* forma parte del trabajo de la Universidad de Jaén, España. Publica artículos referidos a cualquiera de las temáticas, corrientes y ramas que se relacionan con la Antropología Social, en particular y el pensamiento crítico contemporáneo en general. En su último número, Carlos Massé Narváez en "*Nuevos presupuestos en las ciencias. Caos y complejidad*", considera que la ceguera positivista, hoy aún dominante ha afectado el desarrollo de las ciencias comprometidas con el futuro incierto de la humanidad, por lo que ve pertinente un repaso de los fundamentos de la teoría del caos; la que deviene de las ciencias naturales. Posteriormente articula elementos de la teoría del caos con elementos de la teoría de la complejidad; como enfoque hoy necesario, para la comprensión y la explicación de cotidianidad socio-histórica.

En "*Matachines Tarahumaras. Reinventando la tradición*", Ángel Acuña aborda esta parte tan importante para la cultura tarámurí: la danza, centrándose así en la danza de matachines, modalidad que ha experimentado constantes cambios en sus formas y en sus sentidos, con la que se logra apreciar gran diversidad en su desarrollo dentro de las propias comunidades tarámuris.



<http://www.globalcult.org.ve>

Se trata de la página del Programa Cultura, Comunicaciones y Transformaciones Sociales, que está enfocado al estudio de los procesos sociales contemporáneos.

El propósito del Programa es realizar estudios y teorizar sobre problemáticas sociales como la discriminación racial, la equidad, justicia social, etcétera. Al consultar esta página se obtiene información sobre talleres, coloquios, simposios y distintas publicaciones que han sido resultado de esas reuniones. Varios de los libros entre los que se encuentra la compilación realizada por Daniel Mato *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas [Antología]*, resultado de un conjunto de ensayos que ofrece reflexiones sobre la nebulosa situación de la cultura y la política, se encuentran disponible dentro de la página en versión digital.

[http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=bul\\_aff](http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=bul_aff)

Boletín de la Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica número 34, enero-febrero 2008.

Incluye entre otras una sección temática editada por la doctora Xiomara Avendaño, quien invitó a cuatro investigadores de Nicaragua, El Salvador y Guatemala a pensar el problema de la representación y de las elecciones en la historia regional, tema poco tocado desde una perspectiva histórica.

Además por primera vez el boletín abre una sección que incorpora tres artículos: aportaciones notables al campo de la historia colonial, al de la historia de la literatura y al de la historia de las relaciones internacionales respectivamente, el primero es un retrato del Capitán General Bustamante por Timothy Hawkins y el segundo es un análisis de una de las novelas poco atendidas y analizadas en Panamá: *Pueblos Perdidos* (1962) de Gil Blas Tejeira, por el colega alemán Luis Pulido Ritter y por último el artículo de Carlos Federico Domínguez Avila.

El boletín se cierra como siempre con cinco "transcripciones", dos nuevos "enlaces", dos reseñas y noticias.

<http://antipoda.uniandes.edu.co>

Revista semestral de antropología y arqueología del departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, disponible electrónicamente.

Dentro de su última edición (número 5, julio-diciembre 2007) titulado *Imágenes y relatos de la violencia: Versiones desde África y América Latina*, se cuenta con más de diez artículos como el escrito por Gloria Inés Peláez Q. "Los duelos en el cuerpo físico y social de mujeres víctimas de la violencia", donde "...a partir de un enfoque fenomenológico se analiza el impacto de la violencia en los cuerpos de mujeres que han sufrido la muerte de sus esposos por hechos de violencia"; ayudándonos a comprender y dimensionar las consecuencias y la esencia de los diversos tipos de actos violentos no sólo en las mujeres sino como experiencia de todos los seres humanos.

Año XIV, Número 89, Abril-Mayo 2008

Revista de fotógrafos,

Director: Pedro Valtierra,

www.cuartoscuro.com.mx

Bajo el nombre de Erotomanía se reúnen los fotógrafos Ricardo Villagrán, Ricardo María Garibay, César Saldívar, Julio Galindo, Agustín Estrada, Gloria Minauro, Luis / Caballo, Guillermo Perea, Paulina Lavista, entre otros, con el fin de revelar imágenes donde se aprecia la belleza fortuita de los cuerpos humanos.

Iconografías a color, en blanco y negro o sepia que nos develan la fisonomía de un cuerpo al desnudo que contiene emociones, deseos y sensaciones que

nuestros ojos y mente no están acostumbrados ni enseñados a apreciar; Ricardo Garibay en su artículo Erotismo y Fotografía le atribuye este fenómeno a "...la raíz de cierto catolicismo provinciano deformado por la devoción popular, que ve en la desnudez el pecado...".

La fotografía, como cualquier otra forma de expresión artística erótica, debe dejar a un lado la morbosidad con la que nos han educado a observar el cuerpo humano para darle cabida a la contemplación de los contenidos de esa entidad y a lo que en su representación nos trata de comunicar. (Madelyn Noda)



## Las rimas del peregrino

Poesía popular en oraciones, alabados y novenas al Cristo de Esquipulas

Carlos Navarrete Cáceres



Las rimas del peregrino. Poesía Popular en oraciones, alabados y novenas al Cristo de Esquipulas. Carlos Navarrete Cáceres, Autor. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 2007, 127 pp.

Producto de las inquietudes que surgen de una extensa investigación de campo, este libro reúne un conjunt de textos poéticos religiosos en oraciones, alabados, novenas, canciones e himnos religiosos dedicados al Cristo de Esquipulas y se acerca a las preces indígenas tradicionales.

Más que un análisis clasificatorio con base en la escritura formal de la versificación —de suyo conserva las mismas formas hispanas de la poesía popular, con tendencia mayoritaria al octosilabo—, se atendió el tema y las variantes locales, su repercusión regional y las relaciones que guardan respecto a otras facetas de la devoción: peregrinaciones, itinerarios de visita, mandas y juramentos. Destacar la diversidad de asuntos y las variantes textuales contribuye a entender el ámbito territorial en que se mueven y al grupo social que los utiliza.

No se juzga su calidad, son partes de un todo que mueve la fe, el milagro y la esperanza. (Cuarta de forros)



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS



## Materiales para la historia de Sonora.

Colección fuentes para el estudio del Norte de México.

Rafael Pérez-Taylor A. Y Miguel Ángel Paz Frayre, Universidad Autónoma de México, Autores, Instituto de Investigaciones Antropológicas; Dirección General de Asuntos del Personal Académico, UNAM, El Colegio de Jalisco, A.C., México, 2007, 467 pp.

Los materiales para la historia de Sonora, reúnen documentos resguardados en el archivo general de la nación en la Ciudad de México. Que narran el periodo de los Jesuitas en Sonora, así como su expulsión y la entrada en vigor de las leyes Borbónicas. En ellos se detalla la postura de la orden religiosa en cuanto a la colonización y la forma en que organizaron a las poblaciones indígenas de Sonora, asimismo se analizan los derroteros de la política colonial que marcan en la historia regional las formas de saber gobernar. (Rafael Pérez-Taylor, Cuarta de forros)

# ACTIVIDADES ACADÉMICAS Y CULTURALES

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

La Coordinación Nacional de Arqueología,  
la Dirección de Estudios Arqueológicos y  
Museo del Templo Mayor invitan a las

## IV JORNADAS PERMANENTES DE ARQUEOLOGÍA 2008

Auditorio Museo de Templo Mayor  
Entrada Libre

Viernes 30 de mayo

10:00-10:50 horas

**"Procesos de desarrollo de los  
Altépetl Chichimecas de la Cuenca  
de México (1200-1430)."**

Dr. Raúl García Chávez  
Centro INAH Estado de México

11:00-11:50 horas

**"La pintura mural de Tamohi."**

Dra. Diana Zaragoza O.  
Dirección de Estudios Arqueológicos

12:10-13:00 horas

**"La coraza ceremonial de *Spondylus* del  
Palacio Quemado de Tula, México"**

Dr. Adrián Velázquez Castro, Museo del Templo  
Mayor; Biol. Norma Valentin M., Subdirección  
de Laboratorios y Apoyo Académico y Biol.  
Belem Zúñiga A., Museo del Templo Mayor

Viernes 27 de junio

10:00-10:50 horas

**"Relaciones del norte de la Sierra Gorda con sus  
áreas circunvecinas a través de su cerámica."**

Arqta. Sarai Romero S.  
Departamento de Colecciones arqueológicas,  
Coordinación de Arqueología.

11:00-11:50 horas

**"Aspectos cronométricos de edificios  
orientados en Mesoamérica"**

Dr. J. Daniel Flores Gutiérrez  
Instituto de Astronomía, UNAM

12:10-13:00 horas

**"Técnicas del vidrio en contextos arqueológicos"**

Arqta. María de Jesús Alvizar Rodríguez  
Museo del Templo Mayor

Mayores informes

Rosalba Nieto Calleja / 5542-0256

La Universidad Nacional Autónoma de México  
invita al

## SEMINARIO ARTURO WARMAN

De 12:00 a 15:00 horas



Programa

Lunes 12 de mayo

**Problemas Agrarios** • Ingeniero Carlos Montañez

Martes 13 de mayo

**Supervivencia de os campesinos mayas**

Doctora Maya Lorena Pérez Ruiz

Miércoles 14 de mayo

**Etnomusicología** • Etnomusicólogo

José Luis Sagrado

Jueves 15 de mayo

**Etnobotánica del maíz** • Biólogo Arturo Argueta

Viernes 16 de mayo

**Pueblos Indígenas** • Licenciado Carlos Zolla

Lugar: Programa Universitario México Nación

Multicultural, Río Magdalena 100, Col.

La Otra Banda, 1090 México, D.F.

Mayores informes: 5616-0020

<http://www.nacionmulticultural.unam.mx/>

invita al

## PRIMER COLOQUIO-HOMENAJE A JAIME LITVAK KING

"Todas las piedras tienen dos mil años"  
Del 6 al 8 de mayo de 2008, Auditorio  
Javier Romero de la ENAH

### Mesas Temáticas

1. Historia de la Arqueología Mexicana,  
Patrimonio Cultural y Difusión
2. Técnicas y Metodologías de Investigación
3. Estudios Mesoamericanistas y  
Arqueología Industrial

### Presentación del libro

*Excavaciones en Guasave, Sinaloa,  
México*, de Gordon F. Ekholm (Siglo XXI  
Editores-El Colegio de Sinaloa, INAH)

### Comité organizador

Patricia Fournier  
pat\_fournier@yahoo.com pfournier  
enah@inah.gob.mx  
Joel Santos  
artixan@hotmail.com / ream@servidor.unam.mx  
Paul Schmidt  
paul@servidor.unam.mx / paulgro@gmail.com

a través de la Subdirección de  
Extensión Académica, invita

## CICLO DE CINE DOCUMENTAL

Del 12 al 16 de mayo de 17:00 a 20:00 horas

Lugar: auditorio Javier Romero  
Organiza: Educación Continua  
5606-0580 ext. 231

## CINE CLUB ENAH

Los jueves del mes a las 13:00 horas  
en el auditorio Román Piña Chán

Organiza: Difusión Cultural  
Entrada libre

## TALLER

*Encuadernación*  
Los martes del mes de 16:00 a 18:00 horas,  
en la sala de usos múltiples 2

Organiza: Educación Continua  
5606-0580 ext. 231

a través de la Licenciatura en  
Antropología Social, invita

## JORNADAS CULTURALES: CARACOL DE CUICUILCO

Del 6 al 9 de mayo de 10:00 a 21:00 horas  
en la Sala de Consejos

Organiza: Mtro. Alberto Vallejo,  
Licenciatura Antropología Social  
5606-0580 ext. 244

### Informes y aclaraciones

Difusión Cultural  
Periférico Sur y zapote s/n, col. Isidro Fabela,  
C.P. 14030 / 5606-0580 ext. 232  
ddcenah@yahoo.com.mx y  
dif\_cultural.enah@inah.gob.mx

a través de la Licenciatura en Etnohistoria,  
invita

## CINE, VIDEOS Y CINE DOCUMENTAL

*Presentación del video documental: Chamanes,  
una tetralogía sobre el chamanismo en México*

El 9 de mayo de 17:00 a 20:00 horas,  
en el auditorio Román Piña Chán  
Entrada libre

Organiza: Alejandro Durán,  
Licenciatura en Etnohistoria

## PRESENTACIÓN DEL LIBRO

*Chiapas para Cristo*  
Autor: Dr. J. Andrés García Méndez

El 9 de mayo de 18:00 a 20:00 horas  
en el auditorio Javier Romero  
Entrada libre

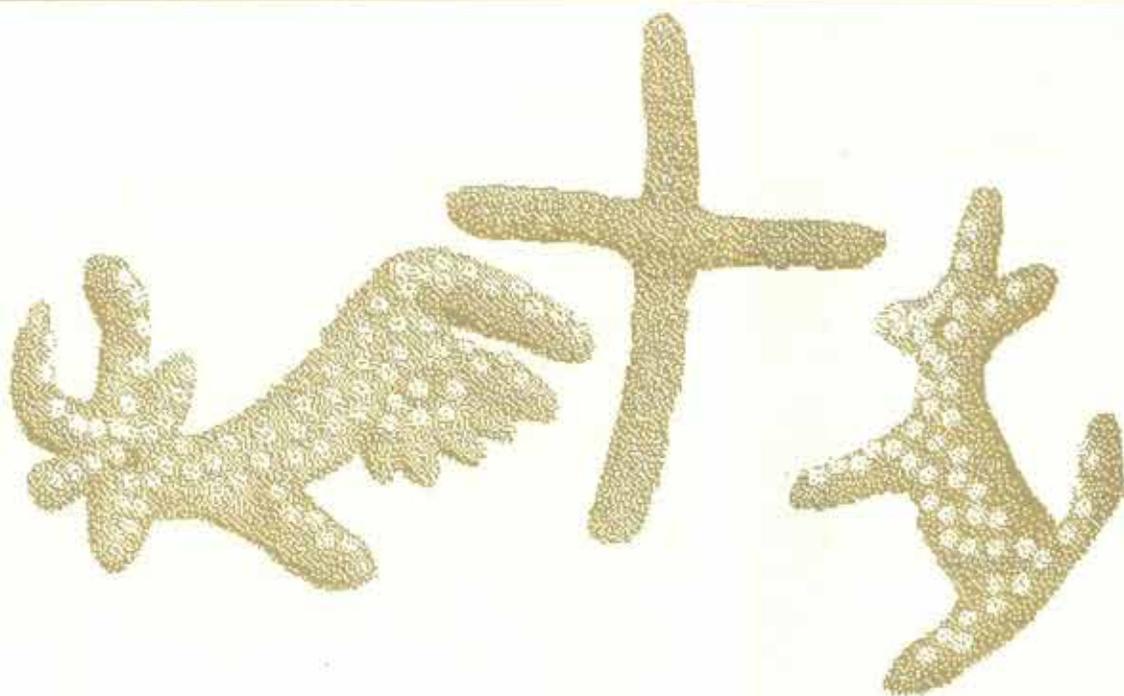
Organiza: Alejandro Durán,  
Licenciatura en Etnohistoria

## CONFERENCIA

Aproximaciones teóricas y metodológicas  
a las fuentes indígenas para el estudio  
de la vida cotidiana en el siglo XVIII

El 12 de mayo de 15:00 a 20:00 horas  
en la Sala de usos múltiples

Organiza: Licenciatura en Etnohistoria  
5606-0580 ext. 250



a través del Posgrado en Historia  
y Etnohistoria, invita al

### 3ER. ENCUENTRO NACIONAL DE ESTUDIANTES DE POSGRADO EN HISTORIA Y ETNOHISTORIA

"La Historia en movimiento,  
el espejo de la pluralidad"

Del 23 al 27 de junio de 2008

#### Áreas temáticas

Teoría de la historia, Historiografía, Filosofía  
de la historia, Historia Prehispánica, Historia  
Colonial, Historia del siglo XIX, Historia del  
siglo XX y XXI e Historia e interdisciplina.

#### Mayores Informes

tercerencuentrohistoria@yahoo.com

historiaenmovimiento@yahoo.com.mx

a través de la Licenciatura en Etnología,  
invita al

### FORO

#### Rastreando el reggae

*Estudios sobre el movimiento Rastafari y la  
población de origen africano en México*

Del 12 al 16 de mayo de 10:00 a 17:00 horas

Lugar: auditorio Javier Romero

5606-0580 ext. 250

Entrada libre

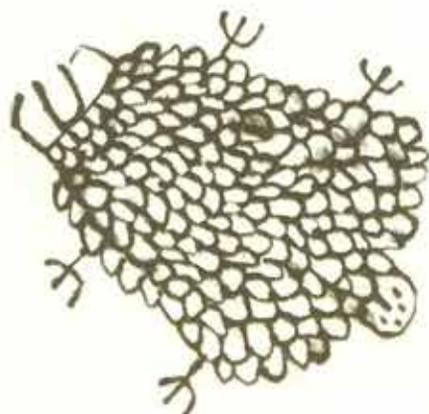
### EXPOSICIÓN

#### Rastreando el Reggae

Del 12 al 16 de mayo en el espacio  
cultural "Media Luna"

Entrada libre

Organiza: Licenciatura en Etnología



Invita a la

### EXPOSICIÓN

#### Retrospectiva por Sebastián Solórzano

Del 30 de junio al 11 de julio

Lugar: espacio cultural "Media Luna"

Entrada libre

Organiza: Coordinación de la revista  
*Vorágine* versión etnohistórica

## Conferencia Magistral

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

invita

a la conferencia titulada

*La población afrodescendiente en México*

### Presenta:

Dra. Ethel Correa  
Dirección de Etnología y Antropología Social

### Comentan:

Mtra. Natalia Gabayet  
Coordinación Nacional de Antropología

Lic. Carlos Ruiz  
Fonoteca

Quinta Margarita,  
Museo Nacional de Culturas Populares  
31 de julio de 2008, 18:00 horas

### Mayores informes:

Museo Nacional de Culturas Populares  
Av. Hidalgo No. 289, Col. Del Carmen,  
Coahuila, México, D.F.  
Tel. 4155-0920,

W  
W  
W  
·  
C  
U  
L  
T  
U  
R  
A  
S  
P  
O  
P  
U  
L  
A  
R  
E  
S  
·  
g  
o  
b  
·  
m  
x

El Instituto de Investigaciones Humanísticas de San Luis Potosí invita a asistir al

## VII CONGRESO DE LA GRAN CHICHIMECA

Del 20 a 21 de mayo del 2008

Auditorio de la Facultad de Derecho de la UASLP

Con el propósito de conocer mejor las manifestaciones culturales de los pueblos indios asentados en el territorio conocido como la Gran Chichimeca, convocamos al VII Congreso de la Gran Chichimeca, como foro para mostrar los últimos hallazgos e interpretaciones que sobre el tema se han realizado. De igual modo es importante exponer y debatir las más relevantes líneas de investigación sobre los pueblos asentados en la Gran Chichimeca.

Los interesados podrán participar con trabajos que cumplan el requisito de ser inéditos y con relevancia como: proyectos, reportes de investigación y reflexiones sobre el tema general o propuestas relacionadas.

### Líneas de trabajo

La genealogía chichimeca y su transculturación. Las prácticas culturales en Lo Chichimeca: evolución y disolución de su patrimonio cultural. Manifestaciones artísticas. Sincretismo religioso. Relaciones de parentesco e intercambio económico. Interacción e influencia del medio geográfico y su cultura. Los cambios surgidos en la transición de la mitología a la evangelización. Otras líneas que se propongan.

### Mayores informes

Abraham Sánchez Flores, Director del Instituto de Investigaciones Humanísticas  
Cuauhtemoc 160 esquina Tomasa Estévez.  
Zona Centro San Luis Potosí, S.L.P.  
(01-444) 8-20-00-97  
abramson@att.net.mx y inst.inv.human@uaslp.mx

La Secretaría de Cultura del Gobierno del Distrito Federal, a través de la Coordinación de Patrimonio Histórico, Artístico y Cultural, el Archivo Histórico del Distrito Federal, el Archivo Histórico de la UNAM y el Archivo Histórico del IPN, invitan al:

## SEGUNDO ENCUENTRO DE ARCHIVOS DEL DISTRITO FEDERAL

Valorar para preservar

30 y 31 de julio y 1° de agosto de 2008

### Mayores informes

Mariana Gayosso, Marlene Pérez, Bruno Corona  
Dr. Carlos Enrique Ruíz Abreu, director del AHDF  
5510-0285, 5510-8582  
archivohistorico01@yahoo.com.mx

LA DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS  
invita a las

### CONFERENCIAS

Proyecto Salud Enfermedad.  
De la Prehistoria al Siglo XXI  
coordinado por Elsa Malvido

28 de mayo a las 11:00  
*El cáncer de mama rompe tu vida...  
y tú puedes reconstruirla*  
Consuelo Austin Toca

25 de junio a las 11:00  
*La atención a la salud en el convento  
Juanino de Atlizco, Puebla*  
Ana Ortiz

### TALLER

Estudios sobre la Muerte  
coordinado por Elsa Malvido

13 de mayo a las 11:00 horas  
*Las causas de muerte y enfermedad  
durante la conquista de México*  
Guillermo Turner  
Dirección de Estudios Históricos-INAH

27 de mayo a las 11:00 horas  
*El purgatorio un sitio para la muerte*  
Mariano Monterroso  
Dirección de Estudios Históricos-INAH

10 de junio a las 11:00 horas  
*El canibalismo entre los grupos nortños  
en la época colonial, mito o realidad*  
Elsa Malvido  
Dirección de Estudios Históricos-INAH

24 de junio a las 11:00 horas  
*Desastres y fechas, ¿simples coincidencias?*  
Raúl López  
Taller de la muerte-INAH

Mayores informes  
Luz María Santos del Prado Gasca  
5061 9300 ext. 108, 126 y 233  
lsantos.deh@inah.gob.mx  
Allende 172 esq. Juárez, Tlalpan Centro

## Conferencia Magistral

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

invita

a la conferencia titulada

*La diversidad cultural  
en el México  
contemporáneo*

Presenta:

Dr. Miguel Bartolomé  
Centro INAH Oaxaca

Comentan:

Mtra. Aida Castillejas  
Centro INAH Michoacán

Dr. Saúl Millán Valenzuela  
Escuela Nacional de  
Antropología e Historia

Quinta Margarita,  
Museo Nacional de  
Culturas Populares  
26 de junio de 2008, 18:00 horas

Mayores informes:

Museo Nacional de Culturas Populares  
Av. Hidalgo No. 289, Col. Del Carmen,  
Coyoacán, México, D.F.  
Tel. 4155-0920.

ENTRADA LIBRE  
Vino de honor

W  
W  
W  
·  
C  
U  
L  
T  
U  
R  
A  
S  
P  
O  
P  
U  
L  
A  
R  
E  
S  
·  
g  
o  
b  
·  
m  
x



# DIPLOMADOS, CURSOS, POSGRADOS Y SEMINARIOS

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Coordinación Nacional de Antropología

Proyecto nacional *Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio*

## SEMINARIO PERMANENTE DE ETNOGRAFÍA MEXICANA

Programa 2008

Sesión 8

8 y 9 de mayo a las 11:00 horas

*Curso Chamanismo sharanahua y epistemología*

Dr. Pierre Déléage

Laboratorio de Antropología Social, Colegio de Francia

Sesión 9

29 y 30 de mayo a las 11:00 horas

*Curso Teorías indígenas de la conciencia, la acción y de la enfermedad*

Dr. Alessandro Lupo

Universidad La Sapienza, Italia

Sesión 10

5 de junio a las 11:00 horas

*Notas teórico-metodológicas para el estudio del chamanismo en México*

Dra. Antonella Fagetti

Universidad Autónoma de Puebla

*Chamanismo interétnico en la región huasteca (totonacos, nahuas, tepehuas y otomíes)*

Mtro. Leopoldo Trejo

Subdirección de Etnografía MNA

Sesión 11

19 de junio a las 11:00 horas

*Chamanismo Cofán (Ecuador)*

Dr. Scott Robinson

Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa

Sede

Coordinación Nacional de Antropología

Sala "Arturo Romano Pacheco"

Puebla 95, Col. Roma, Deleg. Cuauhtémoc,

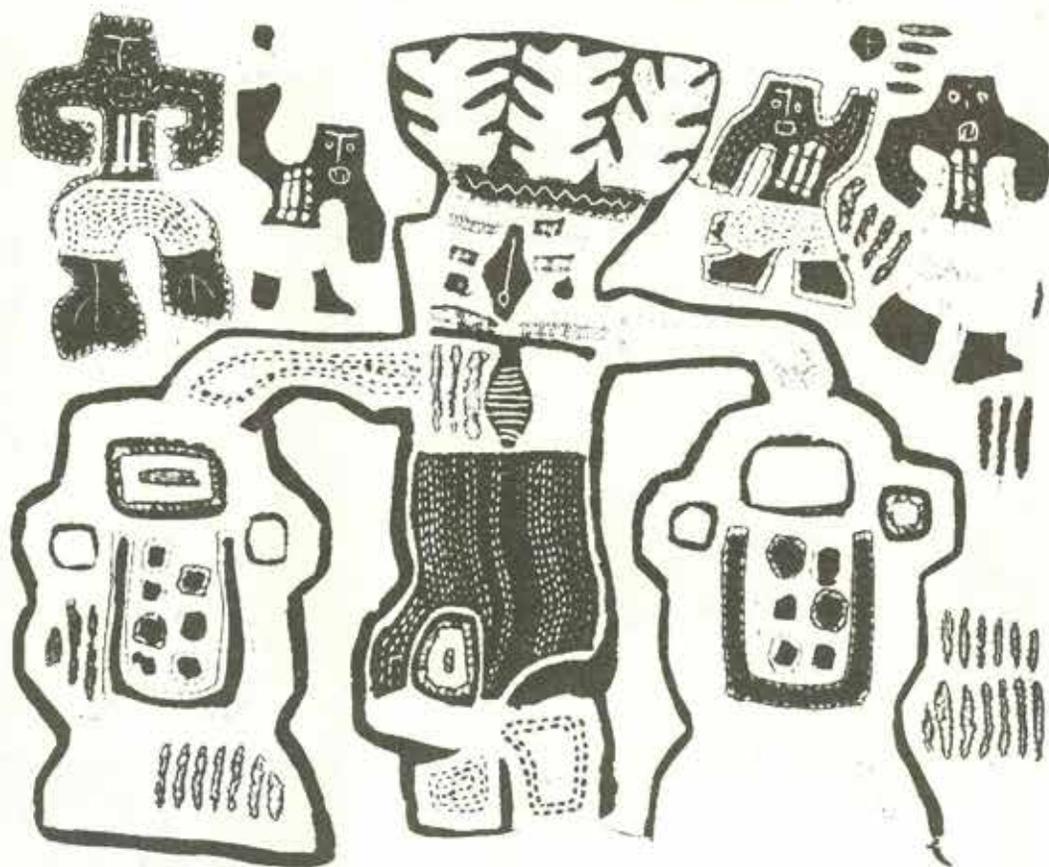
C.P. 06700, México, D.F.

5511-1112 / 5207-4787 / 5514-2362

etnografia.cnah.inah.gob.mx

etnografia.cnah@gmail.com

Se otorgará constancia con 80% de asistencia anual



Coordinación Nacional de Antropología / Centro INAH-Guerrero

**Cátedra Ignacio Manuel Altamirano  
en Antropología e Historia de Guerrero**



Programa

Sesión 5

8 de mayo a las 18:00 horas  
*Algunas enfermedades vistas  
por la medicina nahua*

Paul Hersch  
Centro INAH Morelos

Documental: "*Sones de Tierra Caliente*"  
Realizador: Francisco Vargas

Sede

Museo Regional de Guerrero  
Plaza Cívica Primer Congreso de Anáhuac  
(Auditorio de los Gobernadores)  
Chilpancingo, Guerrero

Sesión 6

4 y 5 de junio a las 18:00 horas  
*Coloquio: Sones, corridos y chilenas*

Thomas Stanford  
Coordinación Nacional de Antropología-INAH  
Catharine Heau  
Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH  
Carlos Ruíz  
Subdirección de Fonoteca MNA-INAH  
Gerardo Sámano  
Secretaría de Asuntos Indígenas del  
Gobierno del Estado de Guerrero  
Raúl Vélez, Efraín Vélez y Isaías Alanís  
Investigadores independientes

Mayores informes

Coordinación Nacional de Antropología  
Puebla 95, Col. Roma, Deleg. Cuauhtémoc,  
C.P. 06700, México, D.F.  
5511-1112 / 5207-4787 / 5514-2362  
guerrero.cnan@inah.gob.mx  
guerrero.cnan@gmail.com

Se otorgará constancia con 80% de asistencia anual

Coordinación Nacional de Antropología e Historia,  
Centro INAH Guerrero y Grupo Multidisciplinario de Estudios sobre Guerrero

**SEMINARIO PERMANENTE DE ESTUDIOS SOBRE GUERRERO**

Sesión 5

6 de mayo a las 11:00 horas  
*De forasteros y minería en Guerrero  
durante el siglo XIX*

Jaime Salazar  
Universidad Autónoma de Guerrero

*Mary E. Pye*

Gerardo Gutiérrez  
Centro de Investigaciones y Estudios  
Superiores en Antropología Social

*Las tradiciones escultóricas de la costa  
Pacífico de Mesoamérica*

Fundación Arqueológica Nuevo Mundo  
Universidad Bright Young

Moderador: Rosa María Reyna

Sesión 6

3 de junio a las 11:00 horas

*La población de la cuenca del Balsas Medio  
en el siglo XVI*

Jonathan Amith  
Universidad de Yale

*La minería en el norte de Guerrero*

Adolphus Langenscheidt  
Investigador independiente

Moderador: Karen Dakin

Sede

Coordinación Nacional de Antropología  
Sala "Arturo Romano pacheco", Puebla 95,  
Col. Roma, Deleg. Cuauhtémoc, C.P. 06700,  
México, D.F. 5511-1112 / 5207-4787 / 5514-2362  
guerrero.cnan@inag.gob.mx  
guerrero.cnan@gmail.com

Se otorgará constancia con 80% de asistencia anual

**DIRECCIÓN DE LINGÜÍSTICA**  
**SEMINARIOS**

**Estudios gramaticales en lenguas indígenas**  
 Coordinadora: Rosa María Rojas Torres

**Tipología de las Lenguas Indígenas Americanas**  
 Biblioteca 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  
 5553-0527 y 5553-6266

**DIRECCIÓN DE**  
**ANTROPOLOGÍA FÍSICA**  
**SEMINARIOS**

**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.cnah@inah.gob.mx

**DIRECCIÓN DE ETNOLOGÍA Y**  
**ANTROPOLOGÍA SOCIAL**  
**SEMINARIOS**

**Poblaciones y culturas de origen africano en México**  
 Tres sesiones al año



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

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

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

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

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

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

**DIRECCIÓN DE ETNOLOGÍA**  
**Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y**  
**EL MUSEO DE EL CARMEN**  
**SEMINARIOS**

**Iconografía**  
 13 de mayo de 10:00 a 14:30 horas  
*Iconografía y contrarrevolución*  
 Carlos Mariano Tur

*Abel Quesada y su visión del mexicano*  
 Fabiola Monroy

10 de junio de 10:00 a 14:30 horas  
*Los murales de Ciudad Universitaria*  
 Cecilia Haupt

*Santos paganos en la región Chiconautla-Tizayuca*  
 Angélica Galicia

Mayores informes  
 T.S. Ma. Rosalinda Domínguez  
 5661-1020

## DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

### SEMINARIOS

#### Patrimonio Cultural

Coordinado por **Bolfy Cottom**  
Auditorio Wigberto Jiménez Moreno  
Entrada libre

#### Investigación imagen, cultura y tecnología

Sala de Juntas de la Dirección. Entrada libre

#### Curso de Iconografía

Impartido por **Mariano Monterrosa**  
Todos los miércoles de 11:00 a 13:00 horas en  
el Auditorio Wigberto Jiménez Moreno  
La cuota de recuperación es de \$300.00 mensuales

#### Taller de ciencia y tecnología

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

#### Mayores informes

5061-9301 ext. 108 y 126 • lsantos.deh@inah.gob.mx

## ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

### DIPLOMADO

#### Guías generales de Turista

Los lunes, miércoles y viernes  
de 16:00 a 21:00 horas, Sala de usos múltiples  
Organiza: Educación Continua  
5606-0580 ext. 231

### CURSO

#### Vida cotidiana de los indígenas en el México central, siglo XVIII

Del 12 al 16 de mayo de 16:00 a 20:00 horas,  
Sala de Usos Múltiples  
Organiza: Licenciatura en Etnohistoria  
5606-0580 ext. 247

#### Extracción de ADN, Análisis moleculares e interpretación de datos moleculares

Del 30 de junio al 4 de julio  
de 9:00 a 12:00 horas, Auditorio Javier Romero  
Organiza: Licenciatura en Antropología Física

### COLOQUIOS

#### Posgrado en Historia-Etnohistoria

Del 19 al 23 de mayo de 9:00 a 21:00 horas,  
Auditorio Javier Romero  
Organiza: Jefatura del Posgrado.  
5606-0580 ext. 253

#### Movimientos Sociales en América Latina

Del 28 al 30 de mayo de 10:00 a 20:00 horas.  
Auditorio Román Piña Chán  
Organiza: Mtro. Gumersindo Vera,  
Licenciatura en Historia  
5606-0580 ext. 246

#### Informes y aclaraciones

Difusión Cultural  
Periférico Sur y zapote s/n,  
Col. Isidro Fabela, C.P. 14030  
5606-0580 ext. 232  
ddcenah@yahoo.com.mx y dif\_ cultural.enah@inah.gob.mx

## SUBDIRECCIÓN DE FONOTECA

### SEMINARIO PERMANENTE

#### Investigación Antropología e Historia de la Música en México

Último martes de cada mes a las 17:00 horas

27 de mayo

#### Música de protesta de los zapotecos

Laura B. Moreno Rodríguez  
Escuela Nacional de Antropología e Historia

24 y 29 de julio

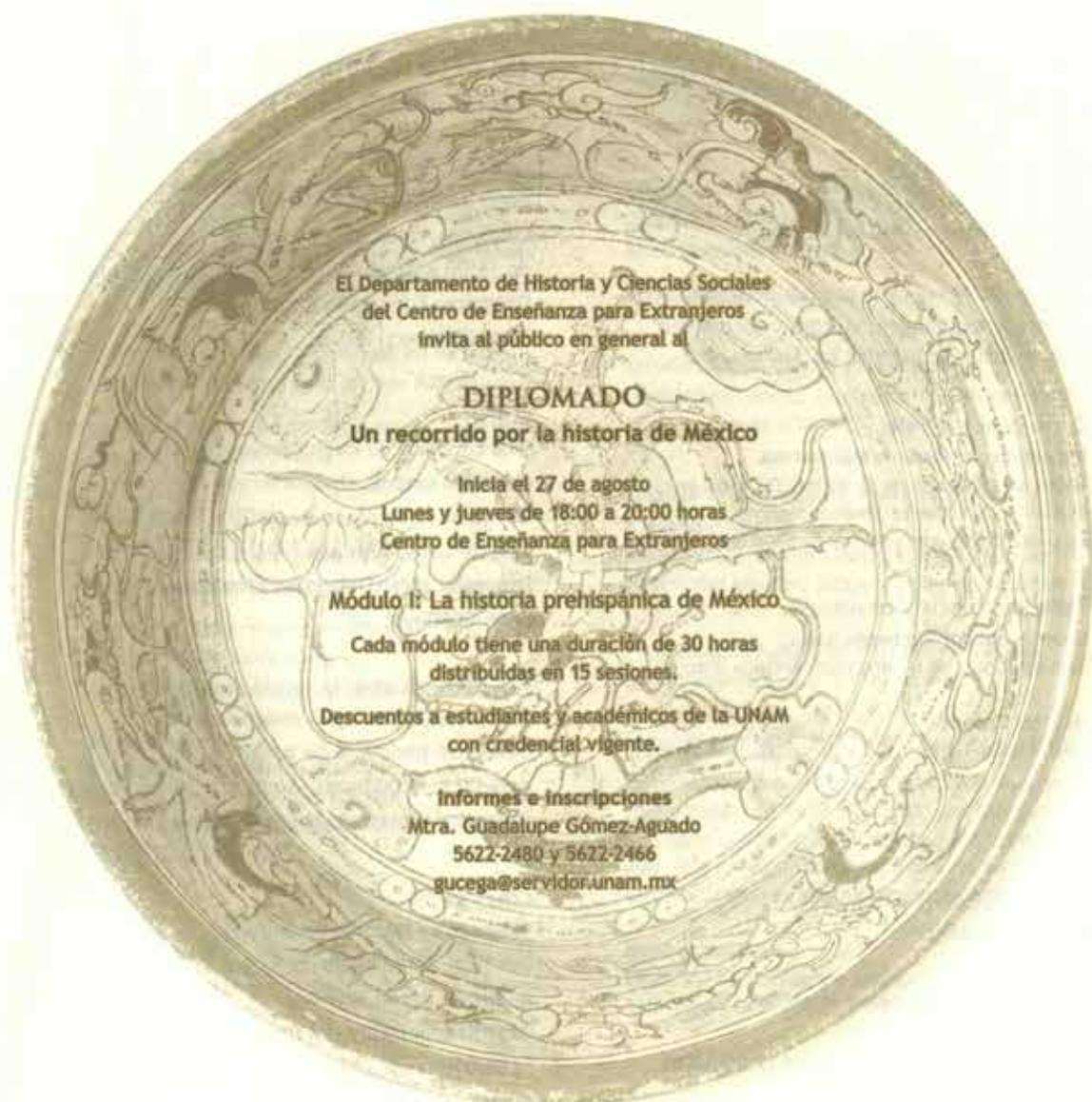
#### Música maya contemporánea

Víctor Acevedo Martínez  
Coordinación Nacional de Antropología

#### Mayores informes

Subdirección de Fonoteca  
5211-7519  
benjaminmuratalla@yahoo.com.mx





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

#### SEMINARIO PERMANENTE

##### **Antropología de la complejidad humana**

Todos los viernes laborales de 10:00 a 13:30 horas

El seminario tiene como objetivo establecer criterios transdisciplinarios en la comprensión de las ciencias antropológicas, donde nuestra disciplina se nutre del *corpus* teórico y metodológico de otras áreas. De esta forma, el trabajo antropológico recurre permanentemente a una construcción; primero, epistémica que le permita establecer lazos conceptuales con la ciencia en general para poder construir un *corpus* teórico, que nos ayude a ver en el trabajo empírico, nuevas formas de abordaje. Es decir, el pensamiento tradicional sirve como fuente

de primera mano, mientras el paso a los sistemas complejos nos ayuda a ver, oír y describir procesos de la organización social desde una perspectiva que nos permite aprender -comprender- la antropología. Segundo, el trabajo en esta línea de investigación nos proporciona datos factuales que delimitan en el proceso la dirección de la investigación bajo la directriz sujeto-tiempo-espacio en la sistematicidad del objeto de investigación.

Dirigido a estudiantes de posgrado, a investigadores que tienen como método de trabajo la complejidad, lo que produce en el seminario un trabajo transdisciplinar y en equipo, así como a interesados en introducirse en la línea de investigación de una antropología de la complejidad.

Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM  
Salón:121

# A VISOS

## COLMICH

Les comunicamos que acaba de aparecer en línea, accesible para todo público, el trabajo de investigación de la doctora Claudia Espejel Carbajal sobre la Relación de Michoacán, donde se pueden hacer infinidad de búsquedas precisas sobre esta fuente. La liga para acceder a este banco de datos es: <http://www.colmich.edu.mx> Relación de Michoacán - Instrumentos de consulta.

**A** Nuevo portal de Adabi de México, A.C. anunciamos la apertura del nuevo portal de Adabi de México, A.C. encuéntralo en: <http://www.adabi-ac.org/>

Dado el vertiginoso crecimiento de la Asociación, ha sido necesario diseñar una herramienta acorde que brinde información de tu interés fácilmente. Uno de nuestros propósitos es ofrecer un medio de comunicación ágil y moderno, con el que puedas estar al tanto de nuestro quehacer.

Te invitamos a visitar nuestro sitio, donde encontrarás noticias, artículos de investigación, información para establecer convenios, nuestra asociación, así como textos, notas y videos sobre quiénes somos, qué hacemos. Asimismo podrás consultar los listados de nuestras publicaciones y tener acceso a ellas en línea.

En la búsqueda por complementar el proceso de apoyo a archivos y bibliotecas en todas sus facetas, el portal ofrece un acervo importante de instrumentos de consulta y publicaciones afines que ayuda a difundir nuestra labor. Esperamos que con este esfuerzo podamos seguir contribuyendo a la preservación de la memoria nacional. ¡No dejes de visitarnos!

## Revista: *Fronteras de la Historia*

La revista *Fronteras de la Historia*, publicación anual sobre historia colonial latinoamericana del Instituto Colombiano de Antropología anuncia la salida de su última edición (volumen 12/2007). La revista se puede conseguir en las oficinas del Icanh, en las principales librerías de Bogotá o se puede comprar desde cualquier parte del mundo por medio de la página de "La Librería de la U" ([www.lalibriariadelau.com](http://www.lalibriariadelau.com)).

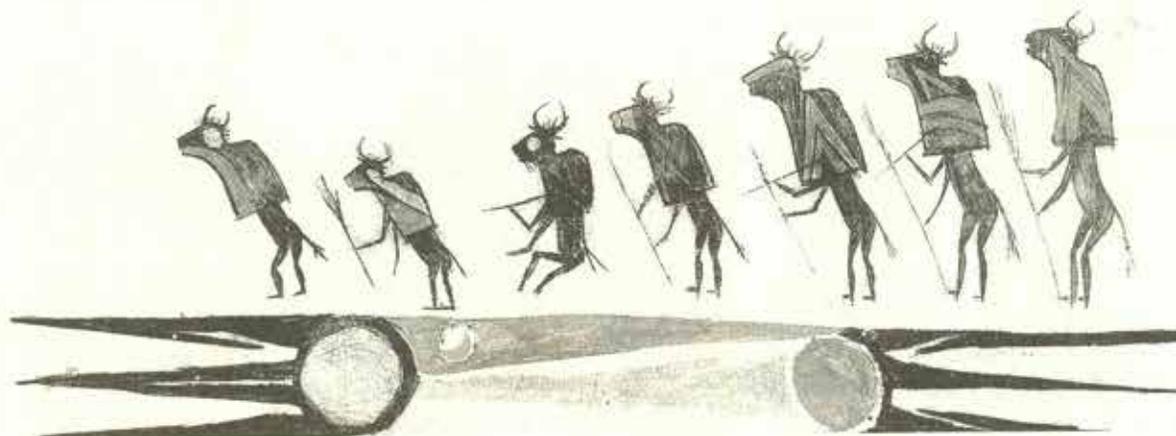
También se puede tener acceso a los artículos completos de los volúmenes 9 (2004) al 11 (2006) en la página de la Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Redalyc). La dirección es: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/HomRevRed.jsp?iCveEntRev=833>. La dirección de Redalyc es: [www.redalyc.org](http://www.redalyc.org).

## Archivo Histórico del Distrito Federal

El Archivo Histórico del Distrito Federal comunica a los interesados en la historia de la Ciudad de México que, como resultado del trabajo de organización, ordenación, descripción y automatización del acervo documental, pone a su disposición para su consulta y reproducción el Catálogo Electrónico preliminar en CD, con ligas a distintos instrumentos de consulta que están en bases de datos o en formato PDF. Los interesados en adquirirlo deberán traer dos CD.

### Mayores informes

Marlene Pérez / 5510-0285, 5510-8582  
[archivohistorico01@yahoo.com.mx](mailto:archivohistorico01@yahoo.com.mx)  
 (Dr. Carlos Enrique Ruiz Abreu. AHDF)



# PREMIOS Y OTRAS CONVOCATORIAS

El Instituto Nacional de Antropología e Historia convoca a los concursos para otorgar los

## PREMIOS ANUALES INAH 2008

**PREMIO ALFONSO CASO**  
(Arqueología)

**PREMIO FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN**  
(Etnología y Antropología Social)

**PREMIO WIGBERTO JIMÉNEZ MORENO**  
(Lingüística)

**PREMIO JAVIER ROMERO MOLINA**  
(Antropología Física)

**PREMIO FRANCISCO JAVIER CLAVIJERO**  
(Historia y Etnohistoria)

**PREMIO EDMUNDO O'GORMAN**  
(Teoría de la Historia e Historiografía)

**PREMIO FRANCISCO DE LA MAZA**  
(Conservación del Patrimonio Arquitectónico y Urbanístico)

**PREMIO PAUL COREMANS**  
(Conservación de Bienes Muebles)

**PREMIO MIGUEL COVARRUBIAS**  
(Museografía e Investigación de Museos)

**PREMIO MANUEL GAMIO**  
(Planeación Estratégica y Gestión del Patrimonio Cultural)

### Bases

#### Primera

- Podrán participar de 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 y que cumplan con las bases de esta convocatoria.

#### Segunda

- Cada uno de los premios quedará abierto en las siguientes categorías:

#### I. Premio a la mejor investigación

Podrán participar las investigaciones científicas originales que hayan sido publicadas o aceptadas para su publicación del 1° de enero al 31 de diciembre del año 2007. No

se aceptarán a concurso reediciones, reimpressiones, ni obras editadas en revistas o que tengan un carácter compilatorio, así como catálogos, antologías o memorias de eventos académicos. Las investigaciones ganadoras recibirán \$ 50,000.00 M.N. y diploma.

#### II. Premio a la mejor tesis de doctorado

Podrán concursar todas aquellas tesis presentadas a examen de grado del 1° de enero al 31 de diciembre de 2007. Las tesis de doctorado ganadoras recibirán \$40,000.00 M.N. y diploma.

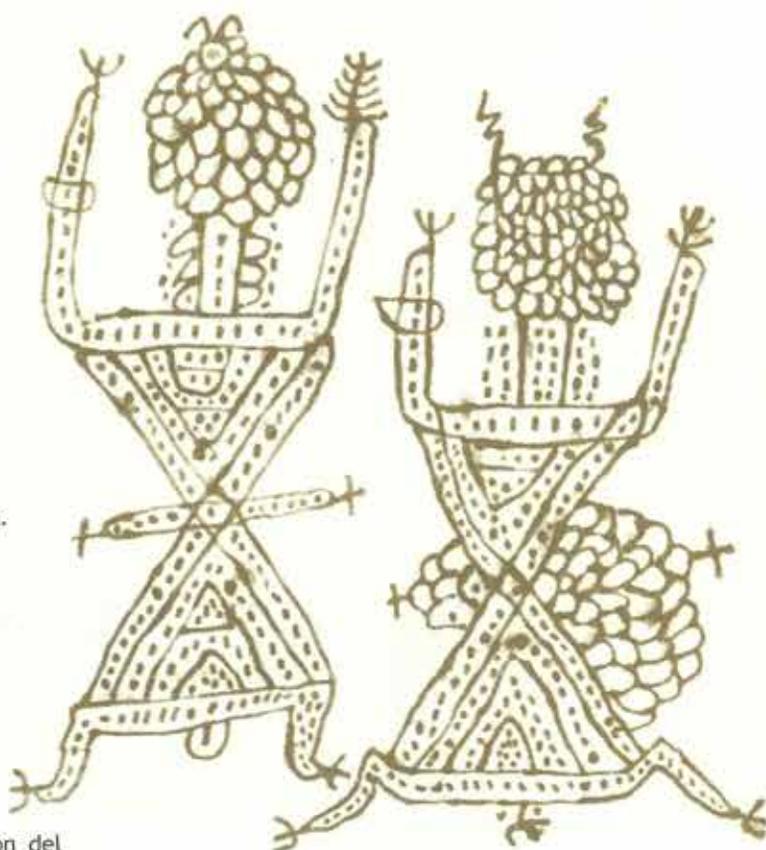
#### III. Premio a la mejor tesis de maestría

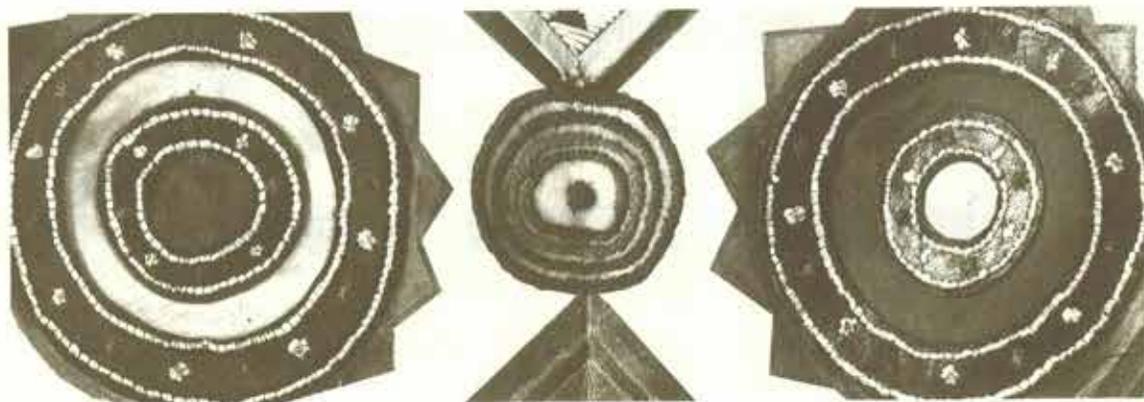
Podrán concursar todas aquellas tesis presentadas a examen de grado del 1° de enero al 31 de diciembre de 2007. Las tesis de maestría ganadoras recibirán \$ 30,000.00 M.N. y diploma.

#### IV. Premio a la mejor tesis de licenciatura

Podrán concursar todas aquellas tesis presentadas a examen profesional del 1° de enero al 31 de diciembre de 2007. Las tesis de licenciatura ganadoras recibirán \$ 20,000.00 M.N. y diploma.

V. Además de las anteriores, se abren a concurso las siguientes categorías:





#### **Premio Francisco de la Maza**

Premio al mejor trabajo de conservación del patrimonio arquitectónico y urbanístico, con un monto de \$ 35,000.00 M.N. y diploma.

#### **Premio Paul Coremans**

Premio al mejor trabajo de conservación de bienes muebles, con un monto de \$ 35,000.00 M.N. y diploma.

#### **Premio Miguel Covarrubias**

Premio al mejor trabajo de planeación y proyecto de museo abierto al público, con un monto de \$35,000.00 M. N y diploma.

Premio al mejor trabajo de diseño e instalación de exposición, con un monto de \$25,000 M.N y diploma.

#### **Premio Manuel Gamio**

Premio al mejor trabajo de planeación estratégica y gestión del patrimonio cultural al que se otorgará un monto de \$ 35,000.00 M.N. y diploma.

En los Premios Alfonso Caso, Fray Bernardino de Sahagún, Wigberto Jiménez Moreno, Javier Romero Molina, Francisco Javier Clavijero y Edmundo O' Gorman se abre a concurso el Premio al mejor trabajo de divulgación, con un monto de \$35,000 M.N. y diploma. Podrán participar trabajos editados entre el 1° de enero y el 31 de diciembre de 2007 en cualquier soporte (libro impreso, CD, DVD, etcétera).

Se premiará la mejor iniciativa de divulgación que contenga aspectos creativos y elementos novedosos en el proceso de construcción y emisión de información vinculada a la investigación y/o aplicación del conocimiento en los campos de competencia del INAH.

Mayores informes  
Página Web del INAH  
delia\_perez@inah.gob.mx  
virna\_valenzuela@inah.gob.mx  
www.inah.gob.mx

La *Revista de la Universidad Cristóbal Colón*, convoca al envío de artículos académicos para su número 26, coordinado por la Mtra. Lilia Esthela Bayardo Rodríguez, dedicado al tema:

### **VERACRUZ EN LA HISTORIA NACIONAL Y MUNDIAL**

Fecha límite de recepción de trabajos:  
30 de julio de 2008

Se recibirán tanto artículos de investigación como teóricos, críticos, de revisión y reseñas que tengan como eje temático central la historia de Veracruz interrelacionándola con otras regiones del país y/o del mundo. Se pretende que los trabajos atiendan, desde una perspectiva histórica, temas como: género, vulnerabilidad y desastres, modernidad en el imaginario veracruzano, legislación, política, vida cotidiana, producción, consumo, rutas comerciales, cultura, salud, ciencia, entre otros. Asimismo, se exhorta al envío de artículos abordados desde una perspectiva interdisciplinaria con el propósito de enriquecer el diálogo sobre este tema entre disciplinas como la historia, la economía, la sociología, la ciencia política, la antropología, el arte, la literatura, o, incluso, las ciencias naturales.

Se podrán enviar colaboraciones a las siguientes direcciones de correo electrónico: lilibar@yahoo.com.mx y revista@aix.ver.ucc.mx.

Las normas para la presentación de colaboraciones en la *Revista de la Universidad Cristóbal Colón* pueden ser obtenidas en la siguiente dirección electrónica: [http://dgip.ver.ucc.mx/dgip/documentos/files/criterios\\_publicacion.pdf](http://dgip.ver.ucc.mx/dgip/documentos/files/criterios_publicacion.pdf)

#### **Mayores informes**

Dr. Emilio García Montiel. Coordinador Editorial  
Universidad Cristóbal Colón Campus  
Torrente Vive, Veracruz  
(229) 923 29 50 al 53 ext. 1146  
y1142 Fax: (229) 922 17 57



La Dirección de Lingüística convoca a los investigadores de las diversas disciplinas de la antropología e historia a participar en el

### III COLOQUIO LEONARDO MANRIQUE

Del 11 al 13 de agosto de 2008

Auditorio Sahagún del Museo Nacional de Antropología

Este Coloquio se enfocará en la relación de la lingüística con las diversas áreas de la antropología y la historia que el profesor Leonardo Manrique integró en su trabajo cotidiano. Se presentarán conferencias magistrales a cargo de distinguidos especialistas y ponencias abiertas que se inscribirán bajo las siguientes

#### Bases

1. Se podrán inscribir trabajos de Lingüística y sobre temas de Antropología Física, Antropología Social, Arqueología, Etnohistoria, Etnología e Historia, relacionados con las ciencias del lenguaje.
2. Las exposiciones tendrán una duración de 20 minutos, con 10 minutos de discusión. No habrá mesas simultáneas.
3. Deberá entregarse un resumen de la ponencia de una cuartilla, más bibliografía, a más tardar el día 30 de mayo del 2008 en la Dirección de Lingüística o enviarlo por correo electrónico a [coloquio\\_manrique@yahoo.com.mx](mailto:coloquio_manrique@yahoo.com.mx) para su aceptación por parte del Comité Organizador. Los resúmenes deberán contener además datos de los autores: nombre, adscripción, teléfonos, fax y correo electrónico.
4. Se hará una selección con base en los resúmenes de las ponencias.

#### Comité organizador

- Dr. Francisco Barriga Puente
- Dra. Martha C. Muntzel
- Dra. Susana Cuevas Suárez
- Mtro. Héctor Enriquez Andrade

Mayores informes  
Dirección de Lingüística  
5211-7563 y 5553-0527

La Escuela Nacional de Antropología e Historia, a través de la Licenciatura en Antropología Física, invita a los todos los alumnos, profesores e investigadores a las

### TERCERAS JORNADAS DE ANTROPOLOGÍA FÍSICA

Del 1 al 5 de septiembre de 2008

#### Bases Generales

La fecha límite para la recepción de resúmenes de propuestas para mesas temáticas o ponencias libres será: 15 de junio de 2008. La lista definitiva de las ponencias participantes se dará a conocer el 16 de julio de 2008. Los participantes deberán enviar los resúmenes y mesas a la jefatura de la licenciatura en Antropología Física y al correo electrónico [jefaturavirtual@gmail.com](mailto:jefaturavirtual@gmail.com)

#### Mesas temáticas

Condiciones de vida y salud en poblaciones antiguas; Corporeidad, experiencia y enfermedad; El cuerpo humano y su lenguaje en la ritualidad mesoamericana: Cuerpo en movimiento y antropología física; Paleoantropología y Evolución; Alimentación, nutrición y desarrollo infantil; Antropología física, salud y sociedad; Teorías y métodos; Antropología forense; Primatología antropológica; Los retos de la antropología física actual; Tafonomía; Crecimiento y desarrollo; Las complejidades teórico-metodológicas de los estudios antropofísicos: problematizaciones, críticas, avances y retos; La niñez en el México prehispánico: Antropología física de la vejez; Paleopatología; Cuerpo, percepción e interculturalidad; Antropología física y genética; Estudios sobre el *mobbing*; Métodos y técnicas osteológicos; Genética de poblaciones humanas; Prácticas culturales en restos óseos; El cuerpo humano y sus representaciones; Somatología; Antropología dental; Cambio social y salud; Antropología Física Aplicada; Epistemología; Género y Violencia; Demografía; Ecología y Cultura, así como Sexualidad Humana.

Mayores informes  
Licenciatura en Antropología Física  
[jefaturavirtual@gmail.com](mailto:jefaturavirtual@gmail.com)

La Universidad Nacional Autónoma de México, el Gobierno del Estado de Michoacán y la Universidad de San Nicolás invitan al

## CONGRESO INTERNACIONAL. DOS SIGLOS DE REVOLUCIONES EN MÉXICO

Del 17 al 20 de septiembre  
Morelia, Michoacán

El fundamento de la existencia de la nación mexicana fue una revolución, de modo que los procesos revolucionarios han sido no sólo determinantes en la configuración histórica nacional sino también, en muchos casos, principio de legitimidad de los más diversos regímenes. El impacto de este tipo de fenómenos se manifiesta en todos los ámbitos del desarrollo de México, desde la economía y la cultura hasta la vida cotidiana de los mexicanos que han participado o se han visto afectados por los vendavales revolucionarios. La Comisión Universitaria busca construir una visión integral de las más diversas facetas de la realidad histórica.

El Congreso se organizará en torno a los siguientes:

### Temas:

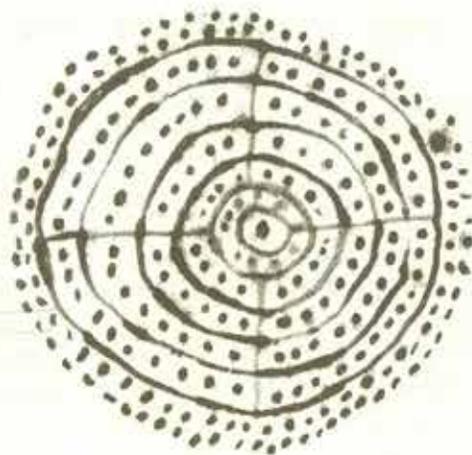
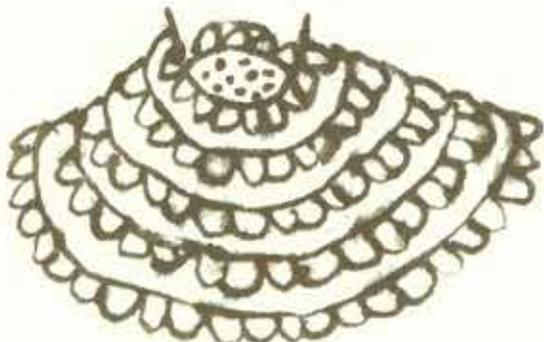
- I. Las transformaciones sociales
- II. La cultura y el pensamiento
- III. La economía y las finanzas
- IV. La historia de la política y de lo político
- V. La historiografía

### Periodos:

1. El proceso de Independencia
2. Las revoluciones decimonónicas
3. La Revolución Mexicana
4. Los procesos después de La Revolución

### Mayores informes

Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM  
centenarios@servidor.unam.mx



La revista *Dimensión Antropológica* y la Dirección de Estudios Históricos, convoca a todos aquellos interesados en participar en el

### PROYECTO FOTOGRÁFICO

¿Cómo pensamos el bicentenario de la Independencia y el centenario de la Revolución de nuestro país?

Con el objetivo de elaborar una exposición de las fotografías seleccionadas en el transcurso de los próximos 23 meses, del 1 de noviembre de 2007 al 30 de diciembre de 2009. No es un concurso donde se den premios, sino un diálogo y una reflexión en imágenes; con los temas de contenido simbólico y materialmente con la Independencia y la Revolución. Los participantes deben hacer llegar sus experiencias, para su discusión en el sitio web: [www.dimensionantropologica.inah.gob.mx](http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx). Allí se cambiarán las fotografías cada dos meses, por nuevas imágenes (esperamos abunden), esto, como se ha dicho, formará un dossier de donde se integrará una exposición en el 2010.

Se quiere recibir vía correo electrónico lo que cada persona, poseedora de una cámara, reflexione acerca de logros y transformaciones en el país con el movimiento de independencia de 1810 y con la revolución de 1910. Queremos entender por la vía visual, qué han sido estos sucesos para el ojo observador y la mente crítica. La convocatoria permite recibir fotografías desde el 1 de noviembre de 2007. La página web de la revista *Dimensión Antropológica*, abre la sección de "Foro de Debate Virtual", para la discusión de esas imágenes que se irán seleccionando para la exposición final.

### Mayores informes

[dimension\\_antropologica@inah.gob.mx](mailto:dimension_antropologica@inah.gob.mx)  
[dimenan\\_7@yahoo.com.mx](mailto:dimenan_7@yahoo.com.mx)

La Campaña Nacional por la Diversidad Cultural en México<sup>1</sup> convoca al

## FORO DE PROMOCIÓN DE LA DIVERSIDAD LINGÜÍSTICA

El 3 y 4 de julio de 2008

Universidad Intercultural de Chiapas,  
San Cristóbal de las Casas, Chiapas

Este foro es coordinado por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, con la participación de la Dirección General de Culturas Populares/CNCA, la Universidad Pedagógica Nacional, la Coordinación de Educación Intercultural Bilingüe, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas y el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación y la Red de Universidades Interculturales de México.

### Objetivos

- Presentar y discutir los aportes de las investigaciones y experiencias comunitarias realizadas en materia de diversidad cultural y lingüística en México, con el fin de integrar acciones de comunicación social y mensajes mediáticos idóneos para su difusión en el marco de la Campaña.
- Establecer un diálogo entre personas dedicadas al estudio de la diversidad cultural y lingüística, y otros actores incluidos líderes indígenas, profesores, organizaciones civiles, instituciones y tomadores de decisiones en materia de políticas públicas, agencias culturales y diversas redes de comunicación social.
- Difundir en un futuro próximo mensajes y acciones de comunicación social en distintos medios (mensajes y cápsulas televisivos, radiofónico, en prensa escrita y por Internet; materiales en audio y video; carteles, cartillas, folletos y trípticos; así como charlas, conferencias, otros foros, talleres y cursos).

### Entre otras temáticas, este foro considera

- Resultados de investigaciones, proyectos y experiencias comunitarias que en atención a las temáticas consideradas ofrezcan propuestas sintéticas e informadas para integrar el *Primer Catálogo de Acciones de Comunicación Social y Mensajes a favor de la Diversidad Cultural en México*.
- Resultados de investigaciones, proyectos y experiencias comunitarias que en el marco de una visión crítica en materia lingüística se enfoquen a los siguientes temas: la relación lengua-cultura; la importancia de contar con traductores calificados en lenguas indígenas y lengua de señas en hospitales, juzgados, ministerios públicos, cár-

celes, albergues, internados, centros educativos y otros espacios sociales; los procesos de alfabetización en dos y más lenguas; la función social y cultural de los procesos de normalización, estandarización y modernización lingüística; los debates y posiciones en el diálogo entre lingüistas y hablantes; así como el uso de las nuevas tecnologías de la información en la materia, entre otros temas.

### Características de las propuestas

- a) Incluirán los datos completos del autor(es), incluidos nombre, dirección postal, dirección electrónica, teléfono y adscripción institucional y/o social.
- b) Las propuestas mediáticas para integrar el *Primer Catálogo de Acciones de Comunicación Social y Mensajes a favor de la Diversidad Cultural en México* incluirán 1) breve justificación del problema, 2) resultados de investigación, proyecto o experiencia y 3) bibliografía. Las acciones y los mensajes aparecerán al final del texto y deberán ir orientados a la defensa, la promoción y la difusión de la diversidad cultural, lingüística y educativa en México.
- c) La extensión de los trabajos, incluida la propuesta de comunicación social, será de 10 a 15 cuartillas (espacio y medio en *Times New Roman* 12).
- d) También se consideran propuestas en formatos digitales (presentaciones en *power point*, videos, audios y/o productos interactivos, cápsulas), acompañados de un breve resumen de la propuesta y la versión original de los materiales.
- e) Las propuestas escritas y/o en formatos digitales deberán enviarse por correo postal al CIESAS (Dirección Académica: Juárez 87, Tlalpan CP. 14000) y al correo electrónico diversidad2008@ciesas.edu.mx hasta el 30 de mayo de 2008.
- f) Los resultados se darán a conocer vía electrónica del 9 al 13 de junio del mismo año. Los autores de ponencias y propuestas seleccionadas recibirán por correo electrónico dos formatos: 1) inscripción y 2) autorización para uso de los materiales en medios de comunicación social, con el reconocimiento de su autoría. Para confirmar su participación, los dos formatos se enviarán, a más tardar el 30 de junio, al correo electrónico: diversidad2008@ciesas.edu.mx.

### Nota

<sup>1</sup> El Grupo de Coordinación Interinstitucional (GCI) está integrado por representantes de las siguientes instituciones: CIESAS, Conapo, CGEIB-SEP, DGCP-Conaculta, DGEI-SEP, DGPDS-SS, INALI, PGJDF, UPN, UNICEF-México, CONAPRED, ITAC, Delegaciones Tlalpan y Gustavo A. Madero (GDF), UNESCO-México.

# LA SOCIEDAD MEXICANA DE HISTORIOGRAFÍA LINGÜÍSTICA A.C.

CONVOCA A SU TERCER ENCUENTRO  
"LAS LENGUAS EN MÉXICO: DIÁLOGOS HISTORIOGRÁFICOS"

que se celebrará en la Ciudad de México  
del 27 al 31 de octubre de 2008

Este evento, que se celebra bianualmente, ofrecerá la oportunidad para que los estudiosos de la historiografía lingüística en México presenten avances o resultados de sus investigaciones en torno a esta línea de trabajo, promoviendo el intercambio de ideas entre los participantes.

Como parte del programa de actividades del Encuentro, se contará con la participación del doctor Miguel Ángel Esparza Torres, de la Universidad Rey Juan Carlos de España, quien dictará el curso "Historia de la lingüística en el ámbito hispanohablante: estado actual de la investigación y perspectivas".

## CARACTERÍSTICAS DE LOS TRABAJOS Y FECHAS DE RECEPCIÓN

### *Recepción de propuestas*

Se recibirán propuestas de participación hasta el día 30 de junio de 2008, a la dirección electrónica de la Sociedad: [somehil@yahoo.com](mailto:somehil@yahoo.com). Dichas propuestas deberán contener el título de la ponencia y un resumen no mayor a una cuartilla, así como el nombre, la filiación institucional del autor y una dirección electrónica donde pueda recibir información sobre el Encuentro.

### *Comunicación de participación*

La mesa directiva informará a los autores, a la dirección electrónica proporcionada, la aceptación o no de sus trabajos durante la segunda quincena del mes de agosto.

### *Presentación de las ponencias*

Los ponentes tendrán 30 minutos para su exposición, de los cuales, 10 serán para discusión y comentarios.

## INSTITUCIONES PATROCINADORAS

Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Dirección de Lingüística y la Coordinación Nacional de Antropología

El Colegio de México, a través del Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios

Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la UNAM

## MESA DIRECTIVA

Dr. Thomas Smith Stark (COLMEX) - [tsmith@colmex.mx](mailto:tsmith@colmex.mx)

Lic. Julio Alfonso Pérez Luna (INAH) - [perezluna58@yahoo.com](mailto:perezluna58@yahoo.com)

Mtra. Bárbara Cifuentes (ENAH) - [barbaracifuentes@yahoo.com.mx](mailto:barbaracifuentes@yahoo.com.mx)

Dr. Rodrigo Martínez Baracs (INAH) - [rmb@laneta.apc.org](mailto:rmb@laneta.apc.org)

Mtro. José Carmen Díaz Miguel (INAH) - [jose\\_diaz@inah.gob.mx](mailto:jose_diaz@inah.gob.mx)

Dra. Frida Villavicencio (CIESAS) - [frida@ciesas.edu.mx](mailto:frida@ciesas.edu.mx)

Dra. Rosa H. Yáñez (UDG) - [ryanez@cencar.udg.mx](mailto:ryanez@cencar.udg.mx)



EL COLEGIO  
DE MÉXICO



Convocatoria a participar en la

## REVISTA AMNIS.

Edición: Mujeres y militarismo

Con motivo del centésimo aniversario del nacimiento de Simone de Beauvoir, escritora célebre por su compromiso con la izquierda de la posguerra y el feminismo radical de los años setenta, cuya obra filosófica alimenta constantemente el debate en torno a la opresión y la libertad, la Revista *Amnis*, *Revue de Civilisation Contemporaine de l'Université de Bretagne Occidentale*, convoca a la comunidad académica internacional a participar en la edición que coordinará Arlette Gautier, con el tema: *Mujeres y militancia (Europa-América, siglo XIX-siglo XXI)*.

A pesar de que este tema, tras las numerosas investigaciones de los años setenta, haya sido algo descuidado en particular en Francia, genera de nuevo un fuerte interés en el seno de la comunidad científica, como lo subrayan el anuncio de un congreso en Lyon sobre el militancia sindical, la creación de un seminario sobre los feminismos en la *École Normale Supérieure* (París) y la organización de un simposio en México, relativo a la importación e hibridación del feminismo europeo en América.

No obstante, la convocatoria de *Amnis* difiere de estas iniciativas en la medida en que su objeto de estudio es el conjunto de las prácticas militantes en el seno del colectivo femenino. Pretende establecer una reflexión sobre el papel desempeñado por las mujeres en la acción colectiva, explorar sus modalidades de organización, de expresión y de lucha, identificar y analizar la especificidad de su aportación en la práctica militante en general. La revista *Amnis* desea publicar artículos que analicen las diferentes formas de militancia, tanto vinculadas al feminismo como al compromiso político más clásico, concretadas en organizaciones de tipo revolucionario, pero también conservadoras o, a veces, reaccionarias. Se trata de establecer una reflexión en torno a las preguntas siguientes: ¿por qué algunas mujeres militan en organizaciones políticas? ¿Por qué desean cambiar la sociedad o, al contrario, impedir cualquier evolución? ¿Cuáles han sido las consecuencias de este militancia en cuanto a la democratización de la sociedad? ¿Cuál ha sido el impacto sobre la vida cotidiana, la suya y la de los hombres?

Fiel a su vocación, la revista *Amnis* propone a la comunidad científica una convocatoria en la que caben estudios sobre las diferentes naciones europeas y americanas. Los artículos pueden tratar de uno o varios países o continentes. El origen de los movi-

mientos estudiados puede ser tanto de Europa como de los Estados Unidos, tal y como se produjo con parte del feminismo de los años setenta, feminismo exportado posteriormente hacia los países de América Latina, gracias a investigadoras y estudiantes. Las diferentes formas de militancia pueden ser también de origen autóctono, como el movimiento de los "Sin Tierra" y las movilizaciones urbanas, en las cuales participa un número considerable de mujeres.

Los artículos se redactarán en francés, inglés o español. Se mandará una propuesta (una presentación del artículo de unas 20 líneas) con un *curriculum vitae* antes del 31 de mayo de 2008 a la dirección siguiente: [severiano.rojo-hernandez@univ-brest.fr](mailto:severiano.rojo-hernandez@univ-brest.fr)

El autor cuya propuesta haya sido aceptada mandará su texto para el 30 de octubre de 2008, texto que evaluará el comité científico de la revista. A finales de 2008, los artículos aceptados se publicarán en la página web de la revista (<http://www.univ-brest/amnis>). En 2009, cada autor recibirá un ejemplar impreso de la revista.

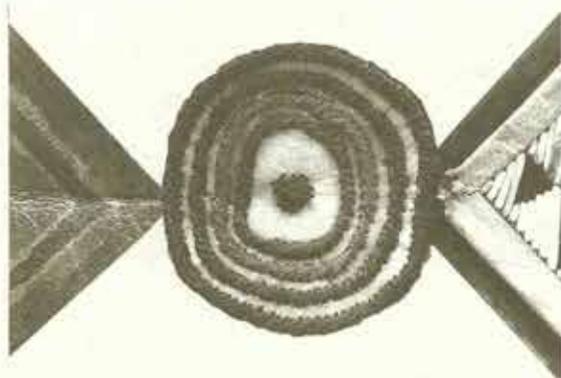
Mayores informes

Arlette Gautier

Université de Bretagne Occidentale

[Arlette.Gautier@univ-brest.fr](mailto:Arlette.Gautier@univ-brest.fr)





La Dirección de Estudios Históricos  
convoca a participar en el

### X CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE SALUD-ENFERMEDAD DE LA PREHISTORIA AL SIGLO XXI

Del 1 al 6 de septiembre de 2008

El X Congreso Internacional sobre salud-enfermedad de la prehistoria al siglo XXI propone los siguientes temas a abordar:

- 1- Condiciones de salud, enfermedad, métodos curativos y terapéuticos durante la época prehistórica y/o prehispánica.
- 2- Condiciones de salud, enfermedad, métodos curativos y terapéuticos durante la época histórica.
- 3- Condiciones de salud, enfermedad, métodos curativos y terapéuticos durante los siglos XIX al XXI.
- 4- Impacto social de la medicina moderna, los métodos curativos alternativos y los avances científicos y tecnológicos para las condiciones de salud de las poblaciones actuales.

A los interesados en participar se les invita a enviar su propuesta de ponencia, con el respectivo resumen o abstract en media cuartilla (en Microsoft Word para PC). Las propuestas deberán incluir: título y resumen, filiación institucional, dirección postal, dirección electrónica, números telefónicos y fax y deberán entregarse a más tardar el 30 de mayo de 2008.

Las propuestas y sus resúmenes deberán enviarse a la Mtra. Elsa Malvido a la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia (Allende 172 esq. Juárez, Tlalpan 14000, México, D.F.) y/o a las siguientes direcciones electrónicas: [emalvido.deh@inah.gov.mx](mailto:emalvido.deh@inah.gov.mx) y [colonial.deh@inah.gov.mx](mailto:colonial.deh@inah.gov.mx)

Mayores Informes  
Mtra. Elsa Malvido  
5061-9300 al 18 exts. 108, 126 y 233

La Fonoteca convoca al

### CUARTO FORO INTERNACIONAL DE MÚSICA TRADICIONAL:

*Raíces, trayectorias y encuentros históricos*

Del 25 al 27 de septiembre de 2008,  
en el marco de la XX Feria del Libro  
de Antropología e Historia en la Ciudad de México.

#### Bases

1. Podrán participar todos los investigadores, estudiosos, creadores e intérpretes tanto mexicanos como extranjeros, de acuerdo con los siguientes rubros:

- La música tradicional: definiciones y conceptos
- La música en los pueblos precolombinos
- Confluencia de culturas en las músicas tradicionales
- Músicas tradicionales y nacionalismos
- Formas musicales contemporáneas e identidades tradicionales
- Historia de los instrumentos musicales
- Creadores de la música tradicional
- Investigadores de la música tradicional. (Reseñas biográficas, análisis de su obra, aportes a los estudios de la música tradicional, entre otros.)

2. Los interesados deberán mandar un resumen de su ponencia a más tardar el 31 de julio, con la finalidad de realizar un registro previo.
3. La ponencia debe ser inédita y no haberse presentado en ningún congreso anterior.
4. La ponencia completa deberá enviarse al comité dictaminador, que ex profeso será nombrado por el INAH, el cual estará integrado por especialistas en la temática, a más tardar el 15 de agosto, vía internet.
5. La extensión de la ponencia será de diez cuartillas máximo, a doble espacio, con letra arial número 12. Es importante subrayar que la lectura de la ponencia no deberá exceder 20 minutos.
6. Los ponentes seleccionados serán avisados de su aceptación, a más tardar el 10 de agosto, con el fin de que envíen al comité organizador su *currículum vitae* y requerimientos técnicos.

#### Mayores informes

5211-7519 y 5061-9000 exts. 8308 y 8309  
[fonoteca.cnd@inah.gov.mx](mailto:fonoteca.cnd@inah.gov.mx),  
[rpalma.cnd@inah.gov.mx](mailto:rpalma.cnd@inah.gov.mx),  
[benjaminmuratalla@yahoo.com.mx](mailto:benjaminmuratalla@yahoo.com.mx)



Asento de festa (piel de cervídea), Kaduveó, Brasil, Mato Grosso do Sul, Serra Bodoquena, Nalke, século XX. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Valérie Torre.

## BECAS THYSEN-HUMBOLDT 2009-2010



La Fundación Alexander von Humboldt y la Fundación Fritz Thyssen invitan a investigadores de América Latina, preferiblemente de las áreas de derecho, economía y ciencias sociales a realizar un proyecto de investigación en Alemania. La estancia de investigación en Alemania podrá tener una duración total de 6 meses, la cual se reparte en dos estancias. Cada año se organizará una reunión de todos los beneficiarios de este intercambio interdisciplinario con el objetivo de enlazar materias y regiones. Las solicitudes para este programa se deben presentar en la Fundación Alexander von Humboldt. No se manejan cuotas para los países de América Latina, o para las diferentes disciplinas. Se dará especialmente preferencia a candidaturas que tengan como objetivo de investigación las siguientes áreas temáticas:

- Good Governance e instituciones estables
- Responsabilidad política y democratización
- Procesos de desarrollo en Latinoamérica y Europa: Progresos y retrocesos
- Interculturalidad e integración

En caso de que el idioma alemán sea necesario para la realización del proyecto de investigación, serán requeridos buenos conocimientos del mismo; de otra forma, se requieren solamente conocimientos del inglés. Las solicitudes de beca para 2009/2010 deben presentarse a más tardar el 30 de abril de 2008 en la Fundación Alexander von Humboldt.

Mayores informes  
Alejandro Cristin  
alcris@correo.unam.mx  
[www.humboldt-foundation.de/de/programme/stip\\_aus/thk.htm](http://www.humboldt-foundation.de/de/programme/stip_aus/thk.htm)

## BECAS HERMES AÑO ESCOLAR 2008-2009

El Ministerio de Asuntos Exteriores de Francia, la Fundación Casa de las Ciencias del Hombre (FMSH), el ministerio delegado de la Enseñanza Superior y la Investigación de Francia (MENESR) y el departamento "Hombre y Sociedad" del Centro Nacional de la Investigación Científica de Francia (CNRS) convoca a participar a: jóvenes investigadores extranjeros postdoctorantes, en ciencias sociales y humanas de países en Asia: China, India, Indonesia, Malasia en América Latina: Argentina, Brasil, Chile, México, Perú y África del sur.

Fecha límite 30 de septiembre 2008  
Para obtener el formulario visite el sitio  
[www.msh-paris.fr](http://www.msh-paris.fr)

Mayores informes  
Neli Dobрева. Cemca difusión  
5540-5921, 22 y 23, ext 117  
ndobрева@msh-paris.fr  
cemca.difusion@francia.org.mx  
[www.cemca.org.mx](http://www.cemca.org.mx)



## BECA DE POSTGRADO UNIVERSIDAD DE ALCALÁ

Las Becas Miguel de Cervantes tienen como objetivo reforzar las relaciones de cooperación con los universitarios de otros países, incentivando su participación en los programas de Master Oficiales que ofrece la Universidad de Alcalá. Son becas de residencia que podrán ser solicitadas por estudiantes, preferentemente latinoamericanos, para realizar un Postgrado de la Universidad de Alcalá. También tendrán preferencia los profesores de Universidades Latinoamericanas que cumplan con los requisitos de la convocatoria.

Las bases de la convocatoria pueden verse en  
[http://www.uah.es/becas\\_ayudas/becas\\_miguel\\_cervantes.shtm](http://www.uah.es/becas_ayudas/becas_miguel_cervantes.shtm)

La Secretaría de Relaciones Exteriores, a través de la Dirección General para América del Norte y de la Dirección General del Acervo Histórico Diplomático, convoca al

## PROGRAMA DE ESTANCIAS CORTAS DE INVESTIGACIÓN 2008

En la Colección Latinoamericana Nettie Lee Benson, Universidad de Texas en Austin

### Bases

1. Podrán participar los ciudadanos mexicanos con grado académico de maestría o doctorado, o que estén por obtenerlo, y cuya especialidad sea la historia de las relaciones internacionales de México, así como los extranjeros residentes en la República Mexicana que trabajen en instituciones de educación superior en México.

2. Requisitos que deben cumplir los candidatos  
Para los extranjeros residentes en la República Mexicana, acreditar una antigüedad de trabajo de al menos tres años en alguna institución de educación superior en México.

- Presentar *currículum vitae* extenso.
- Tener un conocimiento aceptable del idioma inglés.
- Presentar publicaciones y/o investigaciones recientes.
- Exhibir y dejar constancia de lo siguiente, según sea su caso: comprobación del grado académico, fecha de examen de titulación o preparación de la tesis de maestría o doctorado.
- Ser investigador activo y especialista en historia de las relaciones internacionales de México, o con inclinación a buscar la especialidad en esta materia.
- Tener experiencia en su campo de trabajo, avalada por dos investigadores, instituciones o dependencias de gobierno.
- Manifiestar por escrito su disposición a pasar una a dos semanas en la Universidad de Texas en Austin, lapso en el cual se compromete a realizar un trabajo de investigación en los fondos bibliográficos, hemerográficos y documentales de la Colección Latinoamericana Nettie Lee Benson.
- Presentar un proyecto de investigación al que se incorporará el resultado del trabajo realizado en la Universidad de Texas en Austin.
- Recabar y llenar el formato único de registro para el Programa de Estancias Cortas de Investigación.

3. El proceso de selección de los participantes será responsabilidad exclusiva de la Secretaría de Relaciones Exteriores; su fallo será inapelable y la convocatoria podrá declararse desierta.

4. El Programa de Estancias Cortas de Investigación en la Colección Latinoamericana Nettie Lee Benson ofrecerá a los ganadores una beca de 2,000.00 dólares para cubrir los gastos de transportación, alojamiento, etc., durante su estancia de una a dos semanas en la Universidad de Texas en Austin.

5. El Consulado General de México en Austin será el encargado de entregar el monto de las becas a los ganadores. Por consiguiente, los becarios deberán acudir a sus oficinas para recoger el cheque respectivo.

6. Al término del Programa de Estancias Cortas de Investigación en la Colección Latinoamericana Nettie Lee Benson, los becarios quedan obligados a presentar a la Dirección General del Acervo Histórico Diplomático de la Secretaría de Relaciones Exteriores, en un plazo máximo de cinco días hábiles, un reporte de trabajo sobre los resultados de su estadía en la Universidad de Texas en Austin, así como una constancia de su estancia expedida por el Centro Mexicano del Instituto de Estudios Latinoamericanos Teresa Lozano. Dicho plazo corre a partir del día hábil siguiente en que concluye la estadía.

7. Los aspirantes deberán registrarse y entregar su documentación en la Dirección de Documentación y Difusión de la Dirección General del Acervo Histórico Diplomático, ubicada en Av. Ricardo Flores Magón 2, Edificio Triangular, Nivel 2, Ala "B", Col. Guerrero, Delegación Cuauhtémoc, C.P. 06300, México, D.F., de lunes a viernes, de 9:00 a 18:00 horas.  
3686-5030 / dgahistorico@sre.gob.mx

8. Las publicaciones y/o los trabajos de investigación que se presenten no serán devueltos a sus autores.

9. El plazo de inscripción y entrega de documentos será del 17 de marzo al 13 de junio de 2008.

10. Los registros de inscripción remitidos por correo deberán ser recibidos dentro del plazo señalado.

11. El resultado de la convocatoria se comunicará por escrito a los participantes.

12. Los ganadores del Programa de Estancias Cortas de Investigación en la Colección Latinoamericana Nettie Lee Benson podrán hacer efectiva la beca un mes después de su notificación.

13. Información adicional con Salvador Rodríguez Carrillo, Director de Documentación y Difusión del Acervo Histórico Diplomático, en el correo electrónico: srodriguez@sre.gob.mx.



## INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Embajador Alfonso de María y Campos Castelló  
Director General

Doctor Rafael Pérez Miranda  
Secretario Técnico

Doctor Luis Ignacio Sáinz Chávez  
Secretario Administrativo

Maestra Gloria Artís Mercadet  
Coordinadora Nacional de Antropología

## DIARIO DE CAMPO

Gloria Artís  
Dirección editorial

Roberto Mejía  
Subdirección editorial

Vicente Camacho  
Responsable de edición

María Gayart  
Corrección de estilo

Daniel Hurtado  
Diseño y formación

Sandra Zamudio  
Administración

Cipactli Díaz  
Cópico informativo

Rafael Jardón  
Apoyo Logístico

Juana Flores  
Apoyo secretarial

Fidel Ambrosio • Juan Cabrera • Fidencio Castro  
Envío zona metropolitana

Concepción Corona • Omar González  
Graciela Moncada • Gilberto Pérez  
Envío foráneos (*oficialía de partes*)

## CONSEJO EDITORIAL

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

**diario de campo** COLECCION  
DIARIO DE CAMPO

COORDINACION NACIONAL DE ANTROPOLOGIA  
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA



Papel picado, el diablo, Otomí, México, Puebla, Pahuatlán, San Pablito, siglo XX. © musée du quai Branly.

## CIERRE DE LA EDICIÓN

La fecha límite para la recepción de colaboraciones que se publicarán en *Diario de Campo* número 99 será el 14 de mayo de 2008. 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. 5511-1112, 5207-4787 exts. 14 y 25 • fax: 5208-3368 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.*

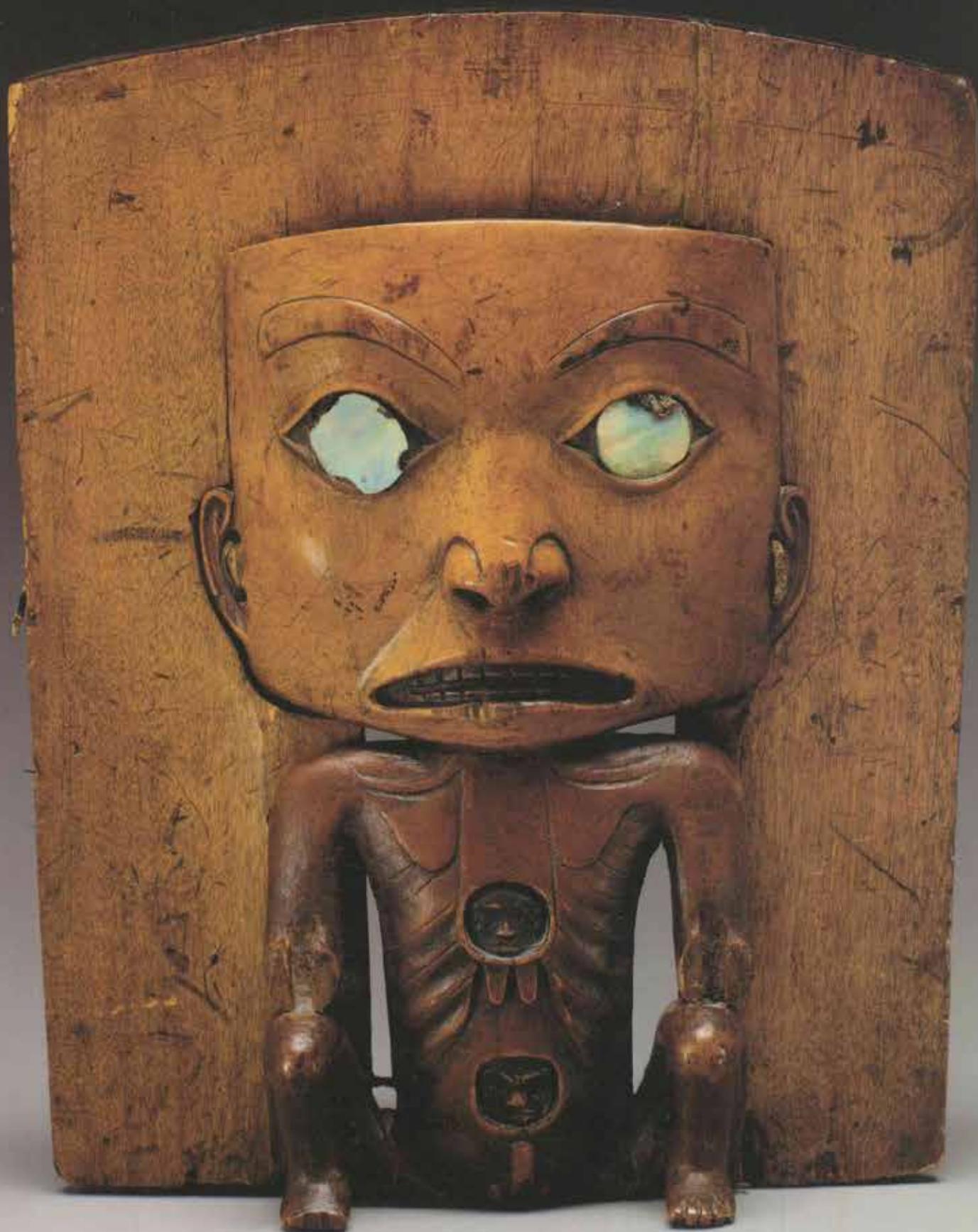
**Diario**  
DE CAMPO  
COLECCION INTERNACIONAL DE LA INVESTIGACION  
DEL AREA DE ANTROPOLOGIA

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

*Número realizado con el apoyo del musée du quai Branly.*

Las imágenes que ilustran este número pertenecen al acervo fotográfico del *musée du quai Branly*. Agradecemos el apoyo que nos brindaron en el *musée Anne-Christine Taylor*, directora del Departamento de Investigación y Enseñanza; Sophie Leclercq, secretaria de redacción de la revista *Gradhiva* y Fabienne de Pierrebourg, responsable de las colecciones *Specialité Amériques*.

Las imágenes del *Suplemento* fueron proporcionadas por los autores que ilustraron sus textos y completadas con los archivos personales de Aline Hémond y Olivia Kindl, quienes amablemente pusieron a nuestra disposición sus acervos. (CNAN)



Contraportada: Escultura, *Inlet*, Tolai, Oceanía, Melanesia, Papouasia-Nueva Guinea, provincia de Nueva Britania, Península de la Gacela, fin del siglo XIX. © musée du quai Branly, foto: Patrick Gries/Bruno Descoings.

Adorno frontal de tocado ceremonial, Tsimshian, Canadá, Colombia británica, siglo XIX (antigua colección Claude Lévi-Strauss). © musée du quai Branly, foto Patrick Gries/Valérie Torre.



musée du quai Branly



Instituto Nacional  
de Antropología  
e Historia



Consejo Nacional  
para la  
Cultura y las Artes

