

OXTOTITLAN

ITINERANCIAS ANTROPOLÓGICAS

Universidad Autónoma de Guerrero
Unidad Académica de Antropología Social (UAAS)

Número 4 FEBRERO 2009

DIRECTORIO

Dr. Arturo Contreras Gómez
Rector

M. C. Magdalena Salgado Patiño
Secretaria General

Mtro. Mario O. Martínez Rescalvo
Director de la UAAS

Dra. Anne Warren Johnson
Subdirectora de la UAAS

CONSEJO EDITORIAL

Dra. Danièle Dehouve

Dr. Antonio García de León Griego

Dra. Catherine Good Eshelman

Antrop. Abel Barrera Hernández

COMITÉ EDITORIAL

Dra. Anne Warren Johnson

Mtro. José Carmen Tapia Gómez

Mtro. Mario O. Martínez Rescalvo

Mtro. José Jaime Torres Rodríguez

Mtro. Ramiro Arroyo Sepúlveda

Cuerpo Académico:
Antropología Social

Diseño: Lama

Oxtotitlán: Itinerancias antropológicas es una publicación semestral editada y distribuida por la Unidad Académica de Antropología Social de la Universidad Autónoma de Guerrero. Carretera Chilpancingo-Chilapa, Km. 18.5, Tixtla de Guerrero, Gro.

Teléfono (01 754) 47 4 22 02.

Registro en trámite

Correo electrónico:

antropologia_uag@yahoo.com

CONTENIDO

3. EDITORIAL

5. PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO

Espacios, identidad e innovaciones técnicas entre los nahuas amateros / *Aline Hémond*

15. ITINERANCIAS DE LA ANTROPOLOGÍA

Guerrero: Estado de migrantes y políticas públicas / *Ramiro Arroyo Sepúlveda y Jorge R. Obregón Téllez*

La recuperación de la tradición oral y su impacto en las prácticas sociales de las comunidades nahuas de Guerrero / *Rosalba Díaz Vázquez y María del Carmen Díaz*

El ciclo ritual del poder entre los me'phaas de la Montaña de Guerrero / *Mario O. Martínez Rescalvo*

Chinos, diablos, documentos ocultos y tesoros encantados: Lo *unheimlich* y el patrimonio cultural en el norte de Guerrero / *Anne Warren Johnson*

El potencial musical de la población indígena de la Montaña de Guerrero y la necesidad de implementar su profesionalización / *Miguel Ángel Gutiérrez Ávila*

49. LA ENTREVISTA

Beatriz Canabal Cristiani: Una experiencia de investigación / *Jorge R. Obregón Téllez*

56. NOTICIAS

ACTIVIDADES



Unidad Académica
de Antropología Social (UAAS)



Universidad Autónoma
de Guerrero

Espacios, identidad e innovaciones técnicas entre los nahuas amateros*

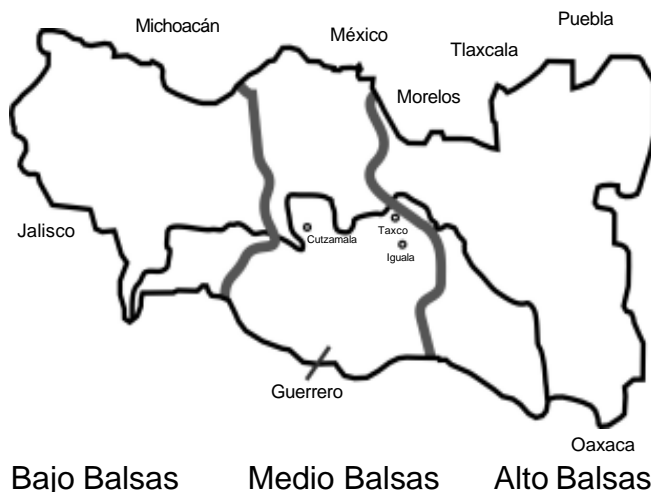
Aline Hémond¹

Introducción

En una primera parte, describiré el ambiente físico y geográfico en el cual se ubican los pueblos de agricultores y artesanos nahuas de la cuenca alta del Balsas y después, demostraré que su manera de categorizar el medio ambiente forma en parte el soporte de sus referencias identitarias.

Enseguida, veremos que esos pueblos se clasifican entre ellos según se consideren indios o civilizados. Esta clasificación se apoya sobre dos ejes: el primero es según que los pueblos se clasifiquen entre “los de arriba” (montañoso) y “los de abajo” (plano). En el segundo, parece que los pueblos balseros fueron identificándose desde hace largo tiempo entre “más civilizados” por encontrarse más cercanos de las vías de comunicación, o como “más indios” por estar más alejados de la carretera. Veremos de qué manera los diversos relatos de innovación de las artesanías insisten en esas categorías del espacio.

Marco espacial y geográfico



La región de la cuenca alta del Balsas es muy bien conocida por varios de los integrantes de este coloquio que ahora me prestan su atención. A título de información, recordaré los datos siguientes.

Los pueblos de los nahuas amateros forman dos grupos que se distribuyen entre el final del valle del río Tepecoacuilco, y la cuenca del río Balsas en su parte llamada Balsas-Mezcala. Pertenecen a las regiones Norte y Centro del estado de Guerrero y se distribuyen entre tres municipios: Tepecoacuilco, Mártir de Cuilapan y Eduardo Neri. Esta zona forma un cuadrilátero delimitado por las medidas siguientes: de 18°05' hasta 17°50' Longitud Oeste, y 99°45' a 99° Latitud Norte. Lo delimita al Oeste la carretera nacional 95 México-Acapulco (y el río Tepecoacuilco paralelo a la carretera), al Sur el río Balsas-Mezcala y al Este un afluente del Balsas: el río Amacuzac (ver Mapa 1). El viajero que proviene del altiplano central y que va hacia Acapulco, en una trayectoria de Norte a Sur, cruza las formaciones geológicas mayores del estado de Guerrero, del eje volcánico (que constituye un límite natural entre la Meseta del Anáhuac y la depresión del Balsas) y de tres ejes paralelos E-O: la cuenca del Balsas, la Sierra Madre del Sur, antes de llegar a la planicie litoral del Océano Pacífico.

Por el lado del valle de Tepecoacuilco encontramos, al este de la carretera México-Acapulco, los pueblos de Ahuelican, Ahuehuepan y de Xalitla. Al lado occidental de la carretera, dos kilómetros antes de llegar a la parada de Xalitla, queda la brecha que conduce a Maxela, más conocido por ser el pueblo de mujeres pintoras de amate. Todos esos pueblos se distribuyen entre sitios de altitud, como es el caso de Ahuelican, Ahuehuepan (ubicados sobre mesetas de 750 y 850 m) y Maxela (a una altura media de 950 m), mientras que Xalitla se localiza a lo largo de la carretera, en la planicie aluvial del

* Ponencia presentada en el Coloquio Internacional «Espacio, Cultura e Identidad en Guerrero», México, 23-26 de junio de 1995.

¹ Antropóloga, Universidad de París VIII-Vincennes-Saint-Denis, Francia. Investigadora asociada del *Centre de Recherche et Documentation en Amérique latine (CREDAL-CNRS)*, en el Instituto de Altos Estudios en América Latina, París, Francia. Los datos que se indican para esta ponencia fueron recopilados en las comunidades amateras de octubre de 1987 a junio de 1989 gracias a una beca de investigación otorgada por las Secretarías de Relaciones Exteriores mexicana y francesa. Una segunda estancia de seis meses de abril a septiembre de 1991 fue posible con la beca “Joven Investigador” de la Secretaría de Educación Pública, y de Investigaciones francesa, mediante el Laboratorio de Etnología y sociología comparativa de la Universidad de París X-Nanterre.

Tepecoacuilco («*en una barranca*» dicen a veces sus habitantes y los demás amateros para burlarse).

Al salir de Xalitla, al Sur, se entra por la brecha que conduce a los pueblos ribereños del río Balsas hasta San Francisco Ozomatlán y que se distribuyen por ambos lados del río. La cuenca es una zona amplia de tierras bajas. En la planicie aluvial del valle, la altura media es de 500 m. Los piamontés que cierran el valle culminan a los 1000 o 1200 m (lo que parece bajo en comparación de las cumbres de la maciza Sierra Madre del Sur de 2000/2500 m, o aún más de los volcanes del eje transversal Norte de 5000 m). Sin embargo, la altura es un elemento clave para ubicarse en este medio ambiente. Los pueblos nahuas ribereños tales como San Juan Tetelcingo, San Agustín Oapan, y los pueblos de la orilla occidental: Tlamamacán, San Marcos Oacatzingo, Analco, tienen una altitud media de 500 m. Ameyaltepec domina de sus 900/950 metros el valle del Balsas (ver mapa 2).

Xalitla por su ubicación, permanece como el punto clave entre los dos grupos de pueblos, del de Tepecoacuilco y del Balsas-Mezcala y por su situación estratégica cercana a la carretera.



Imagen: Portal de internet

Los pintores de amate viven y trabajan en un medio ambiente semiárido y quemado por el sol, con 29°2' de temperatura mediana anual. La estación de lluvias, de junio a septiembre, es más corta de 3 semanas o 1 mes en comparación con el altiplano central. Eso hace que el contraste entre el tiempo de secas (o Cuaresma) y el tiempo de agua (*xopantlan*) sea muy marcado en los paisajes del valle del Balsas, en pocos días reverdece la vegetación; los cerros de color café se vuelven verdes.

Es preciso conservar esas características geográficas y climáticas en mente para entender en qué se basan las categorías del espacio entre los nahuas amateros.

De los pueblos balseros a los pueblos amateros



Imagen: Portal de internet

Los coixcas-nahuas llegaron a las regiones del sur (donde ahora se ubica el estado de Guerrero) en el siglo XIII (Harvey, 1971:606). Durante la época colonial, las regiones Norte y Centro del actual estado de Guerrero fueron la sede de explotaciones de minas de oro y de plata, cuyas minas principales fueron Taxco y Zumpango. Esta región ha sido y sigue siendo una zona estratégica de comunicación por ser atravesada por uno de los ejes económicos mayores del país, el camino real que conectaba el puerto de Acapulco a la capital de México y al puerto de Veracruz. Transitaban los viajeros y las mercancías de las Filipinas por el camino real y tenían que cruzar el río Balsas en varios puntos. Así, sabemos que el camino a Acapulco en el siglo XVIII pasaba por los pueblos de San Miguel, Oapan, San Marcos y Mezcala (Dehouve, 1994:107).

Desde la época colonial hasta la segunda guerra mundial, el centro de estos intercambios ha sido en beneficio de los pueblos balseros, especialmente de San Agustín Oapan, sede de la parroquia. Esos poblados, tales como Ameyaltepec y Oapan, vivían de la agricultura de temporada, y durante el tiempo de secas se volvían artesanos, haciendo trueque de sus cerámicas usuales (de origen prehispánico). También, tenían la costumbre de comerciar mercancías con la costa desde antes de 1550 (Dehouve, 1994:73). Intercambiaban la sal que traían con burros de la costa Pacífica, comercio muy importante durante la época colonial hasta mediados del siglo XX.

Al principio de los años cuarenta, se asfalta la nueva carretera México-Acapulco que tiene un trazo más recto, que rodea al Balsas por el Oeste. Esto desplaza el punto central de las comunicaciones y de los intercambios rumbo a Xalitla que se vuelve, a partir de los años cincuenta, la sede de la nueva parroquia. A partir de esa

fecha, los agricultores de los pueblos citados se dedican a producir y comerciar, a veces de tiempo completo, pinturas sobre papel amate, alfarerías, pescados de madera adornados, etc.

Para concluir esta parte descriptiva, se puede decir que los nahuas amateros de hoy combinan dos rasgos originales y un tanto paradójicos: están muy arraigados a su tierra ancestral, pero también demuestran una gran movilidad. Esas raíces, se las deben en gran parte, al hecho de que fueron uno de los muy pocos grupos nahuas de México que no fueron desplazados y que se quedaron en el mismo lugar, desde su llegada en el siglo XIII². Por otra parte, sus antecedentes comerciales y el hecho de haber siempre estado cerca de una de las mayores vías transitables del país, la de México-Acapulco, hace que integren a su cultura, de manera ancestral, rasgos de movilidad, una forma de inteligencia práctica y activa nacida del contacto intercultural³.

Espacios e identidad del grupo

Los Nahuas amateros se identifican estrechamente con los espacios que los rodean. Viven en tierras que siembran y explotan según una misma lógica social. Este territorio, lo recorren hasta conocerlo de memoria y “enmarcarlo” de puntos de referencia espaciales, y constituye el soporte de las referencias identitarias del grupo. De cierta forma, se consideran como ligados a sus tierras: entierran el cordón umbilical y la placenta del recién nacido debajo de los fogones donde se cocina (*tlicuil*), lo que establece un principio muy fuerte de identificación con la tierra de nacimiento. De hecho, cuando este territorio amenaza de perderse, pone en peligro la sobrevivencia y la reproducción del grupo social⁴.

La jerarquización entre los espacios socializados (la casa, el pueblo) y los espacios salvajes del monte (el río, los cerros) forman el soporte de sus referencias identitarias, en un eje que va del mundo de la cultura al mundo de la naturaleza. Así, las representaciones intercomunitarias del indio y del civilizado se nutren a partir de la ubicación geográfica de los pueblos. Se perciben más civilizados los pueblos que se ubican más cerca de la carretera México-Acapulco, como es el caso de Xalitla. Al contrario, se desprecia el hecho de vivir en el monte (en la planicie aluvial del Balsas o en altitud). El monte es el mundo salvaje, no socializado, el dominio de los animales y de los nahuales, que se considera como más indio. “*Viven en el monte como animales, comen puros quelites, son bien indios, bien brutos*” dicen los Xalitecos de los habitantes ribereños del Balsas o de los pueblos de altitud, en los cerros (como Ameyaltepec,



Imagen: Portal de internet

2 Los nahuas de esta zona del Balsas escaparon de las congregaciones por su situación geográfica, como pueblos ribereños que tenían como obligación de pasar a los viajeros el río con balsas (Gerhard, 1972:317 ; Dehouve, 1994:83). En documentos del periodo colonial, en 1625, se cita que los habitantes de Oapan pidieron ser exentos del repartimiento de obra forzada en las minas de Taxco por su obligación de balsear (AGN, México, Indios XII, 85-85v, 1634, en Dehouve, 1994:71).

3 Para un análisis de la inteligencia práctica que desarrolla el comerciante nahua, ver Good Eshelman (1988) y Goloubinoff (1994).

4 Tal como la espada de Damocles, existió por encima de los Nahuas la amenaza de ver sus tierras ancestrales quedar bajo las aguas, con el proyecto de la PHSJT entre los años 1990 y 1994. Para un análisis de la redefinición de la identidad del grupo a nivel regional y del cambio en las categorías del medio ambiente, como consecuencia de la lucha en contra del proyecto de presa, ver Hémond (1994).

Ahuehuepan, Ahuelican). Y se dice por ejemplo: “*¡pareces ahuepeña!*” (habitante de Ahuehuepan) que es sinónimo de “*¡pareces india!*” que es una palabra despectiva. Se asimila cada pueblo con las características del espacio en que vive y se consideran los habitantes de estas zonas no cultivadas, pedregosas, como más zafios o brutos y como siendo de índole más cercana a los animales que al ser humano ya que comparten el territorio con esas bestias. Por lo mismo, si los xalitecos dicen de ellos que comen más quelites, es que esas hierbas son “hierbas del campo”, alimentos connotados como un alimento exclusivo de los indígenas⁵.

Esos discursos se explican por el patrón de migración interna que conoce la zona desde que fue modificada la carretera al lado de Xalitla. Desde entonces, Xalitla se volvió un pueblo próspero por su situación estratégica a lo largo de la carretera. A partir de los años sesenta y del auge de las artesanías, fueron a vivir allá muchos artesanos de Ameyaltepec, San Juan, algunos de Ahuelican, Ahuehuepan, y muy poca gente de Analco (sobretudo para emplearse como chiveros, peones o molenderas). Esta migración del interior de la cuenca hacia sitios más cercanos a las vías de comunicación constituye el soporte de los discursos despreciativos y de las representaciones de cada comunidad que se jerarquizan, entre ellas, en base al sitio en que viven. Así, el hecho de que los xalitecos engloban la cuenca del Balsas como en-

contrándose en el monte indica también la nueva dignidad de este pueblo que ahora es el paso obligado para los que provienen de la cuenca del Balsas. El Balsas, con su brecha y sus dificultades para internarse en la cuenca durante la estación de lluvias, donde se atasca la Flecha (autobus de tercera categoría que parte de la central de Iguala para poner en comunicación a los pueblos balseros), ahora se queda en la periferia y se califica de “*tierras muy retiradas*”. El centro antiguo de Oapan fue durante la época colonial el punto de cruce obligado del río para los viajeros. Era también el núcleo de población mayor, con el que todos los pueblos son parientes, y la sede de la parroquia. Xalitla retoma hoy todas esas características de prestigio: ahora, se ha trasladado la sede de la parroquia a Xalitla y constituye el nuevo centro de comunicaciones con más población que los otros pueblos (a excepción de Maxela).

Sin embargo, los balseros no se conciben a ellos mismos como fuera de la cultura, y los Sanjuanecos o Oapanecos consideran que ellos viven en la civilización, por encontrarse ubicados en terrenos planos y tener agua de los pozos del río. Piensan de los ameyaltepequeños que son como los animales, que carecen de buenos modos de convivencia (tienen fama de tener maneras orgullosas y egoístas) y que viven en el monte como las fieras, en su “nido de águila”. Por su parte, los habitantes de Ameyaltepec y de los pueblos de altitud (y de Xalitla) consideran que el río también es parte del monte, que es además un espacio mucho más peligroso que los cerros por ser como una brecha y una puerta del otro mundo en que viven entidades sobrenaturales. Los ribereños de San Juan o San Marcos, que tienen fama de ser nahuales acuáticos, viven así en un espacio muy marcado por la brujería, lo que hace que sean menos civilizados que ellos mismos⁶. Todos los amateros están de acuerdo para considerar a los habitantes de Analco como los “más indios” ya que eso se vincula también con la pobreza y que este pueblo está entre los más pobres (“*ni tienen para la sal, están bien humildes*”) y que no comparte la misma economía artesanal.

Esas categorías funcionan igualmente de manera flexible y relativa según la posición del interlocutor y sus estrategias, por ejemplo en el interior de un mismo pueblo. Así, el pueblo de Xalitla está separado en dos partes



Imagen: Portal de internet

⁵ Los quelites son adventicias comestibles, que complementan tradicionalmente la dieta de manera importante. Todos los pueblos amateros las comen, a pesar de discursos despectivos.

⁶ Esta oposición entre las “tierras de arriba” asociadas al indio y las “tierras de abajo” asociadas al civilizado, al moderno, se encuentran en otras partes de México, por ejemplo entre los Mixtecos (Katz, 1990), entre los nahuas de Morelos (Lomnitz-Adler, 1979) y en contextos muy diferentes como entre los obreros de una plantación cafetal en Guatemala (de Suremain, 1995).

por un afluente del río Tepecoacuilco, que la gente puede atravesar caminando en tiempo de secas. La gente que vive del lado de la carretera (las casas entre la carretera y la orilla occidental del río) considera que los habitantes del otro lado, llamado “lado de la iglesia” (que abarca las casas del lado oriental hacia los cerros), son más rudos, más zafios que ellos mismos. A esos habitantes de las casas más cercanas a los cerros, por consiguiente al monte, se les acusa de ser poco transigentes, *tercos*; se exclama de ellos: “*¡son bien burros!*”, palabra que se aplica también al niño desobediente o flojo (lo que demuestra así su índole animal). En fin, se consideran los que viven del lado de la iglesia como bien indios. Al contrario, los habitantes del lado de la iglesia piensan que sus parientes del otro lado “*se creen mucho*” por vivir al lado de la carretera y considerarse como “más modernos, civilizados”. Se podría definir una unidad todavía más pequeña de este principio de jerarquización mediante el espacio en que se vive. Así, la misma gente del lado de la iglesia se burla de la última casa del pueblo, que se sitúa a la orilla de los cerros llamándola la “*casa de los conejos*”, por vivir éstos en el monte (expresión compartida por toda la zona para designar las casas a la orilla del pueblo).

Tenemos así la ecuación siguiente: vivir en el monte = ser ignorante como un animal = ser bien humilde = ser bien indio.

Siguiendo este principio, existen varios juegos de palabras acerca de los nombres de los habitantes de un pueblo. Por ejemplo, en lugar de decir los Sanjuanecos, dicen los “sanjuamecos” de “mecho” que significa “sucio, salpicado” en español popular. De los xalitecos, los demás dicen “xalitercos”; y de los maxaltecos, se inventa una falsa etimología que Maxela viene de la palabra *maxatl* (taparrabo) del náhuatl clásico que se traduce por “pañal”. De la misma manera, de los habitantes de Ameyaltepec, se dice: “Ayacuicha” (de *cuitlatl*: “caca”)⁷. Ser sucio, terco o ignorante son todas “cualidades” atribuidas al indio, de la misma forma que el taparrabo es una prenda asociada a “*los indios de antes*”, que se relaciona también con el niño lactante. Así, el indio es alguien que no sabe, que es ignorante, terco, sucio, humilde, que vive “*encuerado*”, o descalzo (aún sin huaraches)⁸, como un niño, o un animal con quien comparte el mismo territorio en el monte y, en fin, el mismo estado de natura.

Sin embargo, en presencia de personas exteriores al pueblo y a la región, los xalitecos desprecian en una primera fase, como todos los amateros, el lugar donde viven y su modo de vivir. Por ejemplo, se extrañan que forasteros conciban algún interés por visitar su pueblo (si no fuera por las artesanías): “*Mi casa es bien humilde; hace mucho calor aquí: ¡es bien feo!, comemos bien pi-*



Imagen: Portal de internet

coso”⁹. Frente a la gente de la ciudad, el amatero se define de manera autodespreciativa en sus discursos (en relación a la norma moderna del progreso, como se nota en los centros urbanos y mediante la televisión), insistiendo en el hecho de que “no tiene”: su casa es una choza, él es muy ignorante y pobre. El contraste entre ese tipo de discurso codificado y la realidad puede ser, a su vez, mordaz. Muchos artesanos, en particular de Ameyaltepec, Xalitla, o algunos de San Juan ya viven en el “progreso moderno”: casas de tabiques y concreto en lugar de las viviendas tradicionales, y tienen, a veces, más aparatos de hi-fi que el visitante mismo. Pero este tipo de discurso es la expresión de la interiorización de una situación histórica de dominación y, tal vez, de la prudencia dialéctica del comerciante que no quiere que los demás conozcan su situación económica. Se desprecia entonces en el discurso, el lugar donde se vive, ya que se considera como muy difícil de aguantar para la gente del exterior (aún ciudadanos de México) poco acostumbrada por no haber nacido en esas tierras. Los visitantes se conciben como “*muy delicados*”, y no pueden soportar el clima, muy seco y caluroso (a veces de 40 a 45° en los meses de sequía). Se desprecia también la comida, muy picante, demasiada caliente, como el clima, para que la gente de afuera pueda acostumbrarse.

Así, el indio es siempre el otro, y con frecuencia se puede encontrar a alguien que sea más indio que sí mismo, o que también sea más civilizado. Si el xaliteco se considera como más civilizado que un habitante del Balsas o de los cerros, si esos mismos, al contrario, distin-

7 M. Goloubinoff, comm. pers.

8 Se compara también al borracho con el animal, ya que ahogándose en la bebida, pierde su control: “*ya no es hombre, es animal*” dicen: olvida su dinero y anda descalzo por olvidar sus huaraches.

9 Este mecanismo de desvalorización de su propia cultura se encuentra también en la Mixteca Alta: “*¿Como se animó usted a venir en un lugar tan feo como aquí?*” preguntan los Mixtecos a los visitantes (Katz, 1991).

guen entre quién es más civilizado por vivir cerca del río, en tierras planas o cerros, se trata aquí de una división sutil que funciona de manera interna al grupo y de manera intercomunitaria. Frente al forastero, sobretodo él de la ciudad, el xaliteco se coloca como perteneciendo al grupo de pueblos y se asimila a ellos en un discurso de autodespreciación (actitud común a todos los amateros). La identidad es entonces a la vez un proceso de inclusión y de diferenciación, como dice Barth (1969).

Relatos acerca del amate

Veamos ahora los discursos colectivos acerca de los principios de las nuevas artesanías de amate y cerámica pintada. Nos interesa aquí, la manera propia de los nahuas para reformular hechos reales y elaborar un relato codificado que organiza la invención de la tradición¹⁰.

En cada pueblo (excepto Ameyaltepec que es el principal pueblo fundador de las artesanías nuevas de amate y cerámica, cuando San Agustín Oapan lo es de la antigua cerámica doméstica), encontramos la misma estructura de relatos que dan cuenta de los principios de la nueva actividad de los artesanos¹¹. Cuando se pregunta a la gente: “¿cómo empezó lo del amate?”, casi nunca contestan los entrevistados que son ellos, su familia o el padre (según la edad del entrevistado) los que tuvieron la idea. Al contrario, hay un acuerdo tácito en el discurso colectivo para designar un padre fundador (que, a veces, puede variar según el grupo de parentesco pero generalmente hay acuerdo sobre unas pocas personas). Enfoqué aquí en los casos de Xalitla y San Juan con respecto a Ameyaltepec. Así, en Xalitla, nombran a Don Roberto X. En San Juan el padre fundador es Don Francisco X. El primero, Don Roberto, es originario de Ameyaltepec. Se “bajó” de su pueblo al principio de los años sesenta, se casó con una xaliteca e hizo su casa en Xalitla. De ahí enseñó la técnica del dibujo amate a varios xalitecos que tomó como aprendices que, a su vez, enseñaron a su grupo familiar. De pariente en pariente, de compadre en «cuate», se difundieron las técnicas de dibujo, de pintura y de composición plástica en toda la comunidad. En San Juan, es un originario del mismo pueblo, Francisco X que se “subió” a vivir a Ameyaltepec para casarse ahí y aprendió el dibujo de amate. De regreso a su comunidad de origen, enseñó a sus paisanos.

En los dos casos considerados, vemos que las comunidades receptoras (por oposición a la comunidad emisora de Ameyaltepec), a través de esos testimonios, reconocen dos hechos: que se difunden las técnicas por alianza matrimonial exógena, y que también las técnicas vienen de Ameyaltepec.

Para seguir el análisis, vemos que, al preguntar a los “padres fundadores” su versión de los hechos, se percibe nuevamente que tenemos relatos que contienen una forma codificada. Don Roberto X, por ejemplo, hace hincapié en el hecho de que fue él quien enseñó a pintar a los xalitecos. Pero, tanto Don Roberto como Don Francisco no olvidan mencionar un hecho fundamental: insisten en que son personas de la ciudad que les sugirieron de trabajar el papel amate. Don Francisco, insiste también (¡ya que la antropóloga tan preguntona es francesa!) en decirme que fue una señora francesa, o belga, tal vez canadiense.

Eso nos lleva a interrogarnos sobre los mecanismos colectivos que rigen las innovaciones técnicas dentro de los pueblos. En efecto, esos testimonios corresponden a hechos reales. Son personas, a veces bien conocidas, que emplearon los alfareros nahuas al inicio de los años sesenta en un taller de cerámica, de muebles, o de tapicería y que les habían sugerido dibujar sobre otro soporte (o llevaron directamente a los artesanos la hoja de papel amate), principio de una expansión masiva de la economía artesanal regional¹². Todo esto corresponde globalmente a la realidad histórica, ya que sabemos que la mayoría de los cambios que se produjeron en el país en el campo de las artesanías tradicionales lo fue bajo la sugerencia de antropólogos, artistas, y personas de la ciudad tanto mexicanas como extranjeras que les sugirieron cambios; por ejemplo, fue el norteamericano William Spratling quien impulsó un nuevo comienzo de la platería en Taxco (Stromberg, 1985).

Sin embargo, uno podría extrañarse al ver a los artesanos decir la verdad en cosas tan importantes, como son los principios de una actividad que trajo prestigio y mejores condiciones económicas a todos esos pueblos, al punto de que ellos mismos se autoidentifican ahora mismo como siendo “pueblos amateros”, principio de una nueva reorganización de la identidad regional del grupo¹³. Mas extraño aún, cuando se compara con otro tipo de discurso que tienen los artesanos entre ellos acerca de su manera de pintar. Insisten en el hecho de que aprendieron ellos mismos y que su manera de pintar es muy diferente de la de los demás: “*cada quien tiene su forma de pintar*”. Tienen un discurso de diferenciación y niegan el hecho de haberse inspirado del estilo de otro artesano,

10 Según la terminología de Hobsbawn & Ranger (1983).

11 Según testimonios recopilados entre el 87 y el 89 en las comunidades amateras y entrevistas grabadas, que no se pueden citar aquí por ser largas.

12 La versión más difundida es la del papel de Max Kerlow y Felipe Ehrenberg (Kerlow, 1982). Don Francisco X se refiere también a Cora van Minghinden.

13 Antes de identificarse con otra denominación de los “nahuas del alto Balsas” en el curso del año 1990 con el asunto de la PH SJJ.

como a veces se puede comprobar. Por ejemplo, un artesano especializado en la producción-venta de pescados de madera decorados dice: “*lo hago el pescado yo solo, no necesito maestro, yo solo con mi imaginación*”.

Claramente, esa actitud proviene por parte de la presión de competencia y de la necesidad de tener un estilo distinto para tener su clientela propia. Es un hecho comprobado en muchos pueblos de artesanos indios en la República¹⁴. Así, Foster notaba acerca de las nuevas técnicas de alfarería introducidas en Tzintzuntzan en los años sesenta que: “*no one would admit he had learned the technique from a neighbor*” (Foster, 1965:304). Para justificar la introducción de esta novedad, contestan los alfareros que: “*Me puse a pensar*” (ibid)¹⁵.

Cuando se consideran esos datos, se extraña todavía más la manera precisa de los amateros al designar los padres fundadores y también, a los iniciadores para decir que tuvieron ayuda de personas de afuera (aun si el verdadero nombre de esta persona queda en lo vago). Entonces, la pregunta es la siguiente: ¿porqué dicen los amateros la verdad sobre este punto?

Para entenderlo, tenemos que volver a la categorización de los espacios.

El monte y las artesanías

De todo lo que se ha dicho anteriormente, se han subrayado los aspectos negativos atribuidos al monte y a sus habitantes. Pero, existe igualmente un lado positivo al vivir en el monte. Es también el mundo de los muertos, que se vincula con la lluvia y la fertilidad; es el reino de la riqueza, del diablo. Ya hemos señalado que varios pueblos balseros están considerados como brujos por los xalitecos (incluso por la gente de afuera). Por ejemplo, San Marcos Oacatzingo, cuyo santo, San Marcos, se considera como el patrón del monte¹⁶. En la cuenca del Balsas, San Marcos no es citado de manera directa como patrón de las lluvias, pero se relaciona de manera indirecta como patrón del monte en el cual se forman las lluvias. Los campesinos van a dejar sus semillas al santito en el altar de San Marcos, en su pueblo de Oacatzingo para que el santo las bendiga. Por lo tanto, el monte es un lugar de gestación, de fuente de abundancia, el lugar de origen del maíz por ejemplo, como lo dejan entrever los ritos religiosos agrícolas¹⁷.

Los pueblos ubicados en ese medio ambiente están en contacto con ese mundo de abundancia y de creatividad diabólica que los lleva a ser los iniciadores de las artesanías cuya zona debe su prosperidad actual. Así, cuando los pueblos balseros son despreciados por los xalitecos a causa de su ubicación, por estar en el monte,

se les respeta al mismo tiempo por tener más costumbres, más tradiciones, más conocimientos en mexicano (náhuatl), a pesar de las bromas intercomunitarias donde se burla del acento cantante de los de San Agustín Oapan o del “nahuañol” de los ameyaltepequeños. En este contexto, Oapan y Ameyaltepec están considerados como los iniciadores: se dice de ellos que “*saben más*” y que fueron los primeros que pintaron cerámica doméstica, base de las nuevas artesanías luego desarrolladas en Ameyaltepec. Esto aclara uno de los apodos dado al pueblo de Ameyaltepec: “Ameyaltomin”¹⁸. Esta expresión de “manantial del dinero” expresa la irritación de los demás amateros frente a este pueblo, el más rico de entre ellos, lo que contribuye a su actitud percibida como orgullosa y egoísta, actitud muy criticada entre los otros amateros. Pero también, se hace la relación entre este pueblo y el hecho de que sea el más alto en los cerros de los pueblos amateros¹⁹. Es en Ameyaltepec, pueblo más alto, donde se pusieron a punto los estándares de representación del dibujo sobre el amate. En la cumbre de los cerros, se celebran, cada año las peticiones de lluvia (el culto a los cerros viene de la época precolombina), y cada pueblo tiene una cruz en el cerro más alto que lo rodea. Se considera que el cerro pertenece al monte, que es el mundo de los animales, de los muertos, de los antepa-

14 Sobre este punto en Michoacán, véase a Dietz, Garbers, Höllmann & Stolley (1991:72 et 115).

15 Esas reflexiones son el punto de partida de la teoría del *limited good* del autor. Es la idea que, para este tipo de sociedad rural, las cosas buenas solo existen en cantidad limitada y admitir que uno aprende de su vecino una técnica, es como admitir que le quita al vecino la tortilla de la boca: [] *all of the desired things in life such as land, wealth, health, friendship and love, manliness and honor, respect and status, power and influence, security and safety, exist in finite quantity []* (Foster, 1965:296). Por consiguiente : [] *an individual or a family can improve a position only at the expense of others* (Foster, 1965:297).

16 Muchos santos católicos tomaron atributos de antiguas divinidades precolombinas. Es el caso de San Marcos (25 de abril). San Marcos se volvió la representación católica de Wuigo, dios del rayo entre los tlapanecos de la Montaña de Guerrero (Dehouve, 1987:357). En otras regiones de Guerrero, como patrón del monte, se substituyó a antiguas divinidades de la lluvia y de la vegetación (Dehouve, 1976:216; Villela, 1990:2 & 9). Parece corresponder en cierta medida al fondo pagamista de la religión católica europea : en efecto, en la *Légende dorée*, se indica que la fiesta de San Marcos era el día de las *Rogations majeures* (peticiones mayores por la lluvia) en Europa (De Voragine, T. I., 1967:351).

17 Por ejemplo, en Maxela, se observa cuando las hormigas grandes (*Atta Mexicana*) salen de sus hormigueros; los maxaltecos van a dejar olotes a los hormigueros para que lleguen las lluvias. Dicen que “*son las hormigas que traen el maicito*”. Para agradecerlas, después de la cosecha, van a dejar maicito a los hormigueros que se encuentran afuera del pueblo, cerca del corral del toro, y también al Campo Santo. También Dicen que las hormigas son las «aliadas de los vientos», sobretodo del «viento colorado» asociado con la tierra y las buenas lluvias. El simbolismo espacial es claro : las hormigas viven en el monte (afuera del pueblo) y el maíz viene del monte, del otro mundo, de los muertos (de ahí el simbolismo de dejar ofrendas en el Campo Santo que también queda en la orilla del pueblo). Acerca de las creencias sobre las *Attas mexicanas* en México, ver Katz (1995).

18 *Tomín* : que significa en nahuatl “dinero, plata”, es una palabra de origen árabe, que empleaban los españoles en la época colonial que significaba la octava parte de un peso (Dehouve, 1992:318).

19 A excepción de Maxela, que en muchas cosas es el pendiente “asimilado” de Ameyaltepec en un cerro del valle de Tepecoacuico, ya que son personas originarias de Ameyaltepec que fundaron Maxela.



Imagen: Portal de internet

sados. No es ningún azar si se atribuye entonces la paternidad de las técnicas del amate a los habitantes del pueblo que viven en lo más alto, y que por lo mismo se sienten superiores a los demás pueblos²⁰.

Pero también se relaciona este pueblo con la riqueza, ya que ésta viene del Diablo, cuyo dominio es el monte, lo que hace que Ameyaltepec, para muchos, sea la emanación por excelencia del monte. (De ahí, la sugerencia de que hicieran un pacto con el Diablo). Hay que recordar que la actividad minera en esta región fue muy intensa y que desde entonces, cuevas, grutas y minas, todos los espacios subterráneos que tradicionalmente se relacionan con el inframundo, y el monte, se asocian también con los tesoros escondidos.

Por lo tanto, la idea nueva de pintar el amate se percibe, de cierta forma, como una transgresión o como una forma de pacto con el Diablo que trae abundancia económica, todo eso siendo atributo del monte.

Además, se considera, de otra forma, que eso no les dio buena suerte a los inventores. Así, Don Roberto toma mucho y no es tan rico. Refiriéndose a Don Francisco, tiene el apodo de *tlaminquê* (brujo) y tuvo que irse de su pueblo por pleitos con otros sanjuanecos. Familiares de Don Roberto, que se quedaron en Ameyaltepec y que ganaron más dinero (siendo más comerciantes que productores de artesanías), pagaron esto con problemas familiares y tuvieron una muerte accidental bastante espantosa (su carro se bloqueó en un paso a nivel y les aplastó el tren). A esta novedad del amate, se deja entonces de buena gana la paternidad a los principiantes reales.

Se podría analizar el lugar que tiene Don Roberto en la leyenda local de la comunidad. Está considerado, en Xalitla a manera de un héroe civilizador que baja de su cerro (del monte), del territorio de la abundancia en gestión, para traer a los xalitecos las técnicas que les dan

su prosperidad actual. Esas técnicas, las transmite por su alianza con una mujer "mortal" (xaliteca). Completando el esquema, Don Francisco (de San Juan) hace todo al revés: sube a Ameyaltepec, se casa con "los de arriba" y vuelve a su pueblo de origen, de abajo, para traer las técnicas. Aunque la gente no lo formula directamente de esta forma, se pueden analizar esos datos como una situación típica del héroe civilizador que va a traer el fuego (las nuevas técnicas artesanales) del monte para los hombres.

Pero, por lo mismo de que las nuevas técnicas artesanales introducen la idea de transgresión y de desequilibrio (nociones morales muy fuertes en el pensamiento nahua), el padre fundador no quiere cargar con la entera responsabilidad de haber traído solo las técnicas a los hombres. Así, deja también parte de su papel que imputa al Blanco, gente forastera que viene del otro lado, por lo cual se conecta también al monte, como una emanación diabólica. Esa gente, sea mexicana o extranjera, viene de la ciudad, y es «güera». A su vez, se les puede sospechar de una forma de "salvajismo social". Por ejemplo, no conocen las leyes de la hospitalidad: "*allá en la ciudad, puedes pasar hambre pero no te dan de comer, aquí, siquiera tienes tortillas con sal*" dicen los amateros que conocen la ciudad por su difícil actividad de «hacer la lucha» en toda la República. Y también es "*verdad que allá se casan nada más por ratos*"²¹. Así, los extranjeros carecen de valores morales que son la raíz de la sociedad nahua: no conocen la solidaridad ni tampoco la noción de familia. A la persona de afuera, se la define con estos valores negativos, le faltan cualidades morales que, más allá de la propia cultura nahua, tienen que definir al ser humano. De esta forma, la persona de afuera se baja al nivel infrahumano, al nivel del animal.

Así, podemos deducir de los testimonios que los iniciadores se fueron al otro mundo, la ciudad, tuvieron contactos con esa gente que, hasta cierto punto, se asimila con el otro mundo, con el lado diabólico. Piensan los nahuas que los «güeros», los blancos, vienen del otro lado del océano, del Este, como los Conquistadores vinieron del lado del sol naciente²². "*¿Donde están tus tie-*

20 Esta actitud de dominación y de soberbia que tienen los ameyaltepequeños se podría también explicar por el hecho de vivir en el cerro más alto, ya que en la época precolombina, se jerarquizaba el poder según la altura, dominando los originarios de sitios elevados sobre poblados del valle. De ahí, una posible explicación de la dominación de los Aztecas sobre otros poblados, ya que venían de la meseta central con volcanes más altos como el Iztaccihuatl y el Popocatepetl, que culminan a los 5000 m (Neff, 1995).

21 Lo que se observa también entre los Mixtecos (Katz, 1991). Este artículo fue un punto de partida para mi propia reflexión.

22 Cuando es posible, se prefiere orientar las casas E-O, con el altar (el santito) de manera ideal dirigido al Este, "*para ver Nuestro Señor Jesús-Cristo levantarse*" como dice una curandera originaria de San Juan, "*aunque hoy a pocos se les ocurre esta idea*".

rras?” se pregunta a los visitantes, lo que de nuevo relaciona al hombre con el territorio de nacimiento, con sus raíces territoriales locales. Blancos extranjeros como mexicanos de la ciudad se pueden catalogar bajo el mismo término de “extranjero”; extranjero a las tierras que dan de comer y fundan los puntos de referencia espaciales. Por todas estas razones, el Blanco se relaciona con el monte, el mundo salvaje. Los «güeros» están considerados como personas frías por su tez, clara, blanca, pálida, y por tener pocos hijos. Esa naturaleza fría hace que se les asocie simbólicamente al monte, ese mundo subterráneo, frío, tal como una matriz. Al contrario, la naturaleza caliente se marca por el hecho de comer más chile, que conserva el calor, y una tez más morena, considerada como más caliente²³. Así, este color de tez morena del nahua, que marca al indio y que constituye un factor de racismo en la República, puede valorizarse también (como las dos caras de una moneda) como siendo la encarnación del hombre verdadero, ya que este aspecto pálido del «güero» revela su verdadero origen, que es signo de la muerte, de la sangre que ya no circula. “*Güerita, no sudas, ¡pareces muerta!*” se exclama a veces, otro signo de la relación entre el Blanco, el mundo de los muertos y el monte.

Más que los cerros y el Balsas, la ciudad es entonces la emanación del dominio, del diablo, y por lo tanto se relaciona con la categoría del monte ya que, para finalizar, el monte “son los demás, no nosotros”: significa la alteridad (Katz, 1991). Así, y de cierta forma, es un reconocimiento de que la innovación, la novedad pertenezca al monte y que es el Blanco, la emanación diabólica del monte (que contiene un mal dentro de un bien), que le sugiere al hombre verdadero (el nahua).

No es otra cosa lo que nos enseñan los “Mitos del tlacuache”, según el análisis de López-Austin (1990). En su último análisis, el autor relaciona el tlacuache con Quetzalcoatl, héroe civilizador por excelencia (se pensaba que Quetzalcoatl venía del este, y que era Blanco). Se pueden comparar las dos situaciones todavía de manera más profunda: el tlacuache, como los padres fundadores del amate, padeció de muchas desgracias y eso no le dio suerte al encontrar el fuego. De la misma manera, Don Roberto se vuelve borracho, y Don Francisco es acusado por ser brujo y por otras cosas antisociales.

Este esquema de la transmisión y difusión de las técnicas se apoya entonces en las categorías locales que relacionan la identidad, los espacios ambientes, la riqueza y la novedad como siendo emanación del Diablo, cuyo dominio es el monte. En cambio, cuando ya se difundió la técnica de manera uniforme en toda la comunidad, y que no existe un tipo de técnica especializada,

pero una buena mano y un talento que hace que unos se distinguen de los demás, en este momento, se habla de la manera que define Foster: “*soy yo solo, con mi imaginación que lo hice*”.

Conclusión

A manera de conclusión provisoria, alargaré el debate a otras regiones de México.

La estructura simbólica que acabo de analizar, es compartida por otras regiones de México. Por ejemplo, en el caso de los Diablos de Ocumicho (Michoacan), se sabe por el discurso colectivo, que fue un joven del pueblo, Marcelino, que inventó la idea de hacer estatuas de cerámica en forma de diablos. Según las versiones, Marcelino hubiera muerto en el bosque (o matado en la carretera yendo desde Tangancicuaro hasta Ocumicho por la gente del pueblo, o matado en una de las calles centrales del pueblo)(Gouy-Gilbert, 1984:68). Además, la idea de realizar estatuas teniendo como tema el diablo vendría de su encuentro con el demonio mismo mientras atravesaba una barranca para llegar al pueblo (Op. Cit.:69). Otra versión alude el hecho de que Marcelino sería un “*hippy originario de afuera, venido con su saber*” (ibid).

Ahora, se entienden mejor los elementos simbólicos de este relato con el inventor Marcelino (que murió de manera temprana para facilitar la recuperación de la leyenda a nivel colectivo). Los elementos de la historia se estructuran en torno a una concepción del medio ambiente y de los espacios, semejantes a lo que hemos descrito en el caso de los amateros del Balsas. El monte, siendo el bosque en esta región, parece ser el territorio del inventor (lo que demuestra el hecho de que murió en el monte, volviendo a su lugar de origen). Su idea, la tuvo antes de llegar al lugar civilizado del pueblo, al encontrarse con el Diablo en una barranca, lugar del monte y por consiguiente dominio del Demonio.



Imagen: Portal de internet

23 Acerca de los antiguos mexicanos, López-Austin observa que “*otras características de nacimiento, como el color de la piel, determinan la naturaleza caliente o fría de la persona*” (López Austin, 1989:286).

BIBLIOGRAFÍA

- BARTH, F. (ed.), 1969. — *Ethnic groups and boundaries. The social Organization of culture difference*, Boston, Little, Brown and Compagny.
- DE SUREMAIN, C., 1991. — «Ceux du haut et ceux du bas. Représentations de l'environnement, organisation sociale et rapports de travail chez les ouvriers agricoles d'une grande plantation guatémalteque» in *Ecologie Humaine*, IX (2):3-23.
- DE VORAGINE, J., 1967. — *La légende dorée*, Paris, GF-Flammarion, T.: 507 p., T. II: 508 p.
- DEHOUE, D., 1976. — *El tequio de los santos y la competencia entre los mercaderes*, Serie de antropología social núm. 43, México, INI/SEP, 378 p.
- DEHOUE, D., 1987. — «La communauté indienne, une survivance? Une municipalité mexicaine du XIXe siècle à nos jours» in *Information sur les Sciences Sociales*, 26(2):345-368.
- DEHOUE, D., 1992. — Compter l'argent : les Indiens de Tlapa (Mexique) in *Annales Economies, Sociétés, Civilisations*, 2:315-329, Armand Colin, Paris.
- DEHOUE, D., 1994. — *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, Rojas Rabiela & M. H. Ruz, (eds). Historia de los pueblos indígenas de México, México, CIESAS/INI, 210 p.
- DIAZ, M., 1992. — *Alto Balsas, pueblos nahuas en lucha por la preservación del medio ambiente y su cultura*, Asentamientos humanos, desarrollo y medio ambiente, estudio de caso. Xalitla, Guerrero, México, Habitat International Coalition, 35 p.
- DIETZ, G., F. GARBERS, G. HÖLLMANN et K. STOLLEY DE GAMEZ, 1991. — *Las artesanías en la cuenca del lago de Patzcuaro: el caso del tallado de madera y la alfarería*, multigr., Departamento de Antropología americana de la Universidad de Hamburgo, 189 p.
- FOSTER, G. M., 1965. — «Peasant Society and the Image of Limited Good» in *American Anthropologist*, 67(2):293-315.
- GERHARD, P., 1972. — *A guide to the historical geography of New Spain*, Cambridge University Press.
- GOLOUBINOFF, M., 1994. — *Les relations sociales et le commerce de l'artisanat chez les Nahuas du Balsas*, Doctorat en Ethnologie, bajo la dirección de Danièle Dehoue. multigr., Université de Paris X-Nanterre.
- GOOD ESHELMAN, C., 1988. — *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero*, México, Fondo de Cultura Económica, 250 p.
- GOUY GILBERT, C., 1984. — Les statuettes en terre cuite d'Ocumicho: la naissance d'un art traditionnel in *Techniques et Cultures*, juillet-décembre, 4:61-73.
- HARVEY, H. R., 1971. — Ethnohistory of Guerrero in *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 11 (603-618).
- HEMOND, A., 1994. — «Indiens» ou «civilisés»? L'affaire du barrage San Juan Tetelcingo (Mexique) in *Cahiers des Sciences Humaines «Incertitudes identitaires»*, B. G. & M. J. Jolivet (ed.), Paris, ORSTOM, 30 (3) (391-410).
- HOBSBAWN, E. et T. RANGER (ed.), 1983. — *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KATZ, E., 1991. — La percepción del Blanco entre los Mixtecos (México) in *La representación del blanco en las Sociedades Indígenas Americanas. Scripta Ethnologica. Actas del simposio del 47° congreso internacional de Americanistas, Julio 7-11, 1991, New Orleans, E.U.*, C. Mashnshnek (ed.), Buenos Aires, CAEA, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 11 (45-48).
- KATZ, E., 1991. — «Représentation de l'environnement et identité chez les Mixtèques du Mexique» in *Ecologie Humaine*, IX(2):25-37.
- KATZ, E., 1995. — «Mythes et croyances sur les fourmis (Atta mexicana)» in *JATBA (Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée)*, por publicar.
- KERLOW, M., 1982. — Mito y realidades del comercio con artesanías in *La expresión artística popular*, G. Stromberg et M. E. Echeverría (ed.), México, Cultura SEP, Ediciones del Museo Nacional de Culturas Populares, (117-124).
- LOMNITZ-ADLER, C., 1979. — «Clase y etnicidad en Morelos: una nueva interpretación» in *América Indígena*, 39(3):439-475.
- LOPEZ AUSTIN, A., 1989. — *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, Vol. I: 490; Vol. II: 334 p.
- LOPEZ AUSTIN, A., 1990. — *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza, 541 p.
- NEFF, F., 1995. — *El rayo y el arco-iris*, México, INI.
- STROMBERG, G., 1985. — *El juego del coyote. Platería y arte en Taxco*, Paris, Fondo de Cultura Económica, 206 p.



Imagen: Portal de internet

Noticias

La UAAS en coordinación con el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM organizan el Coloquio “Migración y Oralidad: perspectivas y debates”

Los días 18 y 19 de marzo se realizará este Coloquio en el Museo Regional de Guerrero de la ciudad de Chilpancingo, Gro. Participan en el evento investigadores de la UNAM, UAM, UACM, UAEM, INAH y por supuesto profesores-investigadores de nuestra unidad académica. El Coloquio es posible gracias al Seminario de Investigación Transfiguraciones Socioculturales y Literarias de América Latina y el Caribe perteneciente al CIALC que generosamente han apoyado a la UAAS en su organización y gracias también a la participación de la Coordinadora de Ciudadanos por la Democracia y Gestión Social, A.C.; a la Secretaría de Asuntos Indígenas, a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y al Museo Regional de Guerrero, quienes apoyan de diversas maneras el encuentro académico. La coordinación del evento estará a cargo por parte de la UAAS de la maestra Rosalba Díaz Vázquez y por parte del Seminario de la Dra. María del Carmen Díaz.

La UAAS será sede del XIX Congreso Nacional de Estudiantes de Ciencias Antropológicas

Del 17 al 21 de agosto del 2009, los estudiantes de nuestra Unidad Académica serán anfitriones de más 300 estudiantes de todas las Facultades y Escuelas de Antropología del país que organizados en la Red Nacional de Estudiantes en Ciencias Antropológicas se reunirán para intercambiar opiniones y puntos de vista. El tema central del encuentro será: POR LOS CAMINOS DEL SUR: AUTONOMÍA E INTERCULTURALIDAD, REALIDADES Y RETOS DE LA ANTROPOLOGÍA. El evento se realizará en la UAAS, ubicada en la histórica ciudad de Tixtla de Guerrero, Gro.

Conferencia del Etnólogo José del Val Blanco organizada por la UAAS

El destacado etnólogo José del Val Blanco, director del Programa Universitario México Nación Multicultural de la UNAM, dictará la conferencia titulada MEXICO NACION INTERCULTURAL que se llevará a cabo en el Auditorio de la Facultad de Derecho el próximo lunes 23 de marzo a las 18 hrs.

Actividades Culturales

El próximo lunes 2 de marzo de 2009 se inicia en la UAAS un **Taller sobre Muralismo** que impartirán los artistas plásticos Ricardo Infante y Baltazar Godoy, ambos pertenecientes al Taller Libre de Arte “José Clemente Orozco” dependiente de la Universidad Autónoma de Guerrero.

Programa de Tutorías

Otro logro de este año escolar ha sido la implementación del Programa de Tutorías en nuestra unidad. Se impartió un taller de 20 horas a los PTC's, y se les asignó tutorados a cada uno, dando prioridad a los alumnos de nuevo ingreso. Gracias al apoyo del Programa Institucional de Tutorías de la UAG, que fue elaborado también con el apoyo de miembros de nuestra planta docente, contamos con un equipo de cómputo dedicado exclusivamente a la actividad tutorial.

ACADEMIA

Continúa en la UAAS el proceso de Autoevaluación institucional y de Reforma

Los retos mayores de este año han sido: a) La elaboración de la autoevaluación previa a la visita de los CIEES, que aparte de la redacción del documento requiere del rastreo y, en su caso, generación de los documentos comprobatorios; y b) La construcción del nuevo plan de estudios en el marco del Modelo Educativo y Académico de la institución, que requiere de un trabajo permanente de diagnóstico, discusión y consensuación. A pesar de las dificultades, nos encontramos en la fase terminal de los dos proyectos. La autoevaluación está redactada y será entregada próximamente. En torno al nuevo plan de estudios, estamos en la etapa de construcción de los contenidos de las nuevas unidades de aprendizaje.

Como parte de este proyecto se ha implementado el proceso de evaluación docente que tiene el propósito de evaluar trimestralmente el desempeño docente para detectar tanto las posibles fallas de los profesores-investigadores en el proceso enseñanza-aprendizaje como la propia participación en este proceso de los estudiantes.