

ANTROPOLOGÍA AMERICANA

4

JULIO-DICIEMBRE 2017
VOL. 2 - NÚM. 4



INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

**AUTORIDADES DEL
INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
2017-2021**

PRESIDENTE	Lic. Israel Sánchez Moreno	<i>Panamá</i>
VICEPRESIDENTA	Mag. Alejandra Coll Escanilla	<i>Chile</i>

SECRETARIO GENERAL

Mag. César Fernando Rodríguez Tomeo
Uruguay

COMISIÓN DE CARTOGRAFÍA

(Costa Rica)

Presidente:

Mag. Max Alberto Lobo Hernández

Vicepresidente:

Mag. Álvaro Antonio Álvarez Calderón

COMISIÓN DE GEOGRAFÍA

(Estados Unidos de América)

Presidenta:

Dra. Patricia Solís

Vicepresidenta:

Dra. Jean Parcher W.

COMISIÓN DE HISTORIA

(México)

Presidenta:

Dra. Patricia Galeana Herrera

Vicepresidente:

Dr. Rubén Ruíz Guerra

COMISIÓN DE GEOFÍSICA

(Ecuador)

Presidente:

Dr. Mario Ruíz Romero

Vicepresidente:

Dra. Alexandra Alvarado Cevallos

COMITÉ DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

Coordinador: Dr. Ernesto Vargas Pacheco (México)

MIEMBROS NACIONALES DE LA COMISIÓN DE HISTORIA

Argentina	Dr. Rodolfo Adelio Raffino	
Belice		
Bolivia	Lic. David Pereira	
Brasil		
Chile	Profa. Eliana Durán Serrano	Sra. Victoria Castro Rojas
Colombia	Sr. Guillermo Sosa Abelia	
Costa Rica	Maureen Sánchez Pereira	
Ecuador	Lic. Carlos Álvarez Saa	Sr. Fredy Bravo
El Salvador		
Estados Unidos		
Guatemala	Lic. Roberto Rubio Cifuentes	
Haití		
Honduras	Ing. Tomás Rojas	
México		
Nicaragua		
Panamá	Profa. Aminta Núñez	Profa. Marcela Camargo
Paraguay		
Perú	Dr. Miguel Cordero Guerrero	Lic. Gerald Zubiaga Sánchez
Rep. Dominicana	Sr. Fernando Morbán Laucer	Sr. Carlos Esteban Deive
Uruguay	Prof. Eduardo Acosta y Lara	
Venezuela	Lic. Rodrigo Navarrete	Lic. Alejandro López

ANTROPOLOGÍA AMERICANA

4

JULIO-DICIEMBRE 2017
VOL. 2 - NÚM. 4



INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

**INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
COMISIÓN DE HISTORIA
2018-2021**

Presidenta: Dra. Patricia Galeana Herrera
Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México (México)
Vicepresidente: Mtro. Rubén Ruiz Guerra
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe,
Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Editora:
Dra. Cristina Oehmichen Bazán
Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM
Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria Deleg. Coyoacán, 04510 Ciudad de México, México.
Teléfono (+52-55) 5622-9535
Correo electrónico: antropologia.americana@ipgh.org; antropologia.americana@gmail.com

Comité Editorial:
Luis Felipe Bate, Instituto Nacional de Antropología e Historia —INAH, México
Guillermo Acosta Ochoa, Instituto de Investigaciones Antropológicas —UNAM, México
Héctor Díaz Polanco, Universidad Nacional Autónoma de México y El Colegio de México
Rebecca Lemos Igreja, Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas,
Universidade de Brasília, Brasil
Alvaro Bello Maldonado, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Chile

Definición: Antropología Americana es una publicación fundada en 2016, es una revista semestral de carácter latinoamericano, incluye artículos de investigación, reflexión teórica, estudios de caso y reseñas relacionadas con temas de la antropología social, la antropología física, la arqueología y la lingüística antropológica, así como una sección de anuncios y noticias.

Sistema de arbitraje: doble ciego.

Para canje, venta, distribución y anuncios, escribir a:
Instituto Panamericano de Geografía e Historia
Secretaría General
Apartado Postal 18879, 11870 Ciudad de México, México
Teléfonos: (5255)5277-5791, 5277-5888, 5515-1910
Correo electrónico: publicaciones@ipgh.org | <<http://www.ipgh.org>>

Las opiniones expresadas en notas, informaciones, reseñas y trabajos publicados en Antropología Americana, son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. Los originales que aparecen sin firma ni indicación de procedencia, son de la dirección de la revista.

Descripción de portada: Mercado michoacano, México, 2017.

Fotografía: Jonatan Cerros.

D.R. © 2018 Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Antropología Americana, vol. 2, núm. 4, julio-diciembre 2017, es una publicación semestral editada por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Ex-arzobispado núm. 29, Col. Observatorio, Delegación Miguel Hidalgo, C.P. 11860, Tels. (52-55)5277-5888, 5277-5791, 5515-1910. www.ipgh.org, publicaciones@ipgh.org. Editora responsable: Dra. Cristina Oehmichen Bazán. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo núm. 04-2015-100909433300-203 otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. ISSN 2521-7607. Licitud de título y contenido: en trámite. Responsable de la última actualización de este número: Departamento de Publicaciones del IPGH, Ex arzobispado núm. 29, Col. Observatorio, Delegación Miguel Hidalgo, C.P. 11860, Ciudad de México, México. Fecha de última modificación: 10 de julio de 2018.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

ANTROPOLOGÍA AMERICANA

JULIO-DICIEMBRE 2017

VOL. 2, NÚM. 4

Editorial..... v

Artículos

La inmortalidad de las almas animales <i>Stanley Brandes</i>	11
La Antropología de cara al siglo XXI. Comentarios desde los márgenes del Imperio <i>Marie France Labrecque</i>	29
Imaginarios sobre la diversidad cultural en las normas jurídicas del Estado-nación costarricense <i>Mónica Pérez Granados</i>	45
Urbanidad, etnicidad y las diferenciaciones étnicas entre estudiantes en San Cristóbal de las Casas, México <i>Juris Tipa</i>	67
Interdisciplina y transdisciplina: reflexiones y experiencias en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM <i>Raúl Valadez Azúa</i>	87
La interrelación entre modo de vida y fenómenos vitales en la población prehistórica de México. Una reconsideración necesaria <i>Rocío Hernández Flores</i> <i>Carlos Serrano Sánchez</i>	109

Reseñas

Efrén Orozco López, <i>Lucha, resistencia y educación. Una experiencia de organizativa del pueblo tsotsil en el sureste mexicano</i>	
<i>Ariel Corpus</i>	139

Alberto Hernández Hernández (coord.), *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones*
 Carlos Garma..... 145

Normas editoriales 150

EDITORIAL

La importancia de los animales en el mundo de los humanos, ha sido un tema recurrente en la Antropología. No obstante, suele pasar inadvertida en las sociedades modernas y cosmopolitas, supuestamente guiadas por una racionalidad materialista que despoja de su halo sagrado a todos aquellos vínculos con los no humanos —sean entes numinosos, animales, sitios de poder—. Es por ello que iniciamos este número con el trabajo de Stanley Brandes, quien analiza las creencias que en diversos momentos se han tenido sobre los animales no-humanos, en diferentes momentos a lo largo de la cristiandad. Para Brandes, los animales, particularmente las mascotas, están siendo considerados como casi humanos con mayor frecuencia y tratados por sus dueños como si fuesen familiares. El autor parte del análisis de la tradición judeocristiana para reflexionar sobre diversos momentos en que se ha discutido si los animales poseen un alma y si su vida continuaría después de la muerte, en el cielo, como sucedería con los humanos de acuerdo con estos dogmas.

El antropólogo se refiere a la creencia en las almas animales y a la conexión entre los animales y el ámbito de lo divino, a lo largo de la cristiandad, y muestra su persistencia en las sociedades occidentales hasta el presente. Para ello acude las inscripciones sepulcrales en cementerios de mascotas en los Estados Unidos y en Francia y analiza diversas actividades que las personas realizan en función de esas creencias.

A continuación, Marie France Labrecque brinda una valiosa reflexión sobre la ubicación de la antropología canadiense en el ámbito antropológico mundial. En su trabajo, intitulado “Comentarios desde los márgenes del imperio” es más que sugerente para referirse a Canadá, al considerar que es muy importante situar al sujeto de la enunciación y desde un inicio anunciar desde que postura está hablando. Se refiere a la antropología canadiense como una profesión que no tiene tradición propia, sino que abreva de las aportaciones de las antropologías estadounidense, británica y francesa.

Analiza la condición de la antropología canadiense a partir de tres elementos que han caracterizado a las antropologías en el mundo contemporáneo, que se pueden ubicar en al menos tres condiciones: 1) la pérdida de su marca distintiva que residía en el método etnográfico. Actualmente diversas disciplinas, como la sociología, la geografía y la psicología social la utilizan; 2) el estudio de culturas no occidentales, que ha dejado de ser territorio exclusivo de la antropología, a la vez que las sociedades locales se plantean como un interlocutor para hablar de sí mismas; 3) dichas sociedades locales, ya no son tan locales. Bajo estos preceptos, analiza la contribución de la antropología canadiense al conocimiento de las Primeras Naciones de Canadá, tema que tampoco es pri-

vativo de la antropología, pues además de los antropólogos, han sido los abogados, geógrafos, historiadores y otros especialistas quienes se han aproximado al conocimiento sobre las culturas indígenas de Canadá.

El siguiente artículo es de Mónica Pérez Granados, quien se refiere a la construcción imaginaria de una nación centroamericana: Costa Rica. Retoma el concepto de Anderson para analizar cómo se construye culturalmente la nación y la manera en que la herencia europea se ve relegada en las leyes, normas y la negación de los derechos culturales y políticos de los pueblos indígenas y personas afrodescendientes. La autora hace referencia a una nación, a una Costa Rica imaginada como culturalmente homogénea, blanca, democrática: como la “Suiza de Centroamérica” cuyo régimen político se basa en el consenso. Dentro de este marco de referencia fundacional, las colectividades indígenas y afrodescendientes, alejadas fenotípica y culturalmente de esos imaginarios, son vistos como ajenos. Esta visión se expresa en la vida cotidiana, en la política, en la toma de decisiones, pero también se encuentra en las normas jurídicas, en las políticas públicas y en los procesos de interpretación y aplicación normativa que son excluyentes.

La autora analiza la forma en que las construcciones imaginarias de la nación costarricense se transversalizan en el ordenamiento jurídico y en los procesos de interpretación normativa, afectando el ejercicio de derechos de pueblos indígenas y personas afrodescendientes.

El siguiente artículo es de Juris Típa, quien explora los componentes decisivos en la heteroadscripción y la autoadscripción étnica como elementos que se utilizan en la categorización étnica. El autor analiza cómo estos elementos se expresan entre jóvenes indígenas que estudian en la Universidad Intercultural de Chiapas, ubicada en el sureste de México.

Para el autor, la etnicidad es una forma de categorización sociocultural que frecuentemente ha sido utilizada de formas distintas, sin llegar a un consenso entre la comunidad académica sobre qué es lo que se debería de entender por etnicidad. Así pues, aborda la polémica que en el medio académico ha dado sobre etnicidad e identidad étnica. Para el autor, la relación entre etnia–nación no puede ser ignorada en los estudios sobre la realidad social, en países que, como México, tienen en la etnicidad y el “discurso étnico” (o etnizador) un de las vertientes más importantes en la construcción cultural de la nación. El trabajo empírico para analizar dichos procesos, se llevó a cabo entre jóvenes estudiantes de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), con sede en San Cristóbal de Las Casas, en el sureste de México.

En otro orden de ideas, Raúl Valadez analiza su experiencia de 30 años trabajando con arqueólogos, antropólogos físicos y sociales, para referirse a la

investigación interdisciplinaria. Analiza la manera en que los estudios arqueológicos se llevan a cabo en interacción con campos del conocimiento de las ciencias naturales y ciencias exactas, como la química y la biología. El autor reflexiona sobre la inter y la transdisciplina, las cuales constituyen una parte integral de diversos proyectos de investigación y laboratorios, cuyo objetivo es aplicar métodos de ciencias biológicas y exactas para contribuir al conocimiento antropológico. Considera que si bien la transdisciplina es una propuesta difícil de aplicar, existen experiencias recientes que ilustran respecto de cómo llevar a la práctica esta propuesta de creación de conocimiento. En este artículo se reflexiona sobre este tema.

Finalmente, desde la Antropología Física, Rocío Hernández Flores y Carlos Serrano Sánchez, en su artículo “La interrelación entre modo de vida y fenómenos vitales en la población prehistórica de México” hacen referencia a los estudios realizados en sociedades cazadoras-recolectoras del periodo arcaico en lo que hoy es México. Discuten el concepto de cazador-recolector acuñado por la Antropología Social, que al ser aplicado mecánicamente al estudio del Hombre en contextos prehistóricos, pierde de vista una serie de elementos que son básicos para la investigación científica. Uno de ellos es que para el estudio de dichas sociedades, que constituyen una forma específica de organización social, no se puede analizar mediante ningún material arqueológico. Las investigaciones al respecto han estado orientadas por concepciones teóricas previas. Por tal motivo, los autores hacen una breve descripción del tipo de sociedad a la que pertenecieron los primeros pobladores de México y los principales rasgos que la caracterizaron, como una necesaria reconsideración en los estudios biológicos poblacionales.

Este número cierra con dos reseñas de publicaciones recientes. Una referida a la lucha de resistencia del pueblo tsotsil, en el Sureste mexicano y otra relativa al culto a la Santa Muerte.

Agradecemos la colaboración de todos los articulistas y miembros del equipo editorial del IPGH.

Cristina Oehmichen-Bazán
Editora

Artículos

LA INMORTALIDAD DE LAS ALMAS ANIMALES

Stanley Brandes

Departamento de Antropología, Universidad de California, Berkeley
correo electrónico: brandes@berkeley.edu

RECIBIDO: 15 DE MAYO DE 2017; ACEPTADO: 2 DE SEPTIEMBRE DE 2017

Resumen: En occidente los animales están siendo crecientemente considerados como casi-humanos y tratados por sus dueños como si fuesen familiares. La tradición judeocristiana ya había adjudicado hace mucho tiempo un carácter espiritual a los animales no humanos, pero la creciente equivalencia conceptual entre humanos y animales ha difundido la creencia de que los animales poseen un alma y se reencontrarán con sus amos en el cielo. La evidencia de este argumento surge de varias fuentes, incluyendo el notable caso de las inscripciones sepulcrales en cementerios de mascotas en Estados Unidos y Francia.

Palabras clave: cementerios de mascotas, relaciones humano-animal, inmortalidad, santidad, Estados Unidos, Francia.

Abstract: In the western world animals increasingly are considered to be quasi-human, and are treated by their owners as family members. The Judeo-Christian tradition for a long time has endowed non-human animals with spiritual qualities, but the growing conceptual equivalence between humans and animals has fostered the belief that animals possess souls and that that they will be reunited with their owners in heaven. Evidence for this proposition derives from various sources of information, including the remarkable case of gravestone inscriptions found in pet cemeteries in United States and France.

Key words: pet cemeteries, animal-human relations, immortality, sacredness, United States, France.

*Al cielo se entra por gracia; si fuese por mérito,
tu perro entraría y tú te quedarías afuera.¹*

Mark Twain

¿Qué es lo que distingue a los seres humanos de las demás especies vivientes? Las numerosas respuestas a esta pregunta a lo largo de los años incluyen rasgos anatómicos (como nuestra naturaleza bípeda o el pulgar oponible) y psicológicos (auto-consciencia, capacidad reflexiva), así como el lenguaje y la cultura en sentido amplio. Recientemente el antropólogo biológico Richard Wrangham (2009) propuso el convincente argumento de la cocción de alimentos como la característica más distintiva de los humanos. Según Wrangham el uso del fuego para ablandar sustancias comestibles trajo consecuencias sociales, culturales e incluso anatómicas para la humanidad, mayores a las producidas por cualquier otra práctica.

Si consideramos en cambio el ámbito de lo sagrado, el estatuto de los seres humanos como criaturas únicas en la tierra se basa en buena medida, al menos en la tradición judeocristiana, en la idea del alma, que es la que nos hace posible vivir eternamente después de la muerte. Una buena parte de religiosos tanto cristianos como judíos cree en el carácter único del alma humana, y probablemente la gran mayoría de laicos en el mundo occidental, así como los fundamentalistas religiosos, comparten esta opinión. Por ejemplo, Harold Camping, popular presentador de radio, activo hasta hace muy poco tiempo en los Estados Unidos y presidente de la Radio Familiar Cristiana por muchos años, quien predijo en 2009 que Jesucristo regresaría a la Tierra exactamente el 21 de mayo de 2011. La explicación de Camping de este milagroso acontecimiento incluía el así llamado Rapto, por el cual los creyentes verdaderos serían elevados en cuerpo y alma, atravesando la atmósfera, hacia el Cielo. Cuando la fecha anunciada pasó sin señales del regreso de Cristo, Camping adjudicó su error de cálculo a una intervención divina de último momento (cabe mencionar que esta no fue la primera predicción fallida de Camping). Los devotos oyentes que, a través de 150 emisoras en todo el país, aguardaron expectantes las predicciones de Camping hasta su retiro hace muy pocos años, se cuentan entre los veinte y cuarenta millones de estadounidenses que están convencidos de que la Segunda Venida y su correspondiente Rapto son inminentes, y de que serán elevados al Paraíso junto con otros fieles, mientras los impíos permanecerán en la Tierra.

Pero la duda que acosaba a los creyentes que se creían aptos para participar en el Rapto de 2011 era si sus mascotas serían salvadas con ellos. Varios de ellos, preocupados, contrataron agencias como la hoy inexistente Mascotas Terrestres

¹“Heaven goes by favor; if it went by merit, you would stay out and your dog would go in”.

Eternas (<eternalearthbound-pets.com>), especializada en localizar no creyentes dispuestos a cuidar a los amados perros, gatos y pájaros que permanecerían en la Tierra. Incluso antes de cesar sus operaciones, los miembros de Mascotas Terrestres Eternas confesaron que la empresa era un fraude. Pero a pesar de esta revelación, lograron atraer clientes presentándose a sí mismos como ateos y proveyendo documentos legales que certificaban su no creencia en Dios. En tanto ateos, quedaban automáticamente descalificados para participar en el Rapto y por lo tanto disponibles como cuidadores de las mascotas abandonadas. No todos los creyentes en el Rapto cayeron en la trampa tendida por esta y otras empresas similares. Un denunciante —a la vez fundador del sitio de internet sobre profecías bíblicas “Listo para el Rapto” (<raptureready.com>)— planteó que en realidad “las mascotas no tienen alma y por lo tanto permanecerán en la Tierra”, así que “no veo cómo podría uno llevarlas consigo”; y al mismo tiempo aconsejó a la gente que se preocupa por sus mascotas: “no sé si deberían confiar en ateos para que se ocupen de ellas”.

Si bien los fundamentalistas religiosos, incluyendo los creyentes en el Rapto, niegan a los animales el estatuto de criaturas sagradas, nunca hubo un consenso definitivo dentro de la tradición judeocristiana sobre si las bestias, domésticas o no, poseen un alma capaz de alcanzar la inmortalidad. Al menos en el mundo occidental, tanto las tradiciones populares como las eclesiásticas proveen suficiente evidencia sobre la creencia en los animales como seres sagrados e inmortales. Las Escrituras ofrecen cierto fundamento a la visión de que todos los animales, humanos o no, comparten el mismo destino escatológico. Por ejemplo en el Eclesiastés 3: 18-21 (versión Reina Valera Antigua), se lee:

Porque el suceso de los hijos de los hombres, y el suceso del animal, el mismo suceso es: como mueren los unos, así mueren los otros; y una misma respiración [espíritu] tienen todos; ni tiene más el hombre que la bestia (...). Todo va a un lugar: todo es hecho del polvo, y todo se tornará en el mismo polvo. ¿Quién sabe que el espíritu de los hijos de los hombres suba arriba, y que el espíritu del animal descienda debajo de la tierra?

Los cristianos muy devotos suelen responder a esta pregunta citando dos pasajes bíblicos para confirmar su creencia en que los animales pueden y en efecto adquirirán vida eterna. En el Apocalipsis 19: 11-14 se declara que Jesucristo retornará a la Tierra con su ejército de santos en caballos blancos: “Y vi el cielo abierto; y he aquí un caballo blanco, y el que estaba sentado sobre él, era llamado Fiel y Verdadero, el cual con justicia juzga y pelea (...). Y los ejércitos que están en el cielo le seguían en caballos blancos, vestidos de lino finísimo, blanco y limpio”. De acuerdo con la lógica de los creyentes, si los caballos son capaces de habitar el

Cielo, ¿por qué no lo serían otros animales también? Isaías 11: 6-9 predice que tras el retorno del Mesías prevalecerá un mundo en el que

Morará el lobo con el cordero, y el tigre con el cabrito se acostará: el becerro y el león y la bestia doméstica andarán juntos, y un niño los pastoreará. La vaca y la osa pacerán, sus crías se echarán juntas; y el león como el bucy comerá paja. Y el niño de teta se entretendrá sobre la cueva del áspid, y el recién destetado extenderá su mano sobre la caverna del basilisco. No harán mal ni dañarán en todo mi santo monte; porque la tierra será llena del conocimiento de Jehová, como cubren la mar las aguas.

Durante la primera mitad del siglo XIX, Edward Hicks (1780-1849), artista cuáquero de Pennsylvania, plasmó esta escena bíblica en más de sesenta pinturas al óleo, cada una ligeramente distinta, conocidas colectiva e individualmente como El reino apacible. Algunas pinturas incluyen las palabras de Isaías desplegadas en un amplio margen, y en todas se destaca la imagen de un niño plácidamente sentado junto a una variedad de animales, tanto domesticados como salvajes, en completa serenidad.

La creencia en las almas animales inmortales se extiende a lo largo de la Cristiandad misma (Hobgood-Oster, 2008). Quisiera tratar aquí tres leyendas de santos vinculadas con una amplia gama de cuentos populares.

Llamaremos al primer tipo animales divinos. La historia de Guinefort, un sabueso del siglo XIII de la diócesis de Lyon, Francia, es ilustrativa. Guinefort mata a una víbora que está a punto de atacar a un niño inocente (Schmitt, 1983). El dueño del perro, al regresar de su trabajo, ve la habitación del niño en caos y la boca del perro manchada con sangre e inmediatamente piensa que Guinefort atacó al niño. Lleno de furia, lo mata; al rato, debajo de las frazadas, el niño comienza a llorar, al lado de la serpiente muerta. El amo estupefacto se da cuenta de que en realidad el perro había matado a la serpiente para salvar al niño. Abrumado por la culpa, crea un altar para Guinefort, quien se vuelve venerado en la localidad como el santo patrón de los niños, especialmente de los bebés. Se creía que San Guinefort, y todavía hay quienes lo creen, era capaz de realizar milagros. Este perro sagrado y venerado por el pueblo nunca adquirió formalmente el rango de santo en Roma, pero a pesar de repetidas prohibiciones por parte de la Iglesia Católica el culto de San Guinefort prevaleció en la Francia central hasta la década de 1930. En realidad la historia de Guinefort es la versión religiosa de una leyenda muy extendida, con ligeras variaciones, a lo largo de Europa y tan lejos como la India y Malasia (las versiones europeas aparecen como un tipo de cuento Aarne-Thompson 178A, “El sabueso fiel”). La historia de San Guinefort fue dramatizada en 1987 en el popular film *Le moine et la sorcière* (“El monje y la hechicera”) traducido al inglés como *Sorceress*. La película y las representaciones

actuales de San Guinefort en internet indican que el interés por este perro continúa en el presente.

Una segunda conexión entre los animales y el ámbito de lo divino surge de la leyenda medieval de San Cristóbal, la cual ejemplifica lo que podríamos llamar “animales como potencialmente divinos”. San Cristóbal fue a menudo retratado en la iconografía bizantina (así como al menos en dos manuscritos de las islas británicas [Cornwall y la Isla de Man]) con cabeza de perro. La historiadora del arte Debra Higgs Strickland (2003: 245-246) señala que la baja Edad Media estaba llena de imágenes de cabezas de perro monstruosas, caníbales e idólatras. Pero San Cristóbal constituye una rara excepción: una cabeza de perro con connotaciones venerables y sagradas. De acuerdo con la leyenda, San Cristóbal comenzó su vida como un gigante cinocéfalos (con cabeza de perro) llamado Réprobo. Tras aceptar a Cristo perdió su cabeza canina pero permaneció gigante. Generalmente es representado como portando a un niño sobre sus hombros, a veces interpretado como representando al niño Jesús. Además de su transformación anatómica, la conversión religiosa implicó para el santo un cambio de nombre, de Réprobo, un nombre pagano peyorativo, a Cristóbal, que significa “portador de Cristo”, un nombre evidentemente aceptable para la Iglesia (Friedman, 1981: 72-74). Es posible afirmar que San Cristóbal, en su encarnación inicial como Réprobo, con cabeza de perro, no era una criatura sagrada, de estatuto equivalente a San Guinefort. Pero por otro lado, y en consonancia con una interpretación de los animales como portadores de cualidades espirituales, podemos notar que el gigante Réprobo estaba dotado de cualidades personales pías que le permitieron renacer como santo. San Cristóbal habría realizado, pues, su potencial divino.

San Francisco de Asís, en el siglo XIII, también provee un ejemplo famoso y pertinente de la espiritualidad animal. Pero su leyenda representa un tipo distinto entre la relación de los animales con el mundo espiritual, que podemos denominar “animales como merecedores de lo divino”. Como santo patrón de los animales, San Francisco es retratado generalmente en compañía de aves y bestias salvajes. Existe un extenso registro folklórico —reunido principalmente en una colección conocida como *I fioretti de San Francesco*, publicada en Vicenza en 1476— de episodios en los cuales aparece comunicándose con animales no domesticados (véase también Brown, 2010 y L’Engle and Heywood, 1998). Alrededor del 4 de octubre, día de la festividad de San Francisco de Asís, las iglesias y otras instituciones a lo largo de los Estados Unidos celebran un servicio especial en el cual la gente trae a sus mascotas para que sean bendecidas. Laura Hobgood-Oster (2008: 107-128), tras examinar brevemente la escasa documentación sobre bendiciones a los animales en la historia cristiana, observa que “el crecimiento de estos rituales a partir de finales del siglo XX es notable”, y agrega que “seguramente inspirados en el servicio de la Catedral de San Juan Divino en Nueva York (...) se

propagaron a numerosas congregaciones cristianas de diferente denominación, a eventos inter-religiosos e incluso en el mundo secular. A comienzos del siglo XXI hay cada año cientos, si no miles, de estas bendiciones” (*Ibid.*: 106).

Yo mismo presencié una de esas misas el 29 de septiembre de 2012 en la parroquia episcopal de San Albano, en Washington D.C. Era un sábado soleado y el servicio se realizó puertas afuera, con una mesa de comunión colocada junto a una Cruz de la Paz sobre un amplio césped desde el que se podía observar a la distancia el monumento a Washington. Entre 30 y 40 dueños de mascotas participaron con sus animales en la misa del mediodía (los concurrentes iban y venían), junto a tres clérigos —la rectora, su asistente y un sacristán—, un coro de niños y su director. El servicio, que duró media hora, comenzó con un conocido himno episcopal que celebra en general a todas las criaturas vivientes y que incluye el siguiente estribillo:

Todas las cosas brillantes y bellas, criaturas grandes y pequeñas
 Todas las cosas sabias y maravillosas, Dios nuestro Señor las hizo
 Cada pequeña flor que florece, cada pajarillo que canta
 Él hizo sus colores radiantes, Él hizo sus pequeñas alas.²

Durante la misa los concurrentes cantaron varios himnos más, conducidos por un coro de jóvenes vestidos con hábitos claramente religiosos. Durante la misa hubo varias referencias a “Dios, el Padre y el Espíritu Santo”. El servicio concluyó con la Sagrada Comunión y, al final, un rezo. La misa incluyó, como de costumbre, con un reparto de pan y vino durante la comunión. Pero en esta ocasión hubo una inesperada adición de golosinas para los animales provistas por dos marcas comerciales, una para el único gato presente y otra para los perros. Antes de distribuir las hostias de comunión, la rectora explicó a los presentes que ella y otros clérigos se habían reunido para decidir cómo brindar algo especial a los animales. Entre todos tuvieron la idea de las golosinas como una suerte de sustituto de la hostia. Al ofrecer las golosinas, los clérigos se inclinaban de manera de quedar al mismo nivel que los animales, acariciarlos, hablarles y conferirles la bendición. Insistían en llamar a cada uno por su nombre, añadiendo en cada bendición una breve descripción de la apariencia y personalidad del perro o gato.

A manera de sermón, la rectora de San Albano, la reverenda Deborah Meister (una mujer joven que llevó a sus dos perros) anunció su intención de explicar la razón detrás de la bendición anual de animales el día de San Francisco de Asís.

² “All things bright and beautiful, creatures great and small / All things wise and wonderful, the Lord God made them all / Each little flower that opens, each little bird that sings / He made their glowing colors, he made their tiny wings”.

Explicó que viviendo en Los Ángeles, solía entablar conversaciones espontáneas con gente sin hogar, muchos de los cuales iban acompañados por un perro. Al preguntarles sobre la notoria presencia de perros entre ellos y sobre el gran costo económico que representaban para sus escasos recursos, la respuesta era que los transeúntes suelen dar más fácilmente dinero a los perros, y que sin ellos recibirían mucho menos limosnas. Sin embargo, San Francisco, afirmó la rectora, era diferente a esos transeúntes: a él le concernían las personas y los animales por igual.

Otra celebración sagrada de animales ocurre anualmente el último domingo de septiembre en el cementerio de mascotas sin denominación de Hartsdale, veinte millas al norte de la ciudad de Nueva York. Durante la celebración no hay ninguna referencia directa a San Francisco, aunque cualquier creyente cristiano sabe que la ceremonia coincide, al menos aproximadamente, con el día de San Francisco de Asís. En 2008, cuando asistí al evento, había más de cien visitantes con sus animales. Luego de unas palabras del personal del cementerio, un ministro episcopal retirado dedicado a proveer ceremonias para animales, bendijo a cada una de las mascotas. El sacerdote, al igual que la rectora de San Albano, no confirió ninguna plegaria formal a los animales: simplemente acarició a cada perro y a cada gato, al tiempo que imploró a Dios les otorgase su buena voluntad. Algunos concurrentes traían fotografías de sus mascotas fallecidas para ser bendecidas, clara evidencia de que consideraban a sus mascotas como en cierto modo permaneciendo en espíritu aunque no en cuerpo.

Norine Dresser (2000) describe no solamente la bendición de animales en Los Ángeles durante el sábado previo a la Pascua, sino también una amplia gama de ceremonias religiosas adicionales, incluyendo un *bar mitzvah* para un caballo y funerales para virtualmente toda clase de mascotas. Estos rituales revelan claramente la creciente creencia en la sacralidad de la vida animal. Dresser encuentra que los dueños de mascotas “integran a los animales a las costumbres funerarias humanas de su propio bagaje religioso y cultural. Por ejemplo, el dueño de un cementerio de mascotas en California reportó que los dueños de mascotas asiáticos suelen quemar incienso; si en cambio la familia es judía, no colocarán una lápida en la tumba hasta pasado un año del entierro” (Dresser, 2000: 100). Dresser también revela casos de bendiciones de animales que producen efectos positivos, como por ejemplo “una mujer que creía que su canario había cambiado al ser bendecido el año anterior. Sostenía que antes el pájaro era neurótico y que la bendición lo calmó considerablemente, logrando que ella y su familia desarrollaron sentimientos de afecto hacia el canario y por ello deseaba volver a bendecirlo” (Dresser, 2000:98).

Estos breves ejemplos sugieren que la creencia en la religiosidad animal tiene una historia de al menos un milenio en el mundo occidental, y que esta tradición

continúa en el presente. En los Estados Unidos en particular, millones de personas están convencidas hoy en día de que sus mascotas poseen alma, y con el alma, la capacidad de alcanzar la inmortalidad. Muchos de ellos esperan reunirse con sus mascotas en el cielo después de morir. Pero este fenómeno social nos plantea sin embargo otro tipo diferente de relación entre los animales y lo espiritual, una que se aproxima —y en muchos casos es equivalente— a lo que muchos creen que los humanos disfrutamos: la inmortalidad. A esta relación la podríamos llamar “Los Animales como Inmortales.”

Quizás la más vívida expresión actual de la inmortalidad animal en los Estados Unidos sea el poema en prosa *El puente del arco iris* (*Rainbow Bridge*). Existen literalmente miles de variaciones del poema en internet, y a pesar de numerosas especulaciones en sitios no académicos en la red, nadie ha logrado identificar sus orígenes (en septiembre de 2012, la frase “Rainbow Bridge” generó en Google ¡21,300,000 búsquedas!). Existe sin embargo una versión estándar más generalmente aceptada, que dice así:

Hay un puente que queda entre el Paraíso y la Tierra, y se llama Puente del Arco Iris. Cuando un animal que ha sido especialmente amado por alguien aquí en la Tierra muere, entonces va al Puente del Arco Iris. Allí hay valles y colinas para todos nuestros amigos especiales, para que ellos puedan correr y jugar juntos. Hay mucha comida, agua y sol, y nuestros amigos se encuentran cómodos y al abrigo. Todos los animales que han estado enfermos o que eran ancianos, recuperan su salud y vigor; aquellos que fueron heridos o mutilados recuperan lo perdido y son fuertes nuevamente, tal como los recordamos en nuestros sueños de días y tiempos pasados. Los animales están felices y contentos, excepto por una pequeña cosa: cada uno de ellos extraña a alguien muy especial, alguien a quien tuvo que dejar atrás. Todos corren y juegan juntos, pero llega un día en que uno de ellos se detiene de repente y mira a la lejanía. Sus brillantes ojos se ponen atentos; su impaciente cuerpo se estremece y vibra. De repente se aleja corriendo del grupo, volando sobre la verde hierba, moviendo sus patas cada vez más y más rápido. Tú has sido avistado, y cuando tú y tu amigo especial finalmente se encuentran, los dos se abrazan en un maravilloso reencuentro, para nunca separarse de nuevo. Una lluvia de besos cae sobre tu rostro; tus manos acarician nuevamente la cabeza amada, y puedes mirar nuevamente a los confiados ojos de tu mascota, tanto tiempo apartada de tu vida, pero nunca ausente de tu corazón. Entonces los dos cruzan el Puente del Arco Iris juntos...³

El Puente del Arco Iris es una especie de limbo o, para emplear un oxímoron, un alegre Purgatorio. En todo caso, es una escala hacia el camino al cielo, un Jardín del Edén. El poema proyecta la fantasía de una existencia dichosa y despreo-

³ <https://rainbowsbridge.com/RB_Poems/rb_spanish.htm>.

cupada para un perro o un gato que probablemente terminó su vida en mala salud o herido. A pesar de no mencionar a Dios, el poema posee una espiritualidad innegable, expresando sin ambigüedades que las mascotas fallecidas están provistas de almas inmortales. Más aún, son almas que anhelan ser reunidas con los espíritus de sus humanos amados. El poema reconoce implícitamente el hecho evidente de que los compañeros animales tienen vidas mucho más breves que las de sus amos y por lo tanto mueren antes que ellos. También reconoce un lazo especial entre cada animal muerto y un amo en particular. Curiosamente, el poema no ofrece lugar más que para que un solo miembro de la familia se reencuentre con su mascota en el Puente del Arco Iris antes de que ambos entren al cielo. En este sentido el poema refleja la tendencia sociológica individualista de los hogares en los Estados Unidos (Klinenberg, 2012), en la que a menudo el único habitante de una casa o departamento adquiere una mascota para fines de compañía o protección.

Aunque sus orígenes son poco claros y sumamente debatidos, “El Puente del Arco Iris” en su forma anónima clásica data de la década de 1980. Su aparición y su éxito coinciden de hecho con una acelerada redefinición de los animales de compañía acaecida en todo el mundo occidental. Existe evidencia de que, desde hace unos veinte o treinta años, perros, gatos y otros animales domésticos están siendo crecientemente considerados y tratados como seres humanos. Se han convertido, en palabras de Marvin Harris (1998: 195-196), en “cuasi humanos” (*proxy humans*). Por ejemplo, en Estados Unidos se ha visto un incremento en el uso de nombres humanos para animales (Brandes, 2012). Los animales son definidos en un grado nunca antes visto como miembros plenos de la familia, y en muchos casos como parientes reales de sus dueños y de otras mascotas del hogar (Brandes, 2009). Más aún, los animales de compañía han sido recientemente dotados de identidad étnica y religiosa (*Ibid.*). Todos estos cambios representan una ruptura radical con el modo en que las mascotas eran tratadas hace cincuenta o cien años, y con toda certeza antes de la Segunda Guerra Mundial. Actualmente, y en particular para un gran segmento del mundo posindustrial, ha ocurrido un colapso virtual de los límites clasificatorios que separaban a los seres humanos de los animales, especialmente a los gatos y a los perros con los que conviven (*Ibid.*). Puesto que los dueños de mascotas se identifican cada vez más con sus perros y gatos, no es sorprendente que proyecten en ellos la vida más allá de la muerte que esperan para sí mismos.

Estas interpretaciones se sustentan en las inscripciones sepulcrales de los dos cementerios de mascotas más antiguos del mundo occidental: el Cementerio de Mascotas de Hartsdale, Nueva York, fundado en 1896, y el Cementerio de Perros fundado en 1899 a la vera del río inmediatamente al norte de París en Asnières-sur-Seine. La historiadora Katherine Grier descubrió evidencia de funerales para

mascotas en Estados Unidos mucho antes, en 1800. Hacia 1830, señala Grier (2006: 135), “tanto niños como adultos solían celebrar el fallecimiento de sus animales queridos mediante ceremonias de duelo y entierro”. Pero ninguna de las poéticas inscripciones sepulcrales que cita indican la creencia en un alma canina o una vida en el más allá (*Ibid.*: 135-137). Los entierros privados para animales domésticos persisten hasta hoy, incluso cuando están prohibidos por una ley municipal (por ejemplo, numerosos neoyorquinos y californianos, me confesaron que violaron estos códigos legales enterrando a sus perros y gatos fallecidos en el jardín). John Grogan escribió un aclamado relato del ritual que celebró en su jardín tras la muerte del perro de la familia, Marley (Grogan, 2005). Sin embargo, e incluso cuando ocasionalmente acompañado por lápidas u otras cosas, este tipo de procedimientos funerarios son practicados en espacios privados y conducidos exclusivamente por los amos del animal fallecido, quizás con la presencia de amigos cercanos. Exceptuando algunas descripciones de entierros de mascotas como las del escritor John Grogan, no tenemos evidencia pública que confirme o refute la creencia de los dueños de mascotas en el alma o la vida después de la muerte de sus animales (la ceremonia de Grogan de hecho no ofrece evidencia al respecto, y parece haber sido diseñada más bien para consuelo de los dueños.)

Desde finales del siglo XIX y hasta el presente, los entierros y funerales de animales han imitado crecientemente la forma y el contenido de los rituales mortuorios humanos. En Hartsdale, por ejemplo, la oficina administrativa del cementerio de mascotas posee una pequeña capilla para ceremonias previas al entierro. El sacerdote que preside las bendiciones animales cada septiembre oficia también rituales de entierro al costado de la tumba, en la capilla del cementerio, o en ambos, para los dueños de mascotas que desean un rito funerario para su animal, utilizando en el ritual fragmentos del Génesis, el cual habla de la creación por Dios de todas las criaturas de la Tierra (comunicación personal). Las inscripciones monumentales en Hartsdale demuestran que en tiempos recientes muchos dueños de mascotas, a diferencia del pasado, cree que sus animales poseen un alma inmortal. Varias lápidas especifican una reunión con los animales en el Puente del Arco Iris, por ejemplo: “Tu amor y tus huellas / están para siempre en nuestros corazones / hasta que nos reencontremos / en el Puente del Arco Iris”. La inscripción para Aida, una mascota fallecida en 2005 dice: “Hasta que nos veamos en el cielo”. El perro Lanney es encomendado “al cuidado de Dios” en el cual “descansa eternamente”. En una lápida firmada por “Mami y papi”, los dueños se despiden de Champ, su “Amado boxer”, con la frase “Rezamos para volverte a ver”. “En recuerdo de Manny y Max”, se lee en otra, “Siempre esperándome. Amados por Ida Zuckerman”. La familia de Scooter Woller (nótese que el perro lleva el apellido de su dueño) se despide de él con las palabras “Nos vemos en el cielo”.

Los dueños de mascotas suelen grabar breves poemas en las lápidas de sus animales tal como los europeos y estadounidenses lo hicieron tradicionalmente con sus parientes fallecidos en tiempos coloniales y posteriores (Deetz, 1996). Una tal Joana escribe en una lápida dedicada a tres mascotas diferentes “¡Adiós, queridos amigos! / ¡Compañeros de mi corazón! / Aunque lejos ahora, nunca nos separaremos”. En una tumba que aloja a seis mascotas, fallecidas entre finales de la década de los setenta y los tempranos 2000, su dueño declara, “Jesús, bendice a mis amores / hasta que el Cielo abracemos / pues los tuyos no perecerán / sino que vivirán por siempre”. Algunas lápidas están inscriptas con la voz del animal fallecido: “Yo fui un buen niño / no cometí pecado alguno / San Pedro, soy yo, Fred / por favor / ¿me dejarías entrar?”. Otros están dirigidos directamente al animal:

Max,
Amado hijo, eternamente en nuestros corazones
Tu dulce espíritu y tu alma gentil
tocaron a tantos tan profundamente
Te amamos y extrañamos
hasta que nos reunamos
Dios te bendiga y te cuide.

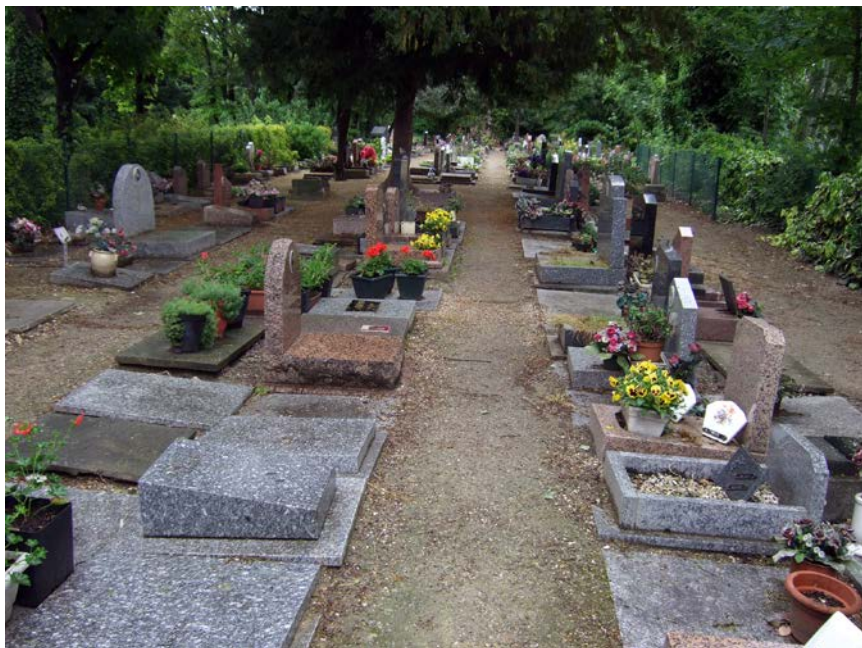
Una versión más breve en un registro similar dice: “Nuestro bebé / Te amamos/ Nos veremos / en el Cielo”.

Hay por supuesto muchas variantes de epitafios poéticos en el cementerio de Hartsdale, pero un buen número parece combinar todos estos elementos. Consideremos por ejemplo la placa que recuerda a Jessica, una hembra pastor alemán fallecida en 1990:

Sólo le faltaba hablar
Su tierno amor tocó nuestras almas y cambió para siempre nuestras vidas
Dulce Jessie
Estamos perdidos sin ti
Descansa nuestra pequeña niña
cerca de tu abuelita que te quiso
tanto —y espéranos.
Todo nuestro amor para siempre
Mami y Papi

Esta inscripción es dirigida a dos destinatarios diferentes. Las primeras dos líneas, escritas en tercera persona, dan al observador una descripción del animal desde la perspectiva de sus dueños. El resto del epitafio habla directamente a la fallecida perra, “Jessica”, como si estuviera efectivamente presente y pudiera recibir el mensaje. Los autores también suponen que “Jessica” comparte una vida en el

más allá con su “abuelita”. El uso de este término de parentesco indica que el individuo fallecido posee una relación en común con el animal y con los creadores del epitafio, quienes aparecen en la inscripción como los padres reales de la perra “Jessica”. La lápida está adornada en la parte superior con una fotografía del animal, acompañada por simples cruces.



Fotografía 1: una vista del Cementerio de Perros [Cimetière des Chiens] en Asnière sur Seine
(Autor: Stanley Brandes)

El Cementerio de Perros de Asnière reproduce en varios sentidos los patrones que encontramos en Hartsdale. Las tumbas son pequeñas y muy cercanas entre sí, y varias secciones alojan los restos de varios animales juntos. El diseño y la arquitectura de las tumbas de Asnière cambiaron a través del tiempo, las más actuales expresan abiertamente el remordimiento y el afecto por los compañeros animales fallecidos. La diferencia más evidente entre los cementerios de Asnière y Hartsdale es la total ausencia en el primero de mensajes y signos religiosos, un rasgo originado en la fundación del cementerio en 1899, cuando cruces y símbolos sagrados en general fueron prohibidos formalmente (Gaillemin, 2009). Bérénice Gaillemin, quien realizó un detallado estudio de este cementerio, identificó que a pesar de esta restricción algunas lápidas indican una creencia en el alma y la inmortalidad de los animales. Gaillemin documentó asimismo la presencia de íconos religiosos, como una pequeña estatua de la Virgen de Lourdes, colocada discretamente entre ofrendas sepulcrales. Reposando sobre una tumba hay estatuillas de ángeles y

santos junto a una estatua de Santa Claus. Aunque el cementerio de perros carece de una capilla como la del de Hartsdale, Gaillemin señala que una vez al año

los dueños de mascotas pueden conducir a sus compañeros vivos dentro de la capilla de Santa Rita en París, para permitir que Monseñor Philippe, el sacerdote de la parroquia, rece por su salud. Esto confirma a la congregación la existencia del alma y de un Paraíso animal (...) En la misma iglesia, Monseñor Philippe puede bendecir, a pedido, las urnas que contienen las cenizas de animales fallecidos de la familia (traducción mía).

En Asnière, así como en Hartsdale, Gaillemin demuestra que varios epitafios confirman la creencia en una vida después de la muerte para los compañeros animales: *Compagnon d'une vie, compagnon merveilleux. Tu nous as donné ta force et ta tendresse. Jusqu'à ton Paradis, ou le ciel est radieux. Que ton éternité reçoive une caresse* ["Compañero de una vida, compañero maravilloso. Nos diste tu fuerza y tu ternura. Hasta tu Paraíso, donde el cielo es radiante. Que tu eternidad reciba una caricia"]. Gaillemin encuentra más ejemplos: *Que ton repos soit doux comme ton Cœur fut bon* ["Que tu descanso sea tan dulce como bueno fue tu corazón"]; *Comme un bateau qui dé passe l'horizon nous ne la voyons plus, mais elle continue à exister. Elle a commencé une nouvelle aventure* ["Como un barco que se pierde en el horizonte, ya no la vemos, pero ella sigue existiendo"]. La investigación de Gaillemin demuestra que al menos algunos dueños de mascotas perciben y tratan a sus animales fallecidos como si fuesen humanos.

Más aún, es posible que el entierro en un cementerio animal, sea en París o en Nueva York (y ya hay más de seiscientos cementerios de este tipo a lo largo de los Estados Unidos) constituya en sí mismo un acto espiritual, que implica la creencia en un lazo entre dueños y mascotas que perdura más allá de la muerte. Numerosas inscripciones tanto en Asnière como en Hartsdale contienen mensajes dirigidos directamente al animal muerto ("Nos diste tu fuerza y tu ternura", "Que tu descanso sea [...] dulce"). Comunicarse de esta manera con un animal fallecido supone una fe en la presencia espiritual del animal y una conciencia de que éste es consciente de la atención del amo mucho después de la muerte biológica.

Existe evidencia adicional en este sentido. En años recientes, en ambos cementerios es común que los visitantes coloquen pequeños objetos que resultarían atractivos para los niños —juguetes de plástico, imitaciones de huesos, reguiletes, animales de peluche y cosas por el estilo— sobre o al lado de las tumbas. Estos regalos recuerdan la presencia de vasijas, joyas, barcos en miniatura y objetos de uso cotidiano en las tumbas del antiguo Egipto que eran colocadas con el fin de ser usados en el más allá. Los cementerios de animales de hoy reflejan la preocupación de los dueños de que sus perros y gatos estén rodeados de los objetos que ellos disfrutaron cuando estaban vivos. En Hartsdale, los visitantes pueden encon-

trar cierto número de tumbas judías de animales adornadas como si fuesen tumbas humanas. Al lado de varias tumbas judías hay unas velas votivas conocidas como velas *yahrtzeit*; encapsuladas en vidrio, estas velas que son muy altas, están diseñadas para arder ininterrumpidamente las veinticuatro horas del día hasta el primer aniversario de la muerte de un ser querido, así como durante el *shiva*, el período de luto que en la tradición judía sigue inmediatamente al entierro. La vela *yahrtzeit*, destinada a iluminar la muerte de un hombre o mujer judíos, actualmente acompaña también, a veces, la muerte de mascotas.

El visitante a cualquier cementerio judío notaría a primera vista pequeñas piedras colocadas sobre las lápidas de piedra. Cuando los judíos visitan una tumba, normalmente colocan una pequeña piedra sobre la lápida de la persona muerta para simbolizar que han visitado el sitio y no han olvidado al familiar que ha partido. Esta práctica, basada en la costumbre, requiere buscar en los alrededores de la tumba cualquier guijarro o piedra de tamaño y forma apropiados. Piedras de este tipo también adornan tumbas judías de mascotas en Hartsdale, así como un número menor de tumbas sin rasgos étnicos o religiosos distintivos.



Fotografía 2: Una mujer adorna la tumba de su perro Murphy en el Cementerio de Perros, Asnère
(Autor: Stanley Brandes)

A pesar de que estas manifestaciones de la creencia en la sacralidad de los animales son cada vez más habituales, los oficiales de instituciones religiosas occidentales (no así en Japón, por ejemplo [Chalfen, 2003]) sostienen que los seres humanos están dotados de alma y disfrutan un potencial único para adquirir vida eterna, y por esta razón a los animales no-humanos, considerados como desprovistos de alma, se les ha prohibido en general el entierro en lugares sagrados, sean cristianos o judíos. En los Estados Unidos, en ausencia de una legislación federal que permita o prohíba entierros humanos en cementerios de animales, cada estado establece sus propias regulaciones. Al menos hasta 2012 Ohio era el estado más flexible en este sentido: los cementerios pueden fijar sus propias reglas, algunos estipulando una sección especial para entierro de animales, otros permitiendo entierros humanos junto a entierros animales, y otros directamente prohibiendo por completo los entierros animales. En Texas, por el contrario, el código de salubridad prohíbe el entierro de animales en cementerios de humanos.

En 2011, en el estado de Nueva York, donde se halla el cementerio de mascotas de Hartsdale, se prohibieron los entierros humanos en cementerios de mascotas. Bajo presiones legales y la amenaza de más denuncias en el futuro, la prohibición fue levantada el año siguiente, con la advertencia de que “los cementerios de animales no deberán publicitar o cobrar por el entierro de restos humanos cremados, y los humanos que deseen ser enterrados en un cementerio de mascotas deben recibir noticia por escrito de que sus restos no estarán cubiertos por las protecciones y derechos legales otorgados a cementerios humanos” (Seymour, 2012). Una antigua prohibición sobre el entierro de restos animales en cementerios humanos sigue sin embargo vigente en el Estado de Nueva York. Esta prohibición adquirió notoriedad recientemente cuando una magnate en bienes raíces de Manhattan, Leona Helmsley, murió indicando en su testamento que “Trouble” (*Problema*), su amado perro maltés, fuese enterrado junto a ella y su marido en el mausoleo donde ahora descansan en Sleepy Hollow, sobre el valle del río Hudson en Nueva York. Esta cláusula del testamento no pudo ser satisfecha, aunque sí lo fue la disposición de otorgar millones de dólares al perro.

A pesar de las leyes religiosas y seculares que limitan el manejo de los restos animales, muchas personas, devotas o no, ven a sus compañeros animales como hijos postizos. Actuando como padres, los amos a menudo proyectan sobre sus mascotas los rasgos culturales de la sociedad humana, frecuentemente (aunque no universalmente ni mucho menos) incluyendo la posesión de un alma inmortal. La continuidad de la presencia del alma animal después de la muerte recuerda la continuidad del alma de ancestros recientemente fallecidos, tal como Robert Hertz lo señaló hace un siglo en su brillante ensayo *Contribución a la representación colectiva de la muerte* (1960 [1907]). Cuando la gente comparte un hogar con sus animales, cuando da a esos animales un nombre —a veces incluso su propio

apellido— y cuenta con ellos para acompañarlos, se vuelve más probable que los vean como ven a sus parientes humanos. Así como toma tiempo adecuarse a la muerte de un pariente cercano, y así como ese pariente parece presente en nuestra mente por mucho tiempo después de haber cesado de existir físicamente, así también, cada vez más, los dueños de mascotas encuentran difícil aceptar la muerte de un compañero animal. Durante el periodo de adaptación, la creencia en el alma animal y en su inmortalidad parecería proveer el consuelo que el luto demanda.

El gran filósofo medieval judío Moisés Maimónides (1135-1204) propuso una respuesta a la pregunta inescrutable de si los animales poseen alma o no. Para Maimónides, el “alma” es el principio vital de todo organismo vivo (humano, animal no-humano, incluso vegetal). El alma humana, a diferencia de las otras, es capaz de conocer su propia condición (Broadie, 1988). Clérigos y laicos de numerosas denominaciones estarían de acuerdo con un rabino de San Francisco quien en una reciente entrevista simplemente declaró: “¿las almas animales continúan viviendo de alguna manera?, no lo sé”. Un oficial del cementerio de mascotas de Hartsdale lanzó un desafío a los incrédulos: “Algunos creen que los animales no tienen alma, pero no lo pueden demostrar”. Con respecto a la existencia del alma como un rasgo exclusivo de la especie, que distinguiría a los humanos de otros animales, esta breve reseña de opiniones populares y religiosas basta para revelar que el jurado se encuentra todavía deliberando.



Fotografía 3: La tumba de la perra Jessica, Cementerio de Mascotas, Hartsdale, Nueva York (Autor: Stanley Brandes)

AGRADECIMIENTOS

Una versión breve y preliminar de este ensayo fue presentada en el encuentro bianual de la Asociación Europea de Antropología Social celebrado en Nanterre en julio de 2012. Quisiera agradecer a Jane Brandes, Benjamin Kramarz, la reverenda Deborah Meister, el reverendo Matthew Hanisian, el reverendo David James, los profesores Geoffrey Bodenhausen y Antoinette Molinié y el doctor Alex Toledano por su ayuda en la investigación que condujo a esta publicación. Agradezco también a los administradores del Cementerio de Mascotas de Hartsdale por su permanente cooperación. Una versión anterior de este ensayo fue presentada en la conferencia “La Antropología en el siglo XXI: retos y perspectivas”, organizada por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México en octubre de 2013.

BIBLIOGRAFÍA

- Aarne, Antti
 (1961) *The Types of the Folktale A Classification and Bibliography*, traducido y ampliado por Stith Thompson, 2da. edición revisada, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia / Folklore Fellows Communications.
- Brandes, Stanley
 (2009) “The Meaning of American Pet Gravestones”, *Ethnology* núm. 48 (2), pp. 99-118.
 (2012) “Dear Rin Tin Tin: An Analysis of William Safire’s Dog-Naming Survey from 1985”, en *Names* núm. 60 (1), pp. 3-14.
- Broadie, Alexander
 (1988) “The moral philosophy of Maimonides”, en *Journal of Medical Ethics* núm. 14, pp. 200-202.
- Chalfen, Richard
 (2003) “Celebrating Life after Death: The Appearance of Snapshots in Japanese Pet Gravesites”, en *Visual Studies* núm. 18 (2), pp. 143-155.
- Dresser, Norine
 (2000) “The Horse *Bar mitzvah*: a celebratory exploration of the human-animal bond”, en *Companion Animals and Us: Exploring the Relationships Between People and Pets* (Anthony L. Podberscek, Elizabeth S. Paul, and James A. Serpell [eds.]), pp. 90-107.
- Deetz, James
 (1996) *In Small Things Forgotten: An Archaeology of Early American Life*, New York, Doubleday.

- Farwell, Brown
(1900) *The Book of Saints and Friendly Beasts: Saint Francis of Assisi and Other Saints Who Loved Animals*, Boston, Houghton Mifflin.
- Friedman, John Block
(1981) *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Cambridge, Harvard University Press.
- Gaillemin, Bérénice
(2009) “Vivre et Construire la Mort des Animaux: Le Cimetière de Asnières”, en *Etnologie Française*, núm. 39(3), pp. 495-507.
- Grogan, John
(2005) *Marley and Me*, New York, Harper-Collins.
- Harris, Marvin
(1998) [1985] *Good to Eat: Riddles of Food and Culture*, Prospect Heights, Illinois, Waveland.
- Hertz, Robert
(1960) [1907] *Death and the Right Hand* (traducido por Rodney y Claudia Needham), Aberdeen, Cohen and West.
- Klinenberg, Eric
(2012) *Going Solo: The Extraordinary Rise and Surprising Appeal Living Alone, New York: Penguin Press*.
- L'Engle, Madeleine and W. Heywood
(1998) *The Little Flowers of St. Francis of Assisi*, New York, Vintage Spiritual Classic.
- Hobgood-Oster, Laura
(2008) *Holy Dogs and Holy Asses: Animals in the Christian Tradition*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press.
- Schmitt, Jean-Claude
(1983) *The Holy Greyhound: Guinefort, Healer of Children Since the Thirteenth Century* (traducido por Martin Thom), Cambridge, Cambridge University Press.
- Seymour, Kristen
(2012) “With Fido Forever: Owners who Want to be Buried in Pet Cemeteries”, *NBC News.com*, 25 de septiembre.
- Strickland, Debra Higgs
(2003) *Saracens, Demons, Jews: Making Monsters in Medieval Art*, Princeton, Princeton University Press.
- Wrangham, Richard
(2009) *Catching Fire: How Cooking Made us Human*, New York, Basic Books.

LA ANTROPOLOGÍA DE CARA AL SIGLO XXI. COMENTARIOS DESDE LOS MÁRGENES DEL IMPERIO

Marie France Labrecque

Université Laval

correo electrónico: marie-france.labrecque@ant.ulaval.ca

RECIBIDO: 1 DE JUNIO DE 2017; ACEPTADO: 2 DE SEPTIEMBRE DE 2017

Resumen: Se analiza la situación de la antropología canadiense, el lugar que ocupa en el mundo y sus aportaciones al conocimiento de la población autóctona de Canadá, integrada por los miembros de las Primeras Naciones y los Inuit. Se reflexiona en torno a temas del presente y el futuro de la antropología como una disciplina científica, así como en sus aportaciones al conocimiento del mundo contemporáneo.

Si bien la antropología canadiense ha hecho importantes aportaciones al conocimiento, hasta hoy no han tenido mucha influencia sobre la antropología mundial. Tampoco han tenido gran impacto sobre las condiciones deplorables en las que vive la población autóctona. Esta situación posiblemente se debe a su sobre-determinación por paradigmas que vienen de fuera, sobre todo, de la antropología estadounidense, británica y francesa.

Palabras clave: Antropología canadiense, población autóctona, Primeras Naciones, Inuit.

Abstract: This article analyzes the situation of Canadian anthropology, the place that it occupies in the world and its contributions to the knowledge of the native population of Canada, composed of the members of the First Nations and the Inuit. It reflects on issues of the present and future of anthropology as a scientific discipline, as well as its contributions to the knowledge of the contemporary world.

Although Canadian anthropology has made important contributions to knowledge, until today it has not had much influence on world anthropology. Nor have they had a great impact on the deplorable conditions in which the native population lives. This situation is possibly due to its over-determination by paradigms that come from outside, above all, from United States, British and French anthropology.

Key words: Canadian Anthropology, native population, First Nations, Inuit.

INTRODUCCIÓN

La razón por la cual el subtítulo de este artículo es “Comentarios desde los márgenes del imperio”, es porque considero que es importante que sepan desde qué postura estoy hablando. Soy una antropóloga francocanadiense que vive y trabaja en la ciudad de Québec. Vengo de un país que no tiene una tradición antropológica propia. Por supuesto, una gran parte de mis colegas canadienses, sobre todo los de habla inglesa, dirán que estoy equivocada, que la antropología canadiense ocupa un lugar especial en el mundo por su trabajo sobre los autóctonos de Canadá o, mejor dicho, sobre las Primeras Naciones y los inuits como ellos se llaman a sí mismos actualmente.¹ Sin embargo, si bien los trabajos antropológicos relativos a las Primeras Naciones son originales y de calidad, por una parte no han tenido mucha influencia sobre la antropología en su conjunto y, por otra, no tienen o no han tenido gran impacto sobre las condiciones deplorables en las cuales los autóctonos viven. Uno de los autores que ha trabajado sobre la historia de la antropología canadiense atribuye esta situación al hecho de su sobredeterminación por paradigmas que vienen de fuera (Dunk, 2002: 30). De hecho, los marcos teóricos se sitúan en la confluencia de las escuelas británica, estadounidense y francesa, teniendo esta última mayor influencia en los antropólogos francófonos de Canadá. A esta sobredeterminación desde el extranjero se suman las condiciones generales de la antropología en tanto que disciplina que se hace en Canadá o en otras partes del mundo, en condiciones que muy a menudo se perciben como “problemas”.

LOS PROBLEMAS DE LA ANTROPOLOGÍA

¿Cuáles son los problemas de la antropología? Los más citados son tres: 1) que la antropología ha perdido la marca distintiva que residía en su método, que es la etnografía, en su concepto principal que es la cultura y en su territorio que era el de las sociedades no occidentales; 2) que ya no tiene un objeto de estudio que le sea propio; 3) que las sociedades o culturas locales ya no son tan locales o más aun, algunas no lo son para nada (Comaroff, 2010: 525-526). Un ejemplo de ello es la Red a la cual he pertenecido desde hace unos años y que se llama *Red de investigación y de conocimientos relativos a los pueblos autóctonos*,² integrada aproximadamente por 250 investigadores internacionales, la mayoría de Canadá. De estos, los antropólogos no son sino una minoría, a pesar del tema que, hasta hace poco,

¹En el francés de Canadá no se usa la palabra “indigènes” que sería la traducción literal de “indígenas”. El término “autochtones” se aplica a las cuestiones relativas a las Primeras Naciones (los amerindios), a los inuits y a los métis. En este capítulo se usará la palabra “autóctono” cuando se trata de Canadá, e “indígena” cuando se trata de otros lugares del mundo.

²Se trata de la Red DIALOG, véase: <<http://www.reseaudialog.ca/>>.

era el principal de la antropología canadiense. De esta manera, se podría considerar que el alcance de la antropología, por lo menos en el área de los estudios autóctonos, ha retrocedido. En otras palabras y más allá de los anuncios de la muerte inminente de la antropología, los problemas o “el” problema aparentemente gira alrededor del conocimiento antropológico y del “valor agregado” (Comaroff, 2010: 527)³ de la antropología. De hecho, con relación a las otras disciplinas que encontramos en esta red, como la geografía, el derecho, el trabajo social, las ciencias políticas, etc., nos podemos preguntar sobre el aporte específico de la antropología en términos de conocimiento, ya que los especialistas de esta no tienen el “monopolio” sobre la población autóctona.

Esta cuestión sobre el conocimiento antropológico no es novedosa. En las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado, muchos de nosotros pensábamos que este conocimiento estaba “podrido hasta la médula” (Comaroff, 2010: 525) por su esencialización de la cultura y de los pueblos. Uno de los problemas que han sido identificados con relación al conocimiento es que éste ha sido dominado por la antropología estadounidense, como lo escribe María Teresa Sierra (2010: 222). Eso va de la mano con el hecho que los conocimientos y las culturas subalternas han sido suprimidos desde las conquistas europeas. Ese saqueo se ha consolidado en el continente americano por procesos neocoloniales. En Canadá, por ejemplo, las poblaciones autóctonas han sido colonizadas desde el interior por el gobierno mismo, el cual a finales del siglo XIX, emitió la “Ley sobre los Indios” en la cual los ubicó como menores de edad. Además de ser colonial, esta ley era patriarcal ya que, dentro de su marco, las mujeres autóctonas que se casaban con un no autóctono perdían su estatus indio, mientras un varón autóctono casado con una mujer no autóctona, conservaba su estatus. A pesar de varias enmiendas, esta situación de desigualdad entre hombres y mujeres, y entre la población dominante y las autóctonas sigue prevaleciendo hoy día para la mayoría de las Primeras Naciones. Este es el marco dentro del cual los antropólogos canadienses han tenido que trabajar, dando un matiz neocolonialista y patriarcal a la producción del conocimiento.

Pero, ¿qué queremos decir por “conocimiento” hoy día?, ¿conocimiento de qué?, ¿conocimiento de quién? (Fabian, 2012: 444) y ¿conocimiento para quién? Definitivamente el conocimiento antropológico no es solo de los antropólogos y tampoco les pertenece exclusivamente. Para entender este planteamiento, uno tiene que examinar el proceso de producción del conocimiento en su conjunto. Aunque no siempre lo hemos reconocido, el conocimiento no es un estado de cosas, sino una dinámica que requiere interacción y comunicación. En las palabras de Fabian:

³Todos los términos y citas originalmente en inglés o francés han sido traducidos por la autora.

Si tuviera que nombrar una realización (no solamente un resultado) a partir de décadas de crítica epistemológica (...) sería lo siguiente: siempre y cuando la antropología cultural apoye sus pretensiones en fuentes o documentos descubiertos o elaborados en el transcurso de las prácticas de investigación empírica que llamamos trabajo de campo, ninguno de los criterios de lógica, de estética y ciertamente menos de retórica, son suficientes para determinar lo que cuenta como conocimiento. Nuestra empresa, aunque puede implicar análisis y semiosis, explicaciones e interpretación, requiere interacción y comunicación, y eso la hace sobre todo pragmática. ‘Pragmática’ significa que la suerte de conocimiento que buscamos *cambia* el que conoce (Fabian, 2012: 447. *Cursivas del autor*).

Varios antropólogos, específicamente los del llamado “tercer mundo”, han insistido sobre “la necesidad de subvertir las políticas existentes del conocimiento y de tomar en serio los discursos antropológicos plurales y situados geográficamente” (Lins y Escobar, 2008: 35). De esta manera, los conocimientos locales “...incluyendo a aquellos de los antropólogos locales, se han desarrollado en medio de tensiones epistemológicas y políticas que no pueden ser aseQUIBLES ÚNICAMENTE EN TÉRMINOS ACADÉMICOS” (Lins y Escobar, 2008: 37). Por cierto, el despertar indio, del cual las Primeras Naciones de Canadá fueron actores muy dinámicos, ha constituido un reto para la antropología y los antropólogos que ya no pueden hacer sus investigaciones *sobre* los autóctonos, sino *con* y *para* ellos. Al respecto, se puede consultar un trabajo ya casi clásico de Linda Tihiwai Smith publicado en 1999 bajo el título “Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples” que a la vez toma en cuenta los aportes del feminismo crítico. Dentro de este enfoque también se pueden citar a los trabajos de Chandra Mohanty, entre los cuales está “Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial” (Mohanty, 2008, publicado originalmente en inglés en 1998).

Una mayoría de antropólogos reconoce actualmente que el conocimiento no es neutro, que se apoya en una relación de poder y que, por lo tanto, es una cuestión profundamente política. Si bien esta cuestión ocasionaba pronunciamientos con los que daban ganas de abandonar la disciplina hace 30 o 40 años, hoy día hay varias maneras de abordarla. Una de estas maneras se sitúa en la antropología comprometida, que lleva al conocimiento antropológico a poner la atención en los medios de comunicación, para luchar precisamente contra los usos abusivos del conocimiento (como el uso militar), o que comparte la producción del conocimiento y del poder con los miembros de las comunidades con las cuáles trabajamos (Low y Merry, 2010: S204, S209). Definitivamente, el conocimiento no puede ser un fin en sí mismo. En este sentido, Lins y Escobar plantean que “todas las antropologías—incluyendo por supuesto a las hegemónicas— son capaces de contribuir de manera dialógica en la construcción de un conocimiento más heteroglósico y

transnacional” (Lins y Escobar, 2008: 16-17). Se reconoce que existen múltiples conocimientos o formas de conocimientos localmente situados (Lins y Escobar, 2008: 37). Hay que remarcar que hablar de la antropología en plural es una manera de retar a la hegemonía metropolitana y las definiciones institucionales de nuestra disciplina (Fabian 2012: 440).

A pesar de este reconocimiento, la antropología se enfrenta con la cuestión más amplia de la economía del conocimiento en espacios ahora globalmente fragmentados (Lins y Escobar, 2008: 39). Es en este tipo de espacios fragmentados y discontinuos que a partir de hoy constituyen los objetos de la antropología (Marcus, 2002). En gran medida esto se debe al contexto de la transnacionalización, con la cual muchos de los componentes de la vida cotidiana de las Primeras Naciones y de los pueblos autóctonos del mundo están determinados, aunque no necesariamente lo sepan. Están, por ejemplo, las convenciones internacionales tales como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) o la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, que pueden incidir en la vida cotidiana de los pueblos originarios. Lo mismo sucede con las mujeres cuya suerte, por ejemplo, tratándose de la violencia, depende de niveles internacionales, cuando todos los otros recursos nacionales se hayan agotado. Depende, en estos casos, de la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer.

Es en este contexto que la antropología social y cultural están emprendiendo un proceso sostenido de transición e históricamente sin precedente (Gingrich, 2010: 552). Esta fase histórica produce una redefinición de la antropología que no solamente descansa en una contestación de la hegemonía angloamericana, sino también en una disolución de las metanarrativas nacionales; esta transición se hace hacia una era de investigaciones transnacionales y globales (Gingrich, 2010: 555). Un modesto ejemplo de ello es un proyecto que se llama “Enfoques comparativos sobre la movilidad indígena y el género”,⁴ llevado a cabo por un equipo de mexicanos y canadienses. Parte de una idea sencilla que es la siguiente: ¿cómo es que la movilidad de las mujeres indígenas de México hacia la ciudad ha sido estudiada bajo el concepto de migración, mientras aquella movilidad de las mujeres autóctonas de Canadá que pasan de la reserva o de la comunidad rural a la ciudad no recurren a este concepto? En un primer nivel, uno podría contestar que los autóctonos de ninguna manera son migrantes, siendo los primeros ocupantes del territorio. Sin embargo, en un segundo nivel, uno puede preguntarse ¿cómo es que una dinámica similar es estudiada con herramientas completamente diferentes

4 Se trata de un proyecto binacional financiado por el Ministère des Relations Internationales et de la Francophonie de la Provincia de Québec por la parte canadiense, y CONACYT por la parte mexicana, codirigido por Marie France Labrecque y Cristina Oehmichen, 2013-2015.

según el país? En este proyecto, no solamente fue necesario identificar los factores que pertenecen a las tradiciones nacionales que explican el uso de marcos teóricos diferentes más allá del factor lingüístico, sino también revisitar con un marco teórico similar las producciones de las ciencias sociales de ambos países. La expectativa era que este enfoque permitiría comparar las dinámicas locales, regionales, nacionales y transnacionales que resultan en la movilidad de estos grupos específicos, desembocando en una transnacionalización del conocimiento. Sin embargo, para que un proyecto como aquel mejore el reconocimiento de los indígenas como ciudadanos en ambos países, sería necesario que la investigación social y antropológica tenga un alcance político, lo que por el momento parece problemático.

En términos de conocimientos, es urgente que esta transnacionalización se sistematice y generalice, ya que las ideas vehiculadas al paradigma clásico ya no tienen audiencia dentro y fuera de la disciplina (Marcus, 2002). Este cambio se debe por lo menos en parte a la movilidad cada vez más intensa de las personas, las cosas y las tecnologías, y al hecho que las reflexiones propias de las ciencias sociales han desbordado del mundo académico para introducirse en las discusiones cotidianas y en la esfera pública (Marcus, 2002) —una esfera en la cual, paradójicamente, la antropología no está muy presente.

EL ALCANCE DE LA ANTROPOLOGÍA

En una entrevista en 2006 (Geslin, 2006), Maurice Godelier comentó que si la antropología no está más presente en el dominio público es porque no sabemos cómo hablar con los políticos y que de todos modos no queremos hacerlo. Dijo que por una parte, somos muy individualistas y, por otra, en el contexto del posmodernismo pasamos mucho tiempo en autocríticos y deconstruir nuestra disciplina. Al mismo tiempo que estábamos haciendo eso, otras disciplinas empezaron a ocupar el campo que habíamos dejado. En la misma entrevista, Godelier sugirió que es urgente que reconstruyamos nuestra disciplina, pero uniéndonos a las ciencias de la historia, la geopolítica, la económica en el contexto más amplio de las ciencias sociales críticas.

Lo que está amenazada es la definición misma de lo que es lo más fundamental de nuestra disciplina y es el trabajo de campo antropológico (Oehmichen, 2014). Si bien éste ha sido el centro de nuestra disciplina desde principios del siglo XX, poco a poco se hizo sospechoso y las publicaciones que se produjeron se consideraron más como literatura que etnología. Como lo ha comentado Sidney Mintz, la negación de la autoridad del antropólogo contribuyó a que esta autoridad se dejara a un cierto número de observadores tales como reporteros, periodistas y paparazzi (Mintz, 2000: 160). Eso ha sido confirmado hasta cierto punto por el hecho que, por lo menos en mi país, otras disciplinas diferentes a la antropología

empezaron a liderar los estudios relativos a las Primeras Naciones, al mismo tiempo que éstas reivindican tener el control sobre lo que se hace a partir de las investigaciones llevadas a cabo en sus comunidades o entre su gente (por ejemplo: CSSSPNQL 2015). Con ello, sólo falta un paso para predecir la desaparición de nuestra disciplina y hay mucha preocupación a este propósito.

¿UNA MUERTE ANUNCIADA?

De hecho, Clifford Geertz ha hablado de una “hipocondría epistemológica” propia de nuestra disciplina (Geertz, 1988: 71 en Comaroff, 2010: 525). Aunque esta “enfermedad” se manifestó varias veces en el siglo anterior y bajo diferentes aspectos, se puede identificar la publicación de *Writing Culture* (Clifford and Marcus, 1986) como un momento clave de una especie de “muerte anunciada” (Comaroff, 2010: 525).

No todos diagnostican la situación de manera tan extrema. Sin embargo, Esteban Krotz habla de un “desconcierto general en la ciencias sociales de muchas partes, a veces identificado con o promovido por el discurso sobre la globalización y el supuesto fin de los grandes relatos (...)” (Krotz, 2008: 133). Por su parte, Gingrich, habla de nuestro presente disciplinario como una desaparición y una emergencia simultáneas. En otras palabras, estamos en un proceso profundo y sostenido de transición y eso es generador de ansiedad (Gingrich, 2010: 553).

Si bien la antropología no se muere, hay un malestar dentro de la etnografía que ahora se difunde bajo un sinnúmero de formas alternativas de prácticas y de escritura. Marcus afirma que este malestar se sitúa al corazón del futuro de la antropología misma (Marcus, 2002). Expresándolo de diferentes maneras, la mayoría de los autores consultados para elaborar el presente artículo insisten sobre la urgencia que tiene la antropología de redefinirse (Marcus, 2012: 430). Eso necesita cuestionarse sobre los fundamentos epistemológicos de nuestro conocimiento. Aunque nos interrogamos constantemente sobre lo que es la antropología —Fabian habla de décadas de crítica epistemológica (Fabian, 2012: 447) —y parece que los debates epistemológicos no son lo suficientemente desarrollados (Gingrich, 2010: 559). A pesar o a causa de ello, para resolver los problemas de la antropología, algunos apelan a un cambio epistemológico en las prácticas actuales de la antropología (Lins y Escobar, 2008: 12). Eso implica redefinir el trabajo de campo y acoger las posibilidades que los “sujetos antropológicos” (Roseberry, 1988: 172) y las poblaciones de las cuales forman parte y con las cuales trabajamos, se transforman también mediante este trabajo.

REDEFINICIÓN DEL TRABAJO DE CAMPO

Si bien es cierto que la disciplina antropológica siempre ha sido muy diversa, también ha llegado el momento de preguntarse sobre lo que tenemos en común nosotros —las y los antropólogos— ya que no compartimos metas, metodología, cuerpo de conocimiento o no nos entendemos de ello (Holmes, 2011: 5). En busca de lo que tenemos en común, los autores consultados evocaron varias respuestas que giran alrededor del proyecto de la antropología. Casi todos están de acuerdo sobre el hecho que el trabajo de campo o la etnografía, en tiempos de transnacionalización, ya no define lo que tenemos en común. Si bien es cierto que sigue siendo necesaria, la etnografía ya no es suficiente (Keane, 2011: 24). Los debates alrededor de la etnografía, específicamente en la década de los ochenta y la transnacionalización acelerada de los flujos de información, ayudaron a reconocer que los objetos de la antropología no son dados una vez por todas o no existen en sí mismos y que, por lo contrario, se construyen dentro de un proyecto. Para que este proyecto contribuya a definir lo que es esta disciplina, no solamente tiene que ser compartido entre nosotros, sino también con la gente sobre la cual tradicionalmente trabajamos, y que hoy día deben ser nuestros socios.

A nivel metodológico, hay una demanda más amplia por la “precisión meticulosa de los estudios de campo etnológicos que los análisis cuantitativos por sí solo no pueden proveer” (Gingrich, 2010: 555). Sin embargo, esta demanda no significa que estos estudios sean llevados a cabo solamente por antropólogos. No impide tampoco que se plantea otra vez la cuestión de las escalas en las cuales trabajamos. Se plantea para el conjunto de la disciplina y también para las y los antropólogos socialmente comprometidos.

Voy a ilustrar esta propuesta con un ejemplo a partir de mi propio trabajo. Por ejemplo, en el año 2012 publiqué un libro sobre los feminicidios en Ciudad Juárez (Labrecque, 2012), a pesar de nunca haber hecho trabajo de campo en esta ciudad. Mi área de estudio desde hace más de 30 años ha sido Yucatán —en donde la tasa de feminicidio es muy baja. Sin embargo, este libro ha sido escrito a partir de mi conocimiento general de las dinámicas propias de la República Mexicana, de mi capacidad en “leer” las fuentes escritas, sean científicas, periodísticas, propagandísticas, etc., y también siendo miembro de un comité quebequense de solidaridad con las mujeres de Ciudad Juárez, me permitió viajar a esta ciudad tres veces entre 1999 y 2006. El objetivo de ese libro y de las publicaciones que siguieron no era solamente denunciar los feminicidios en México, sino resaltar las similitudes entre este fenómeno y los asesinatos de mujeres autóctonas en mi propio país (Labrecque, 2016).

En Canadá, durante los 30 últimos años, tenemos los casos de unas 1,500 mujeres autóctonas que fueron asesinadas o que desaparecieron. Esta situación ha sido denunciada por diferentes organizaciones tales como la Asociación de Mujeres Autóctonas de Canadá, Amnistía Internacional, Human Rights Watch, y el Consejo de

Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). De hecho, la tasa de homicidios de mujeres autóctonas de Canadá es siete veces más elevada que para las mujeres no autóctonas (HRW, 2013: 26). Una de las excusas por parte de las autoridades judiciales para no movilizarse en resolver este problema, descansa en la ausencia de estadísticas oficiales sobre estos casos. En 2005, el gobierno federal destinó un fondo de 10 millones de dólares canadienses para la campaña “Sisters in Spirit” —Hermanas por el espíritu— dirigida por la Asociación de Mujeres Autóctonas en colaboración con las Iglesias unidas y anglicanas, dedicadas a la búsqueda y educación sobre estas desapariciones y la constitución de una base de datos. Sin embargo, en 2010, el gobierno conservador no solamente retiró estos fondos a la Asociación, sino que también los transfirió a la policía federal. Durante los cinco años siguientes, es decir de 2010 a 2015, se ha negado a realizar una encuesta nacional de asesinatos y desapariciones de mujeres nativas⁵. Por cierto, Canadá es un estado de derecho, pero no deja de tener características patriarcales heredadas de siglos anteriores tal como ya lo ha demostrado el mantenimiento hasta hoy de la *Ley sobre los Indios* (Labrecque, 2014). En resumen, puedo afirmar que escribí ese libro sobre los feminicidios de Juárez no solamente como antropóloga, sino también como feminista, activista y ciudadana. A pesar de que este libro fue motivado por diferentes circunstancias, de hecho, se inscribe dentro de un proyecto antropológico que a su vez hace parte de un proyecto más global.

EL PROYECTO Y EL COMPROMISO SOCIAL DE LA ANTROPOLOGÍA

Este proyecto antropológico global se concreta a través de proyectos de investigación que se despliegan en diferentes escalas: social, local, nacional, regional y transnacional. Eso quiere decir que tenemos que ser capaces de movernos cuando es necesario a lo largo de los flujos y reinventar el concepto de trabajo de campo (Marcus, 2012: 430). Esta idea ha sido puesta en práctica bajo la propuesta de trabajo de campo multisituado y, en varios casos, ha sido muy estimulante. No obstante, el trabajo de campo multisituado significa mucho más que ubicar el trabajo en varios sitios materiales, pues requiere tener los útiles necesarios para entender las dinámicas propias de cada una de las escalas de lo social. Para ciertos antropólogos, significa la capacidad de recurrir simultáneamente a un gran angular (Lévi-Strauss hablaba de la “mirada alejada” (1983) y a un *close-up*, una vista de cerca, una mirada íntima (Comaroff, 2010: 534). Aquí los sujetos de la investigación que

5 La Encuesta Nacional sobre las mujeres y chicas autóctonas desaparecidas y asesinadas se inició en septiembre de 2016 bajo el nuevo gobierno liberal de Canadá, véase: <<http://www.mmiwg-ffada.ca>>

ahora deberían ser nuestros socios podrían tener un aporte decisivo al pasar de informantes a participantes y a colaboradores.

En otras palabras, la perspectiva de la antropología presente durante varias décadas, consiste en insistir sobre la importancia del contexto, de la historia y de las particularidades (Low y Merry, 2010: S204), lo cual sigue siendo relevante en la medida que no se olvida de las estructuras más amplias del poder. Ahora bien, tal como lo muestra el crecimiento de las desigualdades, la ingenuidad de la antropología quizá es nuestro peor enemigo y varios de nosotros debemos ser cautelosos frente a las posibilidades de instrumentalización política del campo por las potencias hegemónicas (Gingrich, 2010: 554). El objeto de debate, tal vez, gira alrededor del compromiso de la antropología y la cuestión que plantea ¿hasta qué punto esta disciplina tiene o debe involucrarse en los debates sociales? Esta cuestión es una fuente real de angustia: ¿hasta dónde un antropólogo puede involucrarse en las luchas locales?, ¿cómo lo puede hacer sin derogar a la deontología académica y sin poner en riesgo la seguridad de las poblaciones en dónde trabaja y la suya propia? La verdadera pregunta es la del compromiso social de la antropología y de las formas que puede adoptar.

Son varias las formas de compromiso. Una de ellas consiste en compartir el conocimiento y apoyar lo que se refiere a toda la corriente de la participación. Otra radica en la enunciación de una crítica social y en el activismo (Low y Merry, 2010: S204). Cuando se abordan estos temas en clase, los estudiantes muy a menudo piensan que se está hablando de un activismo necesariamente localizado en los lugares estudiados o directamente vinculados a los problemas encontrados por las poblaciones con las cuales uno trabaja. Ahora bien, no siempre es posible. Eso no quiere decir que la opción sea “no hacer nada”. Por lo contrario y, sobre todo, ya que las dinámicas sociales se globalizaron, el activismo puede encontrar su desencadenante en un lugar y un tiempo determinados y concretarse en otros sitios, en momentos distintos. También hay que deshacerse de una concepción romántica del compromiso social, ya que éste no se reduce al militatismo; por ejemplo, Nancy Scheper-Hughes (Low y Merry, 2010: S207) afirma que la escritura antropológica puede ser un sitio de resistencia. Cualquiera que sea la forma que adopte el compromiso, varios antropólogos están de acuerdo en plantear que nuestra disciplina tiene una responsabilidad social y que se debe usar nuestros métodos y marcos teóricos para revelar las relaciones y las estructuras de poder (Low y Merry, 2010: S208). Efectivamente, eso se puede cumplir de varias maneras.

Una distinción útil ha sido planteada por James Peacock, quien distingue antropología comprometida y antropólogos comprometidos: “Los antropólogos son seres humanos, ciudadanos, y en sus otros papeles, muy a menudo se comprometan de unas maneras que van más allá de nuestra disciplina y al mismo tiempo la comprometan con el mundo” (Peacock, 2010: S216). Todo depende de la manera

en la cual vemos nuestra responsabilidad social no solamente en tanto que somos antropólogos, sino que también somos ciudadanos. A esto se agregan las diferentes identidades de la persona que influyen en la manera de practicar su disciplina.

LA ANTROPOLOGÍA CRÍTICA Y LA ENAJENACIÓN DE LO FAMILIAR

Lo que resalta de lo anterior es que la antropología no solamente tiene o debería tener o mantener su enfoque crítico si quiere entender o dar un sentido al mundo que se observa, sino también que debería practicar una “antropología crítica de la antropología” (Lins y Escobar, 2008: 19). Para varios autores, de todos modos, la antropología se define por su “crítica permanente”. Según Comaroff, una de las maneras de mantener un enfoque crítico es enajenar o desfamiliarizar las formas observables del mundo. Él da el ejemplo de Monica Wilson (1951) quien examinó las audiencias de la Comisión McCarthy a través la óptica de lo oculto africano. Otra manera complementaria sería el mapeo de estos procesos por los cuales las realidades sociales se concretan, los objetos son objetivados, las materialidades son materializadas, en este caso, Comaroff da el ejemplo de Appadurai sobre la “producción de la localidad”, donde nos mostró que para comprender la importancia del lugar en la vida social no se debe asumir la naturaleza de lo local, sino estudiar su hechura. Lo mismo se aplica en cuanto a “la vida social de las cosas” (Appadurai, 1986), en donde es importante pensar simultáneamente en su materialidad y en su significación, en la diacronía de su devenir (Comaroff, 2010: 530). Para resumir, Comaroff escribe: “Este proceso de mapeo del estar-y-devenir es un elemento vital no solo en nuestro trabajo teórico sino en la sensibilidad antiesencialista de una antropología crítica” (Comaroff, 2010: 531) y, agregaría yo, de una antropología feminista crítica tal como la he presentado en Labrecque (2001). La enajenación de la cual habla Comaroff debe pasar por la crítica, y sin ella, la antropología no tendría ninguna especificidad y sería difícil de distinguirla en relación a otras disciplinas (Comaroff, 2010: 532).

LA REINVENCIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA

Lo que quizá falta a la antropología es ser más reconocible por el público, por diferentes públicos (Lutz, 2010: S215). Ahí se juega, aparentemente, el futuro de la antropología. Marcus dice que la antropología en los Estados Unidos ha tenido que moverse en *scapes* (paisajes) y flujos, reinventando el concepto de trabajo de campo, planteando de nuevo el objeto tradicional de estudio, y explorando nuevos objetos (Marcus, 2012: 430). Entre las condiciones que él plantea para los proyectos etnográficos hoy día se encuentran: la necesidad de la colaboración y del

trabajo colectivo que, de cierta manera, tienden a redefinir la inmersión que era central en el trabajo etnográfico; el hecho de que un proyecto tiene que resultar tanto para “nosotros” que para “ellos” y que su producción tiene que llevarse a cabo en diferentes registros; también, un proyecto tiene que definir el sector/la opinión pública como una dimensión integral del trabajo etnográfico; uno tiene que tomar en cuenta lo incompleto de un proyecto, que por ejemplo se concentra más o menos en diferentes escalas; la cuestión de la temporalidad también se plantea, por ejemplo en el hecho que no es la misma cosa hacer su trabajo de campo y escribir, ya que ambas cosas no se llevan a cabo al mismo tiempo —hay un lapso de tiempo entre los dos de manera que se habla de un futuro anterior; en fin, es necesario considerar la experimentación como una parte legítima del trabajo de campo— refiriéndose entre otras cosas al trabajo en estudios, laboratorios, la digitalización de la etnografía, proyectos sobre proyectos, etc. (Marcus, 2012: 432-440). De cierta manera, Fabian (2012: 441) sintetiza estas condiciones planteando que el corazón de la investigación etnográfica está pasando o necesita pasar de la observación a la comunicación.

CONCLUSIÓN

Nuestra disciplina, sea en Canadá, en Québec, en México o en cualquier parte del mundo, no está desapareciendo. El hecho que otras disciplinas se posesionaron de nuestros “objetos” tradicionales de estudio es una cosa positiva y nos muestra básicamente que ya no se puede practicar la antropología como lo hacíamos de antaño. Nos estamos transformando. Hoy día, es casi obligatorio participar en redes interdisciplinarias, así como en aquellas financiadas por instituciones públicas (que de todos modos en mi país son las únicas que financian a las ciencias sociales). La interdisciplinariedad es genial, pero si nos metemos en estas redes con una identidad rígida, es probable que vamos a ser desafiados por la jerarquía entre las disciplinas y fracasar, ya que la antropología, por lo menos en mi país, se encuentra en el eslabón más bajo de las disciplinas.

Ahora bien, la identidad de la disciplina es una cosa, mientras que la del antropólogo o antropóloga es otra. Como disciplina, la antropología debe ingresar a estas redes con una identidad bien definida —que no es la misma cosa rígida—, de ahí la necesidad de una formación disciplinaria que reconoce un *corpus* preciso e históricamente constituido. Sin embargo, para antropólogas o antropólogos, es preciso entrar en estas redes con identidades múltiples. Fue de esta manera que me involucre en la investigación antes mencionada sobre los feminicidios en México y Canadá. Por cierto, lo hice en tanto que soy antropóloga con una preparación académica, pero al mismo tiempo también feminista, mujer, ciudadana, activista y solidaria.

Lo que tenemos que hacer es plantear nuestras identidades en términos epistemológicos y adueñarnos del enfoque crítico que ha contribuido a definir una gran parte de la disciplina. El desafío consiste en hacer de la formación disciplinaria una prioridad y urgencia en un contexto en el cual es difícil para nosotros influir en las políticas públicas, al mismo tiempo y por el contrario es muy fácil para las políticas públicas someternos a ciertas formas de colaboración a las cuales no suscribiríamos espontáneamente. En cuanto a la identidad de la antropología, ya hemos visto que es diversa pero de manera general y como un colega francés lo ha escrito "el consenso fundacional de la identidad de la antropología no debe buscarse en los descubrimientos que hizo, sino en lo que está buscando. Los antropólogos son los únicos que interrogan a la diversidad de las sociedades de manera deliberada" (Lenclud, 1986: 149). Pero antes que nada nos toca reconsiderar estas sociedades y sus integrantes como parte integral de nuestros proyectos y procurar que nuestros interrogantes fueran antes que nada los suyos.

BIBLIOGRAFÍA

- Appadurai, Arjun (ed.)
 (1986) *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, London-New York, Cambridge University Press.
- Clifford, James and George E. Marcus
 (1986) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Comaroff, John
 (2010) "The End of Anthropology, Again: On the Future of an In/discipline", en *American Anthropologist* núm. 112 (4), pp. 524-538.
- CSSSPNQL (Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador)
 (2015), *Boîte à outils des principes de la recherche en contexte autochtone - Enjeux de l'éthique de recherche - Articles et contributions*.
 <http://www.cssspnql.com/docs/default-source/centre-de-documentation/enjeux_ethique-recherche-article_contributions5A81A6E62EC3CF7DA4E5528C.pdf?sfvrsn=, consultado el 25 febrero de 2018.
- Dunk, Thomas
 (2002) "Bicentrism, Culture, and the Political Economy of Sociocultural Anthropology in English Canada", en Winnie Lem and Belinda Leach (eds.), *Culture, Economy, Power. Anthropology as Critique. Anthropology as Praxis*, Albany, SUNY, pp. 19-32.

- Fabian, Johannes
(2012) "Cultural Anthropology and the Question of Knowledge", en *Journal of the Royal Anthropological Institute* núm. 18 (2), pp. 439-453.
- Geertz, Clifford
(1988) *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press.
- Geslin, Philippe
(2006) "Une expérience africaine. Entretien avec Maurice Godelier", en *Ethnographiques.org, Revue en ligne de sciences humaines et sociales*, <<http://www.ethnographiques.org/2006/Godelier,Geslin#3>>, consultado el 10 de junio de 2006.
- Gingrich, Andre
(2010) "Transitions: Notes on Sociocultural Anthropology's Present and its Transnational Potential", en *American Anthropologist* núm. 112 (4), pp. 552-562.
- Holmes, Seth
(2011) "Anthropology and its Contact Zones", en *Kroeber Anthropological Society* núm. 99-100 (1), pp. 3-25.
- HRW (Human Rights Watch)
(2013) *Ceux qui nous amènent: abus policiers et lacunes dans la protection des femmes et des filles autochtones dans le nord de la Colombie-Britannique, Canada, États-Unis*: Human Rights Watch.
- Keane, Webb
(2011) "Where is Anthropology Going?", en *Kroeber Anthropological Society* núm. 99-100 (1), pp. 3-25.
- Krotz, Esteban
(2008) "La antropología mexicana y su búsqueda permanente de identidad", en Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. Popayán, Colombia: The Wenner-Gren Foundation, CIESAS, EnVión, pp. 111-135.
- Labrecque, Marie France
(2001) "Perspectives anthropologiques et féministes de l'économie politique", *Anthropologie et Sociétés*, 25 (1), pp. 5-21.
(2012) *Féminicides et impunité. Le cas de Ciudad Juárez*, Montréal, Ecosociété.
(2014) "From Ciudad Juárez to the Highway of Tears: These Aboriginal Women Murdered with Complete Impunity", en *Cahiers Dialog*, núm. 201, Document de recherche:
<<http://www.reseaudialog.ca/docs/CahiersDIALOG-201402.pdf>>.
(2016) "Féminicide", *Anthropen.org*, Paris, Éditions des archives contemporaines, DOI: 10.17184/eac.anthropen.011

- Lenclud, Gérard
 (1986) “En être ou ne pas en être. L’anthropologie sociale et les sociétés complexes”, en *L’Homme* núm. 97-98, XXVI (1-2), pp. 143-153.
- Lévi-Strauss, Claude
 (1983) *Le regard éloigné*, Paris, Plon.
- Lins Ribeiro, Gustavo
 (2012) “The Problem of Hegemony, Flows and Equity in World Anthropologies”, en *Wan E-Journal* núm. 6, <www.ram-wan.net/html/journal-6.htm>.
- Lins Ribeiro, Gustavo y Arturo Escobar (eds.)
 (2008) *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder, Popayán, Colombia*, The Wenner-Gren Foundation, CIESAS, En Vión.
- Low, Setha M. and Sally Engle Merry
 (2010) “Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas”, en *Current Anthropology* núm. 51 (S2), pp. S203-S226.
- Lutz, Catherine
 (2010) Comments, pp. S215-S216, en Setha M. Low and Sally Engle Merry, 2010, “Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas. *Current Anthropology* núm. 51 (S2), pp. S203-S226.
- Marcus, George
 (2002) “Au-delà de Malinowski et après *Writing Culture*: à propos du futur de l’anthropologie culturelle et du malaise de l’ethnographie”, en *Ethnographiques.org*, *Revue en ligne de sciences humaines et sociales*, núm 1, <<http://www.ethnographiques.org/2002/Marcus>>.
 (2012) “The Legacies of Writing Culture and the Near Future of the Ethnographic Form: a Sketch”, en *Cultural Anthropology* núm. 27 (3), pp. 427-445.
- Mintz, Sidney W.
 (2000) “Sow’s Ears and Silver Linings. A Backward Look at Ethnography”, en *Current Anthropology* núm. 41 (2), pp. 169-189.
- Mohanty, Chandra Talpade
 (2008) “Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial”, en Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (eds.), en *Descolonizando el Feminismo Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Ediciones Cátedra, pp. 112-161
- Oehmichen, Cristina (dir.)
 (2014) *La Etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*, México, IIA-UNAM.

Peacock, James

(2010) Comments en Setha M. Low and Sally Engle Merry, "Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas", en *Current Anthropology*, núm. 51 (S2): S203-S226, pp. S216-S217.

Roseberry, William

(1988) "Political Economy", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 17, pp. 161-185.

Sierra, María Teresa

(2010) Comments en Setha M. Low and Sally Engle Merry, "Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas", en *Current Anthropology*, núm. 51 (S2), pp. S203-S226.

Smith, Linda Tihivai

(1999) *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, Zed Books, London.

Wilson, Monica

(1951) "Witch Beliefs and Social Structure", en *American Journal of Sociology*, núm. 56, pp. 307-313.



Maíz, alimento ancestral (Autor: Jonatan Cerros)

IMAGINARIOS SOBRE LA DIVERSIDAD CULTURAL EN LAS NORMAS JURÍDICAS DEL ESTADO-NACIÓN COSTARRICENSE

Mónica Pérez Granados
Investigadora independiente
correo electrónico: monipera2@gmail.com

RECIBIDO: 10 DE MAYO DE 2016; ACEPTADO: 14 DE SEPTIEMBRE DE 2017

Resumen: En el proceso de construcción de los modernos estados-nación se conciben identidades nacionales que agrupan a los ciudadanos en un todo cultural homogéneo, esta construcción imaginaria termina por privilegiar determinadas visiones en perjuicio de otras, lo cual incide en el acceso a la justicia y el efectivo ejercicio de derechos.

Palabras clave: Imaginarios sociales, normas jurídicas, sentencias, derechos.

Abstract: In the process of building modern nation-states, national identities are conceived that group citizens into a homogeneous cultural whole. This imaginary construction ends up privileging certain visions to the detriment of others, which affects access to justice and the effective exercise of rights.

Key words: Social imaginaries, juridical norms, sentences, rights.

INTRODUCCIÓN

La diversidad cultural es intrínseca a la humanidad, siendo que la presencia de la diferencia en el seno de las sociedades es una constante. Pese a este escenario, de forma paradójica, los modernos Estado-nación se erigen desde la construcción imaginaria de una identidad nacional formada por una ciudadanía homogénea, que se asienta en una unidad geográfica soberana, con determinadas características que la definen y la diferencian de otras naciones.

Ahora bien, la identidad nacional en tanto construcción imaginaria, es definida por aquellos que tienen una posición de poder, su concepción refleja los intereses del grupo dominante en determinado contexto histórico, el cual posee los recursos para establecer las características del ser nacional, afines a sus aspiraciones y proyectos, lo que se realiza mediante diversos dispositivos, entre ellos: las normas jurídicas, las cuales reflejan las concepciones de grupo y definen las características de aquellos a los que se les aplican.

Sin embargo, pese a tratarse de una construcción social, la identidad nacional suele presentarse como una realidad objetiva. Al respecto, Castoriadis (2013), señala que los imaginarios sociales son construcciones portadoras de significado, que han sido instituidas socialmente en un contexto particular, obedecen a una estructura de poder y conducen a determinadas formas de relacionarse.

De esta manera, diversidades étnico-culturales como pueblos indígenas y personas afrodescendientes, se conciben con base en una serie de ideas y denominaciones, traducidas en un imaginario social que se plasma en las normas jurídicas, se materializa en las sentencias e incide en el ejercicio de derechos, dadas las prácticas sociales y las relaciones de poder que engendra y consolida.

Es así que el ordenamiento jurídico y el imaginario social convergen, de manera que el primero reproduce las construcciones sociales instituidas y con eso un orden social, político, económico y las políticas que lo sustentan.

Por tanto, las calificaciones normativas refieren construcciones imaginarias instituidas con base en determinados valores, los cuales se naturalizan asegurando su reproducción. Esta situación da cuenta, de que el ejercicio de derechos se gradúa según la posición que ocupen los sujetos, dadas las construcciones sociales realizadas, las cuales se transforman según el contexto histórico y los intereses involucrados, impactando de forma direccionada el ejercicio de derechos.

En este sentido, es de anotar que los grupos dominantes legitiman sus particulares concepciones, parámetros y valoraciones, ocultando la arbitrariedad que esas construcciones implican, en tanto visiones de mundo particulares.

Puede, con estos elementos, presumirse que muchas de las tensiones que se presentan entre el Estado y las colectividades culturalmente diversas se resuelven, según las construcciones imaginarias que el grupo dominante realiza. En efecto, lo

que comúnmente circula en una cultura son las representaciones dominantes enmascaradas como universales. Se establecen así: “relaciones heteronómicas que llevan a pensar y actuar como lo exige la institución y el medio social (abiertamente o de un modo subterráneo)” (Castoriadis, 2001: 108).

Ahora bien, producto de esta estructura de poder, el Estado mantiene relaciones asimétricas asentadas en posiciones dominante-dominado, las cuales como parte de un proceso cultural, se basan en un ordenamiento de valores que privilegia una imagen del mundo reconocida como válida y reproducida por la sociedad dominante.

En el caso de Costa Rica, la construcción imaginaria de una nación culturalmente homogénea que privilegiaba lo europeo, llevó a la emisión de una serie de normas jurídicas y de procesos de interpretación normativa que van desde normas paternalistas que no reconocen la autonomía de los pueblos indígenas, hasta las explícitamente excluyentes y racistas en el caso de las personas afrodescendientes.

Es entonces dentro del marco de una Costa Rica imaginada (Anderson, 1993), como la Suiza centroamericana, que las colectividades alejadas fenotípica y culturalmente de esa construcción son consideradas como inferiores y ajenas.

De ahí se suceden una serie de normas jurídicas, de políticas públicas y de procesos de interpretación y aplicación normativa excluyentes. En estas líneas abordare de qué forma las construcciones imaginarias se transversalizan en el ordenamiento jurídico y en los procesos de interpretación normativa afectando el efectivo ejercicio de derechos de pueblos indígenas y personas afrodescendientes.

Con ese objetivo, se realiza una contextualización a partir de la emisión normativa más representativa, para luego, referir algunas sentencias de la Sala Constitucional costarricense sobre pueblos indígenas y personas afrodescendientes, que permitan finalmente arribar a algunas consideraciones sobre el papel de las construcciones sociales en relación al ejercicio de derechos.

LA CONSTRUCCIÓN IMAGINARIA DE LA IDENTIDAD NACIONAL EN LAS NORMAS JURÍDICAS

Las representaciones imaginarias sobre pueblos indígenas y personas afrodescendientes se materializan en normas jurídicas, que revelan las concepciones sobre una y otra colectividad en el Estado costarricense. En el caso de ambas se ha construido una visión de sujetos ubicados en una escala de evolución inferior que deben ser tutelados por el Estado y sus instituciones, no obstante, la forma de ejercer esta tutela varía respecto a una y otra colectividad, por lo cual lleva a políticas diferenciadas y a diversas violaciones a sus derechos.

En cuanto a los pueblos indígenas persiste aún una construcción con base en la cual, el Estado en su faceta de “buen padre de familia”, está abocado a una imposi-

ción de los conocimientos expertos, que permitan a los pueblos indígenas elevar su nivel cultural para integrarse a la visión nacional de desarrollo propuesta por el Estado.

De esa manera, en el artículo 2 de la Ley No. 45 de 1945 se estipulaba:

Artículo 2. Siendo el propósito de este decreto no solo dar y conservar tierras para la población indígena, sino elevar su nivel cultural y proteger su salud, créase una Junta de Protección de las Razas Aborígenes de la Nación, integrada por cinco miembros, en lo posible versados en el ramo de la antropología, para que administre las reservas indígenas y colabore con la Secretaría de Educación y la de Salubridad Pública en el cumplimiento de su cometido.

Estas ideas se convierten durante un largo periodo en normas jurídicas indigenistas, destinadas a administrar a los pueblos indígenas, es dentro de ese marco que se promulga la Ley General de Terrenos Baldíos de 1939, que en su artículo 8 declara: “inalienable y de propiedad exclusiva de los indígenas, una zona prudencial a juicio del Poder Ejecutivo en los lugares en donde existan tribus de éstos, a fin de conservar la raza autóctona y de librarlos de futuras injusticias”.

Siguiendo con esa línea, en 1973 mediante la Ley No. 5251, se crea la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas (CONAI), a la cual, se asigna en su artículo cuarto la función de promover el mejoramiento social, económico y cultural de la población indígena, con miras a elevar sus condiciones de vida y a integrar a estas comunidades al proceso de desarrollo.

Artículo 4. Son objetivos fundamentales de la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas: a) Promover el mejoramiento social, económico y cultural de la población indígena con miras a elevar sus condiciones de vida y a integrar las comunidades aborígenes al proceso de desarrollo.

En el año 1977, se emite la Ley Indígena de Costa Rica, la cual, representa un avance en la afirmación de los derechos indígenas al reconocerles, entre otros, su derecho al territorio, sin embargo en diciembre de 1977, se publica el Reglamento a la dicha ley, según el cual, los territorios indígenas pertenecen colectivamente a las comunidades, pero organizadas en la figura de las Asociaciones de Desarrollo Integral Indígenas (ADI), que son instituciones creadas por el Estado e impuestas jurídicamente a los indígenas como las representantes oficiales de su comunidad.

Con estas disposiciones el Estado consolida un imaginario social dominante, según el cual, los indígenas pertenecen a colectividades que deben ser tuteladas y administradas. Sin embargo, a finales de los años setenta, producto de una serie de movimientos tanto nacionales como internacionales, se fortalece una corriente de

pensamiento que aboga por el reconocimiento de los pueblos indígenas y su derecho a la autonomía.

En este marco, se forman importantes instancias indígenas y se crea el contexto para la posterior aprobación del Convenio No. 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (OIT), que viene a sustituir al Convenio No. 107 de 1959, relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribales y semitribales en los países independientes.

El Convenio 169 de la OIT, se aprueba en Costa Rica mediante la Ley No. 7316 de 1992, así mismo, en los años noventa, se aprueban reformas para que las autoridades judiciales se auxilien del peritaje cultural, precisamente el Código Procesal Penal de 1996 (actualmente vigente), definió por primera vez en una norma relacionada con lo penal, la posibilidad de que la diferencia cultural tuviese efectos jurídicos.

Pese a lo anterior, no es sino hasta la instauración de la Sala Constitucional en 1989, que se abre un espacio para que los pueblos indígenas, las personas afrodescendientes y otros colectivos planteen procesos en donde se analicen las violaciones a sus derechos que representan infracciones a la norma constitucional.

Cabe indicar, que antes de ese momento la tutela de los derechos fundamentales era poco accesible (sobre todo en el caso de personas y pueblos indígenas), pues estaba supeditada a procesos arduos, duraderos y costosos que implicaban gran cantidad de formalismos, así como, la competencia de dos órganos judiciales la Corte Plena para los casos de recursos de *habeas corpus* e inconstitucionalidades, y la Sala Primera, que se encargaba de lo correspondiente a los recursos de amparo.

En este escenario se sucede la propuesta del “Proyecto de Ley de Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas”, que se tramitó en la Asamblea Legislativa con el expediente No. 14352, el cual surgió como iniciativa del ex diputado Velásquez Acuña, durante la legislatura 1994-1998, con el fin de actualizar la legislación costarricense y redefinir las relaciones de los pueblos indígenas con el Estado, frente a una Ley Indígena que pese a los avances que representó en su momento, no garantizaba la efectiva defensa de sus territorios.

Sin embargo, este proyecto no fue socializado, ni realizado con participación indígena, razón por la cual representantes de los ocho pueblos se pronunciaron para que el texto fuera consultado, amparados en el derecho a la consulta que les otorgaba el Convenio 169, ratificado por Costa Rica en 1992. Movilización que llevó a un importante proceso de consulta y a la incorporación de sus observaciones en 1997.

El nuevo proyecto entró al plenario legislativo en abril de 1998. En el primer debate fue votado favorablemente, pero en el segundo debate un grupo de diputados mocionó para enviarlo a consulta preceptiva de constitucionalidad a la Sala

Constitucional de la Corte Suprema de Justicia. Después de este proceso, el proyecto fue devuelto a la Asamblea Legislativa con un voto favorable de la Sala Constitucional al considerar que no había ningún aspecto inconstitucional en el mismo. Así se fortaleció la propuesta indígena y volvió a entrar a la corriente legislativa.

Sin embargo, entre tanto, hubo cambio de legislatura y nuevos diputados asumieron funciones el primero de mayo de 1998, haciendo varias objeciones al Proyecto, sobre todo porque eliminaba la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas, instancia estatal de sujeción y tutela impuesta por el Estado y que los indígenas habían rechazado.

La nueva Asamblea Legislativa, pese a la sentencia positiva de la Sala Constitucional, y al apoyo de las comunidades indígenas no aprobó el Proyecto, bajo el argumento de que los indígenas estaban divididos. En esa coyuntura el diputado Abel Pacheco conformó la denominada Comisión de Consenso, que redactó un texto que luego fue aprobado unánimemente por la Comisión de Asuntos Sociales de la Asamblea Legislativa en noviembre de 1998.

Sin embargo, a inicios de 2001, el proyecto fue archivado por cuestiones administrativas y en junio de ese año aparece nuevamente en la corriente legislativa. En el 2003, se encuentra en la Comisión de Asuntos Sociales y el último movimiento sobre mociones al texto fue el 6 de noviembre del 2011, para volver a ingresar en la orden del día el 17 de diciembre de 2014. En el 2017, este proyecto cumplió 20 años desde que fue ampliamente consultado con los pueblos indígenas, sin que exista voluntad política de eliminar la CONAI, que es una de las principales reformas que el Proyecto propone, situación que patentiza la visión paternalista desde la que se sigue considerando a los pueblos indígenas.

Más adelante, en el año 2007, se promulga la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas y en el 2016 se aprueba la Declaración Americana sobre los derechos de los pueblos indígenas. En esa misma década se aprueba a nivel nacional, mediante la Ley No. 9305 del 24 de agosto de 2015, la reforma al artículo 1º constitucional en la cual la nación se reconoce como pluriétnica y multicultural.

Ahora bien, en el caso de las personas afrodescendientes, su presencia en Costa Rica data de la Colonia, época desde la cual se registra población afrodescendiente en Cartago, Esparza y Matina, pese a que fue invisibilizada, a partir de la construcción de una nación “blanca”.

Asimismo, posterior a la Independencia, se crea una serie de normas migratorias que en correspondencia con el imaginario social, construido del “ser costarricense”, buscan limitar la inmigración de origen africano. Desde esa fecha hasta 1942, la emisión normativa pone en marcha mecanismos con un acentuado contenido racial, acrecentados debido a la presencia de gran cantidad de población de

origen afrocaribeño, arribada en el país con ocasión de la construcción del ferrocarril al Atlántico.

Respecto a las inmigraciones, cabe mencionar que Costa Rica contaba con una baja densidad poblacional, razón por la cual una de las medidas para impulsar el desarrollo, fueron, las políticas de atracción de población mediante inmigraciones. A esos efectos, aparece la convicción de aplicar un criterio selectivo en materia de inmigración, que se correspondía con la construcción ideal de una Costa Rica blanca de origen europeo.

Ejemplo de ello es la creación en 1850 de la Junta Protectora de Colonias con el propósito de incentivar la inmigración de colonos de origen europeo, y la Ley de Bases y Colonización de 1862, instrumento normativo donde se prohibía la colonización de razas africanas y chinas en el territorio nacional, y se sancionaba la facultad del gobierno para limitarla y controlarla en aquellos casos en que la misma fuese imprescindible.

En correspondencia con estas ideas, se gesta toda una colección de legislación racial que se recrudeció hacia los afrocaribeños arribados en la segunda mitad del siglo XIX, cuando se construye el ferrocarril al Atlántico; lo que llevó a que muchos de los afrodescendientes nacidos en suelo nacional no fueron considerados como costarricenses.

No es sino hasta después de la Guerra Civil de 1948 y de la promulgación de la Constitución de 1949, cuando se les incorpora formalmente como ciudadanos que se facilita la implementación de procesos jurídicos de naturalización destinados a la obtención de la ciudadanía y al ejercicio de derechos que esta engloba.

Es posterior a esta fecha que se promulga una serie de normas que tienen como objetivo frenar la discriminación racial e incorporar a la población afrocostarricense al ejercicio de la ciudadanía social y cultural, dentro las cuales se encuentran la Ley No. 2694, de 1960; Ley anti discriminación; la Ley No. 4230, de 1968; Ley contra la discriminación; la Ley No. 4573; Código Penal de Costa Rica de 1970, donde se penaliza con una sanción de 20 a 60 días multa las prácticas discriminatorias por motivos raciales; y la Ley No. 5360, que “prohíbe restricciones a inmigración por raza”, del 11 de octubre de 1973, y sus reformas.

Esto coincide a nivel internacional con una mayor preocupación por la erradicación de la creciente discriminación racial y la firma de la Convención para la Eliminación de la Discriminación Racial de 1967.

No obstante, estas reformas legales, dadas las construcciones y las percepciones sociales imperantes, no redundan en mejores condiciones de vida para los afrodescendientes ni en un mayor o mejor ejercicio de sus derechos, ni en la igualdad de condiciones al resto de la población, debido a la existencia de una discriminación inserta en la construcción misma del “ser costarricense” que ni siquiera es percibida como tal.

Por esta razón, el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial de las Naciones Unidas indica que la legislación costarricense no tiene fuerza coercitiva suficiente para disuadir de las violaciones perpetuadas:

Artículo 7. Aunque toma nota de que en la Ley No. 4430 de 21 de mayo de 1968 y en la Ley No. 4466 de 19 de noviembre de 1969 se sanciona con una multa el delito de segregación racial respecto de la admisión de personas de diferente raza en centros públicos o privados, preocupa al Comité que las sanciones financieras previstas no constituyan una medida suficientemente eficaz para prevenir, prohibir y erradicar todas las prácticas de segregación racial, como se estipula en el artículo 3 de la Convención (párrafo 7 del CERD/C/304/Add.71 de 1999, sobre observaciones finales de 1999).

Posteriormente, en el 2002, el mismo comité indica:

Artículo 10. El Comité toma nota con preocupación de que bajo la legislación costarricense, la discriminación racial constituye un delito punible con una multa. Se invita al Estado Parte a que considere la conveniencia de este tipo de sentencia en relación con la gravedad de los actos en cuestión (párrafo 10 del informe (CERD/C/60/CO/3) del 24 de mayo de 2002).

Ya para 1980, se promulga el decreto Ejecutivo No. 11938-E del 8 de octubre, establecido por el Presidente de la República y el Ministerio de Educación Pública, que declara la celebración del “Día del Negro”, cada 31 de agosto.

Posteriormente, la Ley No. 7426, del 21 de septiembre de 1994, sustituye el Día de la Raza, por el “Día de las Culturas”, y así le sigue una serie de normas destinadas a una visibilización y reconocimiento de la población afrocostarricense, para culminar en 2015 con el decreto que establece la Política Nacional contra el Racismo, la Discriminación Racial y la Xenofobia 2014-2025, que pretende restablecer los derechos de las poblaciones afrocostarricenses, los pueblos indígenas, migrantes y refugiados y potenciar sus aportes para lograr el desarrollo inclusivo y equitativo de todas y todos los costarricenses.

LA CONCEPCIÓN DE LA DIVERSIDAD CULTURAL EN PROCESOS CONSTITUCIONALES

Sirva mencionar que la Sala Constitucional de Costa Rica es la instancia encargada de emitir la interpretación auténtica de la Constitución Política y cuyas sentencias son vinculantes para todos los jueces de la República, de manera que determinan con mucha mayor fuerza que otras sentencias judiciales, el acceso a la justicia y el ejercicio de derechos.

En cuanto a los procesos constitucionales entablado por ambas colectividades, se revela que en el caso de los pueblos indígenas se han presentado cientos de asuntos a nivel constitucional. A modo de ejemplo, de 1989 al 2012, se habían emitido más de 900 sentencias, debido a vulneraciones a sus derechos a la tierra, el territorio, los recursos naturales y a la consulta previa libre e informada; mientras que sobre afrodescendientes de 1989 al 2014, únicamente se encuentran 16 sentencias todas relativas a casos por discriminación racial.

En ese sentido, a diferencia de los indígenas, en el caso de los afrodescendientes, la falta de reconocimiento estatal como pueblo con una identidad ligada a una base territorial, como la que se expresa en los territorios indígenas, sumado a su heterogeneidad socioeconómica, a su dispersión geográfica y a la ausencia de una consideración comunal de la propiedad, hace que la demanda por el territorio y el vínculo territorial que amalgama a los pueblos indígenas, no sea el elemento aglutinador en el caso de los afrodescendientes, sino su demanda por las violaciones a su derecho de igualdad, debido a la discriminación racial.

En el caso de los pueblos indígenas, la idea de la tutela estatal domina el panorama. Se los representa como colectividades atrasadas, requeridas de la asistencia y administración estatal y, por tanto, como titulares de ayuda.

Quizás, el ejemplo más evidente es la reiteración de que la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas y las Asociaciones de Desarrollo Indígena creadas por el Estado, hayan sido consideradas por la Sala Constitucional como los entes representativos de la comunidad indígena, pese a que los pueblos indígenas las han señalado en reiteradas ocasiones como instancias tributarias de una política indigenista, de sujeción y tutela político-cultural, ajenas a las formas tradicionales de organización indígena.

En cuanto a la CONAI, la Sala sigue cultivando la tesis que le da un estatus de representatividad indígena, y la refuerza en cada caso. En ese sentido, se encuentran las sentencias: 3485 de las 14 horas del 2 de mayo de 2003; la sentencia 14545 del 2006; el voto 13928 de las 10 horas del 28 de agosto de 2009; y la resolución 3084 del 2011, en la cual se reitera a la CONAI como el ente estatal representativo de los intereses de las personas indígenas y a quien debe consultarse en el caso de designación de representaciones para la asistencia a actividades internacionales.

Persiste pues, la sanción de estas instituciones estatales como instancias representativas en temas tan importantes como la competencia; en el caso de certificaciones de derechos de no indígenas en áreas colindantes con los territorios, y en la competencia para autorizar y vigilar la explotación racional de los recursos naturales renovables en los territorios indígenas.

Esa misma consideración, como sujetos tutelados, sucede con el derecho indígena, reconocido en tanto derecho consuetudinario en las sentencias de la Sala Constitucional. Al respecto, conviene recordar lo expuesto por la Sala en relación

con la relevancia constitucional de la protección de las tradiciones, lengua y religión de los pueblos indígenas, pero no de sus sistemas normativos, lo cual se hace siempre que a criterio de la Sala “no violen los valores fundamentales de todo ser humano reconocidos hoy por el mundo civilizado”. Indica la Sala:

Es también necesario garantizar el respeto y la conservación de los valores históricos y culturales de las poblaciones indígenas, reconociendo su peculiaridad, sin otra limitación que la necesidad de preservar, al mismo tiempo, la dignidad y valores fundamentales de todo ser humano reconocidos hoy por el mundo civilizado -lo cual implica que el respeto a las tradiciones, lengua, religión y en general cultura de esos pueblos solo admite como excepciones las necesarias para erradicar prácticas universalmente consideradas inhumanas, como el canibalismo (criterio expresado en la sentencia No. 3003-92 de la Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia, San José, a las once horas treinta minutos del siete de octubre de mil novecientos noventa y dos, con motivo de la consulta preceptiva de constitucionalidad relativa al Convenio No. 169 de la OIT y reiterado cada vez que se menciona el respeto de las costumbres indígenas).

Este criterio instaurado como jurisprudencia de forma reiterada, evidencia que persiste la concepción del indígena como un sujeto tutelado que debe ser guiado por el Estado y cuyas costumbres y peculiaridades están condicionadas a los valores del mundo occidental y de la sociedad mayoritaria no indígena, de la cual forman parte los magistrados. Asimismo señala “prácticas inhumanas como el canibalismo” que, en la representación de los magistrados, solo podrían realizar los indígenas, aún cuando no exista ningún registro histórico de tales prácticas por parte de los pueblos prehispánicos del territorio costarricense.

Ahora bien, en cuanto a los 16 asuntos presentados por afrodescendientes que se encuentran en base de datos de la Sala Constitucional, todos son por discriminación racial, de hecho hay únicamente 18 sentencias presentadas por discriminación racial, de las cuales 16 fueron presentadas por afrodescendientes.

Cabe indicar que todos estos procesos fueron declarados sin lugar, por falta de pruebas con respecto a la discriminación racial alegada, aún en sentencias como la No. 966-98, en la cual se analiza una supuesta discriminación sufrida por varias mujeres afrodescendientes cuando al presentarse a un “restaurante, bar y disco” les fue negado el acceso, debido a que eran negras.

En este proceso se acumularon cinco recursos de amparo, varios de ellos presentados de manera colectiva por diversas personas afrodescendientes, indicando que se les negó el ingreso al local comercial por su color de piel, lo cual era evidencia de que no se trataba de una, dos o tres mujeres, sino de más de 30 personas a quienes de manera reiterada se les negó el acceso a dicho local comercial. Situación que bien pudo considerarse como un indicio importante de la alegada discrimi-

minación pero que fue igualmente declarado sin lugar, lo cual invisibiliza la existencia de un racismo estructural en Costa Rica.

Evidencia de ello es el argumento vertido en la sentencia 0509-96, en donde se denuncia por parte de dos escolares negros, el racismo existente en la novela de lectura obligatoria llamada Cocorí. En dicha sentencia, los magistrados de la Sala Constitucional aducen que es normal que una niña blanca confunda al personaje principal que es un niño negro, con “un mono” o con “un raro” (dependiendo de la edición de la obra se consigna una u otra versión), con base en la tesis del asombro que puede generar en una niña blanca el encuentro interracial. Expresa la Sala:

...es obvio que la niña tampoco había visto nunca un niño negro. De allí el asombro no sólo de la niña, sino también de Cocorí. Y por lo tanto la comparación con un mono o la rareza del color obedece al asombro por parte de los personajes y que no sólo por ignorancia, sino también por la inocencia de la niña... (Sentencia No. 509-96 de la Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia, San José, a las diez horas treinta y nueve minutos del veintiséis de enero de mil novecientos noventa y seis).

Además se demuestra el desconocimiento histórico, social, cultural y geográfico de la realidad africana, cuando se señala en la sentencia una imagen estereotipada de los ciudadanos de las naciones del continente africano y de los afrodescendientes. La sentencia dictada en 1996 asegura que:

Aún hoy en día, si una persona de raza blanca viaja a algún lugar del África, en donde sólo existen tribus que no tienen el menor contacto con el mundo exterior, lo normal es que los integrantes de esas tribus se extrañen, se asombren, y muy posiblemente hasta se asusten si ven a un rubio de ojos celestes llegar por cualquier medio de transporte... (Sentencia No. 509-96 de la Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia, San José, a las diez horas treinta y nueve minutos del veintiséis de enero de mil novecientos noventa y seis).

También hay casos en donde la Sala Constitucional ha indicado que la discriminación racial alegada no pasaba de ser una mera conjetura subjetiva de la quejosa, desvalorando la percepción de la víctima en casos de discriminación racial. Al respecto véase el voto No. 12633-08.

Esta situación aumenta la sensación de desprotección frente a este tipo de violencia, y la percepción de que la Sala Constitucional, órgano encargado del control de constitucionalidad y de la aplicación de los instrumentos de derechos humanos sobre el tema, aplica consideraciones restringidas que impiden un acceso a la justicia y una reparación justa y oportuna de los daños sufridos en materia de discriminación racial, en el caso de afrodescendientes.

Al respecto, cabe indicar que tanto la ínfima cantidad de casos sobre discriminación racial en Costa Rica como la declaración sin lugar de la mayoría, puede llevar a reflexiones según las cuales se trata de un país donde no existe la discriminación racial ocultando esta situación vivida por los afrodescendientes.

Lo mismo sucede con los indígenas, aunque por motivos diversos, en cuyo caso las decenas de asuntos planteados y la resolución con lugar de una buena parte de ellos puede llevar a obviar las construcciones excluyentes que una lectura cuidadosa de los votos y un análisis del contexto reflejan, sobre todo en los asuntos que tienen que ver con la autonomía, ejemplo de ello son los procesos donde se alegan violaciones al derecho a la consulta previa, libre e informada, en donde abundan las resoluciones que declaran con lugar este derecho en asuntos que no involucran intereses económicos importantes, pero que consideran este derecho, de forma restringida, cuando se trata de proyectos hidroeléctricos o que involucran recursos significativos.

Lo anterior lleva a considerar la importancia que tienen las construcciones imaginarias sobre la diversidad en el seno de los estados-nación, en el ejercicio de derechos. De igual manera permite comprender la brecha entre eficacia y aplicación normativa como una grieta simbólica que debe afrontarse desde la perspectiva sociocultural además de la jurídica.

En ese sentido, los afrodescendientes no han podido integrarse al imaginario del “mestizaje blanco” de Costa Rica, mientras que los indígenas se encuentran tutelados por normas e interpretaciones indigenistas, paternalistas e integracionistas determinadas por ese imaginario, razón por la cual, las costumbres que se alejen del mismo deben ser desechadas por el ordenamiento jurídico.

Hay entonces un reconocimiento subordinado que implica el sometimiento de lo diverso o “peculiar” a la cultura dominante, la cual reproduce la interiorización de jerarquías, dentro de las que además pesa el asunto de género y clase.

Al respecto, se considera que es la discriminación estructural, endógena al imaginario construido del “ser costarricense”, la que determina un acceso, goce y ejercicio de los derechos, diferenciado para unos u otros, y es desde allí que surgen situaciones, políticas, conductas y formas de interpretar la norma, que entran en contradicción con los derechos humanos.

Este imaginario, se reproduce en formas preconcebidas de percibir y catalogar a los otros y en normas y políticas que validan esas construcciones, de manera que actúan como una programación social, una realidad acordada que hace que la vulneración a los derechos, persista sin la voluntad consciente de los operadores jurídicos, que prácticamente lo reproducen como lo natural, lo aceptado y lo correcto.

REFLEXIONES FINALES

La idea de Costa Rica como un país culturalmente homogéneo, blanco y europeo se ha cristalizado como una realidad ampliamente difundida, condicionando tanto la emisión como la aplicación normativa en casos concretos.

El Estado-nación costarricense ha construido imaginarios de la diversidad cultural que terminan por excluir sistemáticamente a los pueblos indígenas, a las comunidades afrodescendientes y a otros colectivos, mediante prácticas de discriminación estructural que se manifiestan en violaciones a sus derechos.

De la reflexión emprendida se evidencia que uno de los mayores obstáculos para la implementación de las leyes promulgadas para la defensa de los derechos de pueblos indígenas y personas afrodescendientes, es la interiorización de un imaginario social excluyente, por los aplicadores normativos, razón por la cual, las labores de sensibilización y capacitación son de una prioridad inmediata.

Lo anterior, supone reconocer la posibilidad de instaurar otras construcciones posibles, que permitan el ejercicio de la autonomía y la libertad, lo cual pasa por la consideración de las voces de los sujetos a quienes se les aplican las normas.

Ahora bien, las consecuencias a nivel de la violación de derechos fundamentales son diferentes para uno y otro colectivo, en el caso de los pueblos indígenas hablamos de violaciones a sus derechos colectivos. Mientras que en el caso de personas afrodescendientes se trata, sobre todo, de violaciones al derecho a la igualdad, debido a la discriminación racial existente, que no se descarta que ocurra en el caso de pueblos y personas indígenas, lo cual se manifiesta tanto en el trato que reciben cuanto en las concepciones estereotipadas, pero cuyas consideraciones se evidencian con mayor fuerza no como la violación individual del derecho a la igualdad por cuestiones raciales, sino como una violencia más que se agrega a la ejercida con el irrespeto a sus instancias tradicionales, a su derecho a la consulta y la invasión a sus territorios.

Al respecto, en un curso impartido por la suscrita a jueces agrarios de Costa Rica, a finales del 2016, cuando abordábamos la necesidad de que el peritaje cultural incluyera a ambas colectividades y no solo a los indígenas como se viene haciendo, cabe referir una anécdota sucedida cuando una de las juezas participantes me interpelló por qué no estaba de acuerdo, aduciendo que:

...el problema de los indígenas era su diversidad por lo que en esos casos si cabía el peritaje cultural, pero que el problema de los negros era su color y que en esos casos, a su criterio no operaba... (comentario que ilustra muy bien el prejuicio pero también el contenido de las violaciones demandadas ante de la Sala Constitucional).

Es así porque las construcciones excluyentes son previas a las normas existentes, se encuentran transversalizadas en el tejido social y simbólico y se materializan en un acceso diferenciado a bienes y servicios.

Esta construcción imaginaria edificada con base en una categoría binaria y excluyente entre dos términos de una oposición irreconciliable, entre lo europeo, considerado lo civilizado y lo otro, (indígena, negro, oriental, etc.) considerado como lo primitivo, se materializa en modelos de relacionamiento que median la prestación de bienes y servicios y por tanto condicionan el acceso y ejercicio de derechos.

Desde esta perspectiva, el otro derivado de esa construcción se encuentra en un estado inferior y requiere de la corrección de los pueblos civilizados, lo cual deviene en prácticas de exclusión y desigualdad social.

Se considera que esta razón incide en que, pese a la promulgación de normas, persistan las estructuras y mecanismos que dirigen acciones que se manifiestan en la exclusión social y la pobreza, que afecta a millones de indígenas y afrodescendientes a través del continente.

En este marco, el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y de las personas afrodescendientes se sopesa en cada interpretación normativa, con base en la concepción imaginaria de una ciudadanía homogénea y universal, a la que responde el ordenamiento jurídico costarricense, pese a que la misma refiere beneficios y derechos que solo podrían hacerse efectivos si las condiciones económicas y sociales estuvieran también universalmente distribuidas (Santos, 2012).

Por estos motivos, cuando la estructura de poder y las construcciones imaginarias dominantes son consideradas para analizar el efectivo ejercicio de derechos, es más fácil entender por qué se hace tan difícil desechar las visiones excluyentes y de tutelaje en donde se ha encasillado a los colectivos culturalmente diversos en el seno de los estados-nación, forjados con base en la idea de un progreso unilineal y de la superioridad europea.

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Benedict

(1993) *Comunidades Imaginadas, Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 315 pp.

Bourdieu, Pierre

(1990) "Espacio social y génesis de clase", en *Sociología y Cultura*, Grijalbo, México, pp. 281-309.

(1993) *Cosas Dichas*, Gedisa, Barcelona, 200 pp.

- (1997) *Razones prácticas sobre la Teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona, 232 pp. Recuperado de <<http://epistemh.pbworks.com/f/9.+Bourdieu+Razones+Pr%C3%A1cticas.pdf>>.
- (2000) *La fuerza del derecho* (no. 340.12), Siglo del Hombre Editores, pp. 153-220.
- Cáceres, Gómez Rina
 (1996) “La Puebla de los Pardos en el siglo XVII”, en *Revista de Historia* núm. 34, pp. 83-113. Recuperado de <<http://www.revistas.una.ac.cr/index.php/historia/article/view/3462/3320>>.
- Castoriadis, Cornelius
 (1977) “El imaginario social instituyente”, en *Revista Zona Erógena*, núm 35, pp. 1-9. Recuperado de <<http://www.ubiobio.cl/miweb/webfile/media/267/Castoriadis%20Cornelius%20-%20El%20Imaginario%20Social%20Instituyente.pdf>>.
- (1987) “Reflexiones en torno al racismo”, en *Estudios*. Recuperado de <http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio09/sec_3.html>.
- (1997) *Poder, política y autonomía*, Altamira, Buenos Aires. Recuperado de: <<http://blogs.unlp.edu.ar/tsiv/files/2013/03/castoriadis-el-mundo-fragmentado.pdf>>
- (1999) *Figuras de lo pensable*, vol. 19, España: Universitat de Valencia, 297 pp.
- (2013) *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets Editores, S.A., México, 576 pp.
- Chacón, Castro Rubén
 (2002) *Pueblos indígenas de Costa Rica: 10 años de Jurisprudencia Constitucional (1989-1999)*. San José, OIT, 288 pp. Recuperado de <<http://www.sidalc.net/cgi-bin/wxis.exe/?IsisScript=COLEC.xis&method=post&formato=2&cantidad=1&expresion=mfn=019911>>.
- Comisión Económica para América Latina y El Caribe (CEPAL)
 (2006) *Compilación de observaciones finales del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial sobre países de América Latina y el Caribe (1970-2006)*. Recuperado de <<http://www.ohchr.org/english/bodies/cerd/docs/CERD-concluding-obs.pdf>>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH)
 (2009) *Informe No. 26/09CASO 12.440 Admisibilidad y Fondo Wallace Almeida contra Brasil*. Recuperado de <<https://www.cidh.oas.org/annualrep/2009sp/Brasil12440.sp.htm>>.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH)
 (2011) *La situación de las personas afrodescendientes en las Américas*. Recuperado de <<http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2012/8311.pdf>>.

- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH)
 (2010) *Comunicado de Prensa 109/10 Sobre el 140º periodo ordinario de sesiones de la CIDH*. Recuperado de <<http://www.cidh.org/Comunicados/Spanish/2010/109a-10sp.htm>>.
- Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD)
 (1999) “Observaciones finales. Examen de los Informes presentados por los Estados partes en virtud del artículo 9 de la Convención, 7 de abril de 1999”, CERD/C/304/Add.71. Recuperado de <http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CERD>.
 (2002) “Observaciones finales, Examen de los Informes presentados por los Estados partes en virtud del artículo 9 de la Convención, 24 de mayo de 2002”, CERD/C/60/CO/3. Recuperado de <<http://docstore.ohchr.org/SelfServices/FilesHandler.ashx?enc>>.
 (2007) “Observaciones Finales Examen de los Informes presentados por los Estados partes en virtud del artículo 9 de la Convención, 17 de agosto de 2007”. CERD/C/CRI/CO/18. Recuperado de <http://www2.ohchr.org/english/bodies/cerd/docs/CERD.C.CRI.CO.18_sp.pdf>.
 (2011) Recomendación general No. 34. Recuperada de <<http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2012/8466.pdf?view=1>>.
- Díaz Polanco, Héctor
 (1998) *La cuestión étnico-nacional*, México, Distribuciones Fontamara.
 (2007) *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México, 224 pp.
- Duncan, Moodie Quince
 (1975) *El negro en la literatura costarricense*, San José, Costa Rica, ECR.
- Gudmundson, Lowell y Justin Wolfe (eds.)
 (2012) *La negritud en Centroamérica: entre raza y raíces*, San José, Costa Rica, EUNED.
- Murillo Chaverri, Carmen
 (1995) *Identidades de hierro y humo. La construcción del ferrocarril al Atlántico 1870-1890*, Editorial El Porvenir, San José Costa Rica, 160 pp.
- Putnam, Lara
 (1999) “Ideología racial, práctica social y Estado liberal en Costa Rica”, *Revista de Historia* núm 39, pp. 139-186. Recuperado de <<http://www.revistas.una.ac.cr/index.php/historia/article/view/2024/1923>>.
 (2000) *La población afrocostarricense según los datos del censo de 2000*. Recuperado de <<http://ccp.ucr.ac.cr/noticias/simposio/pdf/putnam.pdf>>.

Senior Angulo, Diana

(2007) "La incorporación social en Costa Rica de la población afrocostarricense durante el siglo XX, 1927-1963", tesis de Maestría, Universidad de Costa Rica, San José. Recuperado de <<http://ccp.ucr.ac.cr/proyecto/pdf/tdsenior.pdf>>.

Santos, Boaventura

(2012) "Derecho y emancipación Quito: Corte Constitucional para el periodo de Transición", *Pensamiento jurídico contemporáneo*, 265 pp.

Stavenhagen, Rodolfo y Diego A. Iturralde (eds.)

(1990) *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*, Instituto indigenista interamericano, 388 pp.

Stavenhagen, Rodolfo

(2000) *Derechos humanos de los pueblos indígenas*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México, 122 pp.

(2006) *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*. Recuperado de <<http://repositorio.dpe.gob.ec/bitstream/39000/1190/1/ONU-037.pdf>>.

Van Dijk, Teun

(1984) *Prejudice in discourse and analysis of ethnic prejudice in cognition and conversation*, Amsterdam: J. Benjamins Co.

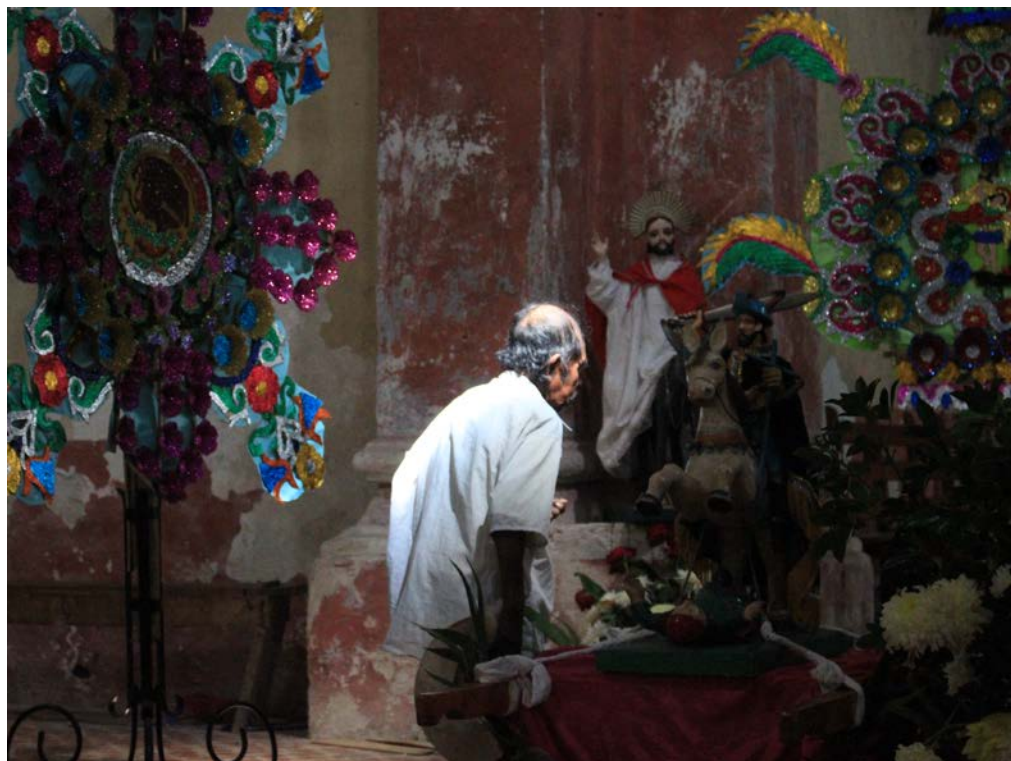
(1999) "El análisis crítico del discurso", en *Anthropos*, 186:23-36. Recuperado de: <<http://www.discursos.org/oldarticles/EI%20an%20cr%20del%20discurso.pdf>>.

(2003a) *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*, Barcelona, Gedisa, 208 pp.

(2003b) *Racismo y discurso de la élites*, Barcelona, Gedisa, 334 pp.

(2004) *Discurso y dominación. Grandes conferencias en la facultad de ciencias humanas*, núm. 4, pp. 5-28. Recuperado de <<http://www.discursos.org/oldarticles/Discurso%20y%20dominaci%F3n.pdf>>.

(2006) "Discurso racista", en J.J. Igartua y C. Múñiz (eds.), *Medios de comunicación y sociedad*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, España, pp. 9-16. Recuperado de <<http://www.discursos.org/oldarticles/Discurso%20racista.pdf>>.



Cosmovisión (Autor: Jonatan Cerros)

URBANIDAD, ETNICIDAD Y LAS DIFERENCIACIONES ÉTNICAS ENTRE ESTUDIANTES EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, MÉXICO

Juris Tipa

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH), UNAM
correo electrónico: juris.tipa@gmail.com

RECIBIDO: 21 DE JUNIO DE 2017; ACEPTADO: 30 DE SEPTIEMBRE 2017

Resumen: El presente artículo explora los componentes decisivos en la heteroadscripción y la autoadscripción étnica, como elementos “nominales” y elementos “activados” que una persona emplea en la categorización étnica. Utilizando metodología mixta, se analiza cómo estos elementos se priorizan y cambian entre jóvenes que estudian en la Universidad Intercultural de Chiapas, ubicada en el sureste de México.

Se concluye que los elementos de la categorización étnica dependen de una compleja imbricación entre el nivel de urbanización, la descendencia y la lengua materna de la persona. Además, con el propósito de desarrollar las bases para una tipología de distintas formas de etnicidad, se discute la posesión y las estrategias del uso de los elementos “nominales” y los elementos “activados” de la etnicidad.

Palabras clave: etnicidad, urbanidad, autoadscripción étnica, membresía étnica, jóvenes.

Abstract: This article explores the decisive components in ethnic hetero- and self-identification in a form of “nominal” and “activated” elements that a person employs in ethnic categorization. Using mixed methodology, it is analyzed how these elements are prioritized and changed among youngsters who study at the Intercultural University of Chiapas, located in the southeast of Mexico.

It concludes that the elements of ethnic categorization depend on complex imbrications between level of urbanity, descendance and the native language of the person. In addition, with the purpose of developing the bases for a typology of different forms of ethnicity, the possession and the strategic use of “nominal” and “activated” elements of ethnicity are discussed.

Key words: ethnicity, urbanity, ethnic self-identification, ethnic membership, youngsters.

INTRODUCCIÓN: *EMIC*, *ETIC* Y LAS TRAMAS DE LA ETNIZACIÓN

La etnicidad, como una forma de categorización sociocultural, es un concepto y una categoría de análisis que frecuentemente ha estado en el enfoque principal de muchos estudios sociales, sobre todo de sociología y antropología social. Al mismo tiempo, es un concepto altamente controversial que ha sido utilizado de formas distintas, sin poder llegar a un consenso entre la comunidad académica sobre qué es lo que se debería de entender por la etnicidad, así que también ha sido cuestionada la utilidad de dicho concepto (Giménez, 2006; Pérez Ruiz, 2007; Restrepo, 2004; Wade, 2000).

La polémica sobre la etnicidad, en gran medida, se debe al carácter ambiguo del concepto y los diferentes grados de “rigidez” que se le pueden atribuir, sin considerar que en su “esencia” se trata de una adscripción identitaria, simultáneamente individual y colectiva, que se encuentra en un continuo proceso y en un momento dado puede ser vislumbrada (expresada) o escondida (silenciada) por parte de la persona. Otro problema recurrente, cuando se utiliza la etnicidad como una categoría de análisis, es el conflicto común al priorizar el uso categorial *emic* (el punto de vista del agente) sobre el *etic* (el punto de vista del observador), sin buscar un balance entre ambos. Es decir, lo expresado por parte del agente puede no coincidir con lo observado y viceversa, lo que eventualmente se convierte en un campo de lucha simbólica de poder entre el observado y el observador.

El objetivo principal del presente texto es hacer una aportación constructiva a dicha polémica, tanto de forma teórica, como empírica. La “cuestión étnica” no puede ser ignorada analizando la realidad social y, sobre todo, en países como México donde la etnicidad y el “discurso étnico” (o “etnizador”) ha sido una de las columnas vertebrales tanto en la construcción de la nación, como en las prácticas cotidianas de violencia, discriminación y exclusión social (Alonso, 2007; Castillo Ramírez, 2014; Cruz Salazar, 2014; Hvostoff, 2009; Stavenhagen, 2001). Además de los contextos socio-históricos donde la pertenencia y la clasificación étnica han tenido protagonismo en muchos procesos en la sociedad mexicana, actualmente el panorama de los estudios se han amplificado hacia el análisis de la incorporación de este sector de población en los procesos migratorios, su inserción en la vida urbana, su participación laboral y la reproducción de sus prácticas culturales, propios de sus lugares de origen, en los lugares de destino que usualmente son las grandes ciudades en México y Estados Unidos (Ambriz Aguilar, 2015; Cruz Salazar, 2015; Ibarra Templos, 2015; Urteaga, 2008 y 2011: 261-329).

Lo anterior reafirma la importancia de la categoría de “etnicidad” en México; sin embargo, a pesar de una impresionante cantidad de estudios, la “mecánica de la etnicidad” o las lógicas subyacentes en la categorización sociocultural en términos *étnico/no-étnico* ha tenido papel secundario, aunque es una discusión esencialmente necesaria para poder entender cómo la etnicidad funciona desde la

experiencia de las y los agentes. Como ya se mencionó, el presente estudio analiza dicha mecánica, priorizando el punto de vista *emic*, pero sin ignorar el punto de vista *etic*, proporcionado por los mismos sujetos del estudio, porque cada observado también es observador y cuenta con la misma necesidad de clasificar la realidad social para poder actuar en ella.

Quienes protagonizan esta exploración son jóvenes que se encuentran estudiando en la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), en la sede “San Cristóbal de Las Casas”, ubicada en el sureste de México. Dicha elección se debe a la complejidad y la diversidad sociocultural de la población estudiantil de la UNICH; son jóvenes que provienen de distintos contextos étnicos y no étnicos, al igual que de distintos tipos de poblaciones, tanto rurales como urbanas. Sin embargo, se encuentran dentro de la misma institución educativa, en un contexto donde son inevitables la interacción y las categorizaciones socioculturales internas. En este sentido, algunas de las interrogantes que enmarcan el presente estudio son las siguientes: ¿qué elementos “nominales” y “activados” de la etnicidad emplean estos jóvenes en la heteroadscripción y la autoadscripción étnica? y ¿si a mayor grado de urbanización se modifica la autoadscripción étnica y de qué forma?

La base empírica para este estudio consiste de metodología mixta, empleando como instrumentos de investigación entrevistas a profundidad con estudiantes y una encuesta con muestra representativa (n=204) estratificada, aplicada a la población estudiantil de la UNICH, en la sede “San Cristóbal de Las Casas”.

LA ETNICIDAD COMO UN GRUPO DE MEMBRESÍA

Existen por lo menos dos paradigmas principales para entender e interpretar el concepto de la “eticidad”: el primordialismo-culturalismo y el instrumentalismo-constructivismo, de los cuales de una u otra manera se nutren las demás perspectivas teóricas contemporáneas. El primordialismo-culturalismo étnico, a pesar de las fuertes críticas, ha podido sostener una estable postura y cuerpo conceptual hasta hoy en día. Según esta perspectiva, en su forma clásica, la etnicidad surge de un proceso “natural” que ha existido a lo largo de la historia humana y los grupos étnicos modernos conllevan esta continuidad histórica desde el pasado lejano (“lazos primordiales”), basados en el linaje y en elementos culturales compartidos y esencializados (el idioma, costumbres-tradiciones, etc.). Además, se sostiene la idea que la etnicidad está estrechamente ligada al surgimiento de las naciones modernas (Smith, 2009). Clifford Geertz (1992: 219-261), uno de los autores principales de la perspectiva primordialista, argumenta que los grupos étnicos están sostenidos por “apegos primordiales” o “hechos dados” como el parentesco (descendencia o linaje), los rasgos fisionómicos, la lengua, la religión, la tradición (las costumbres) y el apego territorial por nacimiento. Esto no quiere decir que el origen étnico sea

primordial en sí, sino que los humanos lo perciben como tal por estar fuertemente integrado en su experiencia del mundo. Consecuentemente, la crítica al primordialismo indica que se ignora la construcción social e histórica de los grupos étnicos y las naciones, dando por sentado su origen “natural” o “primordial”.

El instrumentalismo-constructivismo, por su lado, postula que la etnicidad es una construcción social y la gente tiene la capacidad de “cortar” y “mezclar” una variedad de herencias étnicas y culturales para formar sus propias identidades individuales y colectivas. De esta forma, la etnicidad aparece como un instrumento estratégico que puede ser utilizado para mediar las relaciones sociales y negociar el acceso a distintos recursos, principalmente, los recursos económicos y políticos (Baumann, 2004). Fredrik Barth (1979), uno de los autores clásicos del instrumentalismo, describe los grupos étnicos como formas de organización social a partir de las diferencias culturales que sirven para construir fronteras simbólicas. Según Barth, dichas diferenciaciones culturales no deberían ser tomadas como objetivas, están subjetivamente definidas y seleccionadas como significativas por los actores sociales. De esa manera esos se clasifican a sí mismos (autoadscripción) y a la vez clasifican y son clasificados por los demás (heteroadscripción) con fines de interacción y diferenciación. Entendiendo la etnicidad como un “recurso”, se convierte en una forma de “capital simbólico”,¹ como una “herramienta” para la competencia social, porque es política, contextual y circunstancial.

No obstante, también el instrumentalismo ha sido fuertemente discutido y criticado. La reducción de la etnicidad a las relaciones económicas y políticas, frecuentemente resulta en el abandono de las dimensiones culturales de la etnia y las dimensiones psicológicas de la identidad (Baumann, 2004). La etnicidad, entonces, se vuelve algo racional, mercantil y casi maquiavélico, y se ignoran las cualidades de las adscripciones culturales de la identidad étnica que pueden ser un aspecto importante del “sentido de sí mismo” de un individuo. Básicamente, el comportamiento humano no siempre es esencialmente racional y dirigido hacia la maximización de los resultados de los intereses propios (Baumann, 2004: 14; Smith, 2000: 153-159).

En resumen, las etnias son entidades que emergen de la diferenciación cultural subjetivamente elaborada y percibida en un contexto de relaciones interétnicas e intergrupales² (Giménez, 2006: 133). Justamente, esta construcción a través de la diferenciación es lo que hace a un grupo étnico “real”. Reinterpretando a Kanchan

¹ Aquí se retoma la clásica propuesta de Pierre Bourdieu (2001: 17-18) sobre las formas de capital, donde el capital simbólico es una propiedad intangible del agente (y las demás formas del capital) que existe sólo cuando esté reconocida por los demás, así que ésta funciona a través de las nociones de prestigio y el reconocimiento.

² Por ejemplo, en relación con la nación.

Chandra (2012: 9-11), se trata de la posesión de los elementos “nominales” o los atributos que definen la elegibilidad para la membresía a un grupo étnico, y los elementos “activados” o los atributos que la persona utiliza para manifestar su membresía y estar heteroadscrita a un grupo. Estos elementos culturales usualmente son un idioma diferente a los demás que usualmente define el nombre de la etnia, un territorio consagrado como “primordial”, una descendencia y una cultura común, considerada como “auténtica”. Sin embargo, entre estos, el idioma puede ser considerado como uno de los elementos fundamentales en las adscripciones étnicas y en la diferenciación cultural, siendo una de las columnas vertebrales de la cultura y el principal sistema de pensamiento (Fábregas Puig, 2012: 1-4). Consecuentemente, la etnicidad es una condición contextual que puede contener simultáneamente varios elementos de la membresía étnica que pueden ser utilizados aisladamente o en conjunto, dependiendo de con cuántos elementos la persona cuente.

ETNICIDAD EN MÉXICO Y EN CHIAPAS

En México, al igual que en otros países de América Latina, la interpretación de la etnicidad marca una división antagónica, basada en las relaciones de poder entre lo *étnico* y lo nacional, donde *lo étnico* está ubicado en una posición marginal, desterritorializada (el territorio es su objeto de reclamo), subordinada y minoritaria (consecuentemente-oprimida); como “algo” que no pudo o no quiso ser parte de “la nación” (Giménez, 2000: 49-53). *Lo étnico* se vincula a un esquema de dominación que se extiende desde el estigma y la reivindicación del trauma de la colonización, con consecuente “degradación cultural”, donde el “atraso” es considerado con respecto a la modernidad, al sometimiento político y la exclusión socioeconómica (Stavenhagen, 2001). La interacción asimétrica entre grupos sociales con culturas e identidades diferentes, condiciona la construcción de un “otro” inferiorizado y estigmatizado de tal forma que éste adquiere el carácter de “grupo étnico”, donde *lo étnico* aparece como una cualidad que se atribuye desde el poder al “otro”, al dominado, al que se supone y se construye como culturalmente diferente (Pérez Ruiz, 2007). En los estudios socioculturales dicho proceso ha sido denominado como “etnización”.

Sin embargo, se debe considerar que, incluso en el caso de México, este proceso no debería ser visto como unidireccional. Ya que en efecto, si bien un grupo particular es construido como “culturalmente diferente”, también, simultáneamente ese grupo está construyendo a otros grupos³ como diferentes. De igual manera, el carácter de un grupo étnico puede ser autoadscrito para tomar y defender una

³ Por ejemplo, al “grupo oprimido”.

posición en relaciones asimétricas con el fin de enfatizar la cualidad de ser culturalmente diferente, lo que no necesariamente involucra posicionarse como “culturalmente inferior”, sino fortalecer una identidad cultural considerada como “auténtica”. De ahí que podemos hablar no sólo de “etnizar”, sino también de “etnizarse”; por ejemplo, cuando una persona o un grupo se atribuyen características étnicas en un cierto contexto, con una intención en su discurso y un posicionamiento estratégico ante el “otro”.

El estado de Chiapas y, particularmente, San Cristóbal de las Casas y sus alrededores, tiene una historia compleja con respecto a las tensiones interétnicas e interpoblacionales, entre la población originaria de la región y la población del origen transatlántico que llegó a establecerse ahí hace siglos, es decir, desde la dominación española colonial hasta la dominación nacional poscolonial actual. Esta ciudad ha sido marcada por una aguda segregación espacial urbana, basada en las diferencias culturales y en los rasgos fenotipizados o “racializados”. La turbulenta migración urbana entre los grupos étnicos (sobre todo, tsotsiles y tseltales), ha resultado en una continua segregación, marginalización socioeconómica⁴ y estigmatización cultural (Hvostoff, 2009; Ruiz, 2006; Rus, 2009). Aunque actualmente las barreras discriminatorias se han vuelto más latentes, tales siguen existiendo tanto en el imaginario común, como en las prácticas cotidianas de muchos sancristobalenses (Cruz Salazar, 2006; Serrano, 2012).

En el contexto de las relaciones donde se integran las categorías de etnicidad y el estrato socioeconómico, Peter Wade (2000: 56-59), utilizando varios trabajos etnográficos hechos en los años setenta en los Altos de Chiapas, describe algunos momentos del sistema socioeconómico donde participaron las etnias y la población “singularmente mexicana”. Los habitantes de San Cristóbal de Las Casas, en su mayoría, se autodefinen como “ladinos” y “coletos”,⁵ que no es lo mismo; dentro de la población coleta o sancristobalense están “los auténticos coletos” que llevan muchas generaciones en San Cristóbal y “los ladinos” o los mexicanos “no indígenas” que es un término utilizado por las etnias para nombrar a personas “mestizas”. Además, la palabra “ladino” refiere a la gente “hábil” o “mañosa”. Sin embargo, actualmente también puede llamarse despectivamente “ladinos” a aquellas personas de las etnias que se han urbanizado y que se visten como “mestizos”, que han dejado de hablar su lengua materna y que llevan una vida alejada de las costumbres de su pueblo (Cruz Salazar, 2014: 65).

⁴ Inserción en las estructuras del comercio en la ciudad como los mercados, el comercio ambulante, los servicios del transporte público y los puestos no-administrativos en los hoteles.

⁵ Tania Cruz Salazar (2014: 65) afirma que la palabra “coleta” proviene de la “coleta de los españoles conquistadores” y en Chiapas es utilizada para denominar a los originarios de la ciudad. Particularmente, para autodefinirse como descendientes de los españoles de la Colonia.

Estos acontecimientos deben ser tomados en cuenta para entender que la etnicidad en el caso de Chiapas, al igual que en otros estados de México, adquiere una importancia particular cuando se trata de discriminación y exclusión social. Aunque las y los sujetos de este estudio se encuentren en una institución de educación superior que está promoviendo los ideales de la interculturalidad o interacción culturalmente simétrica y mutuamente complementaria, cada uno de ellos y ellas forman parte de esta realidad poco fácil y poco tolerante.

LAS ADSCRIPCIONES ÉTNICAS Y LAS NOCIONES DE LA ETNICIDAD ENTRE ESTUDIANTES DE LA UNICH: ACERCAMIENTO CUANTITATIVO

La UNICH fue creada el primero de diciembre del año 2004 y abierta a estudiantes desde agosto del año 2005. Es la segunda institución de educación superior intercultural en México. El modelo intercultural de educación superior implica una comunicación comprensiva entre las distintas culturas que conviven en el mismo espacio, con la meta de causar enriquecimiento mutuo, el reconocimiento y la valoración de cada una de ellas dentro del marco de igualdad (o de “relaciones simétricas”). En México, al igual que en algunos otros países latinoamericanos, este modelo de interacción ha sido implementado de forma institucional en las Universidades Interculturales (UI) que son multiétnicas y sus contenidos educativos intentan integrar tanto los saberes “modernos-científicos”, como los “tradicionales”, propios a las etnias (Tipa, 2017).

Simultáneamente, las UI son espacios por excelencia para analizar los procesos de etnización y las diferenciaciones étnicas, porque sus poblaciones estudiantiles consisten de personas que provienen de alguna etnia, al igual que de estudiantes que no expresan alguna adscripción étnica. En el caso de la UNICH también existe una gran diversidad al respecto a los lugares de procedencia de sus estudiantes: hay jóvenes que son de las ciudades, de cabeceras municipales, al igual que de poblaciones pequeñas como pueblos y/o comunidades.⁶ El presente estudio se enfoca en la relación entre la lengua materna, la adscripción étnica y el grado de la urbanización del lugar donde la persona creció, al igual que la recuperación y la reproducción de la etnicidad a través de instituciones como la familia y la universidad. Para mostrar cómo las categorías étnicas y la identificación étnica funcionan al nivel cotidiano, se analizarán las opiniones y reflexiones de los estudiantes de la UNICH de dos formas. La primera consiste de los resultados de la encuesta aplicada a la población estudiantil de la UNICH, mientras en la segunda se priorizarán los testimonios de las y los

⁶ Para las y los estudiantes la “comunidad” tiene una connotación “étnica”, mientras “pueblo” no necesariamente la tiene.

jóvenes acerca de su autoadscripción étnica y las lógicas que están empleadas en la heteroadscripción étnica.

La muestra ($n=204$) para dicha encuesta fue hecha de manera representativa, estratificada según el sexo, la carrera y la lengua materna⁷ de la persona. En el subsecuente análisis fueron utilizados estadísticos descriptivos, tablas de frecuencias y de contingencia (“tablas cruzadas”), para poder explorar la relación entre la autoadscripción étnica de la persona y las principales razones de tal adscripción, analizando estos datos en conjunto con la lengua materna y el tipo de población donde la persona creció.

Los datos para la muestra fueron retomados del informe del rector de la UNICH del semestre febrero-junio del año 2015. En aquel momento en la sede principal de la universidad, “San Cristóbal de Las Casas”, estaban estudiando 1 088 jóvenes, de los cuales 39% eran hablantes nativos del castellano, mientras para la mayoría de 61% su lengua materna era uno de los idiomas regionales de Chiapas (tsotsil, tseltal, ch’ol, zoque o alguna otra).

Casi la mitad de las personas encuestadas (44%) indicaron que su lengua materna es el castellano, mientras 56% tienen como su primer idioma alguna lengua regional. Esto indica una ligera diferencia de 5% en comparación con los datos oficiales de la UNICH, lo cual se puede explicar por varias razones: 1) al entrar en la UNICH los estudiantes solían “subdeclarar” su manejo nativo del castellano, 2) por parte de la universidad se preguntaba por el manejo del idioma particular en lugar de preguntar por el idioma materno, o 3) algunos estudiantes “descubrieron” su precedencia étnica y la reivindicaron durante sus estudios en la UNICH.

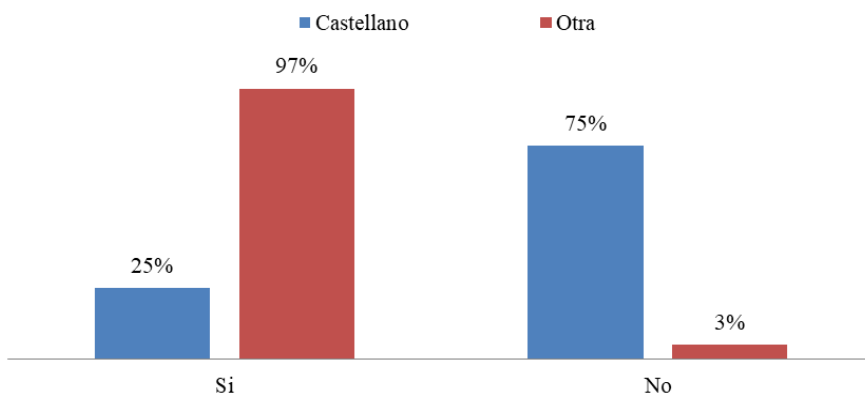
Para los fines de análisis, las y los hablantes nativos de tseltal, tsotsil, zoque, ch’ol o alguna otra que esté presente entre la población estudiantil de la UNICH, fueron agrupados en la categoría “otra”. Casi todos los estudiantes (97%) cuya lengua materna es alguno de los idiomas regionales contestaron afirmativamente sobre su autoadscripción a alguna etnia, mientras la misma afirmación fue expresada por la cuarta parte de las y los hablantes nativos del castellano (Gráfica 1).

Además, el hecho de autoadscribirse como tsotsil, tseltal o ch’ol coincide con el idioma materno particular de la persona (Gráfica 2), sólo el 2% de hablantes nativos de tseltal se consideran tsotsiles, mientras el 3% de los hablantes de tsotsil se consideran como tseltales. Esto indica que 1) prácticamente no existe una “transversalidad étnica” o una “ambigüedad étnica”⁸ entre estudiantes que son hablantes nativos de alguna lengua regional y, 2) el idioma materno sigue formando una relación decisiva para la autoadscripción étnica.

⁷ O el “primer idioma”.

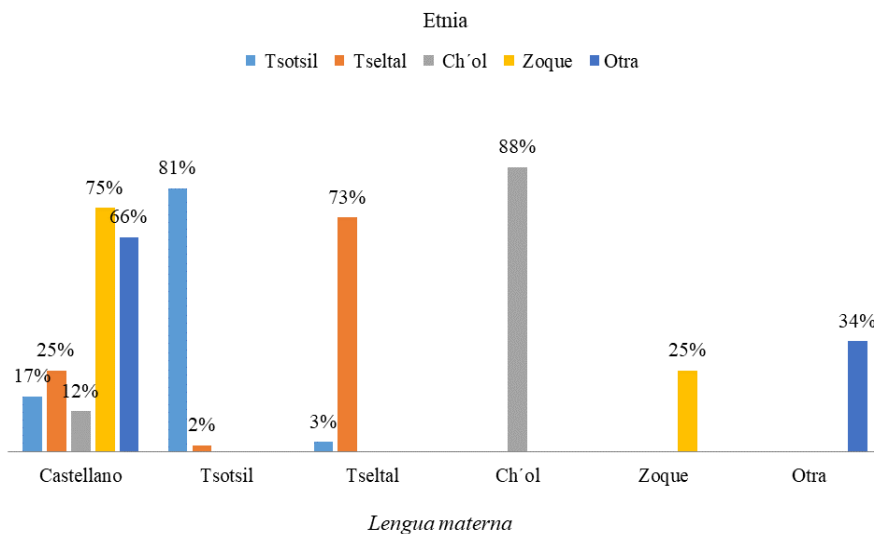
⁸ Es decir, cuando una persona con elementos nominales para una membresía étnica particular no se auto-adscribe al grupo étnico correspondiente.

¿Te consideras integrante de algún grupo étnico/pueblo originario?
(n=204)



Gráfica 1. Autoadscripción étnica según lengua materna (fuente: elaboración propia).

¿A cuál grupo étnico perteneces? (n=150)

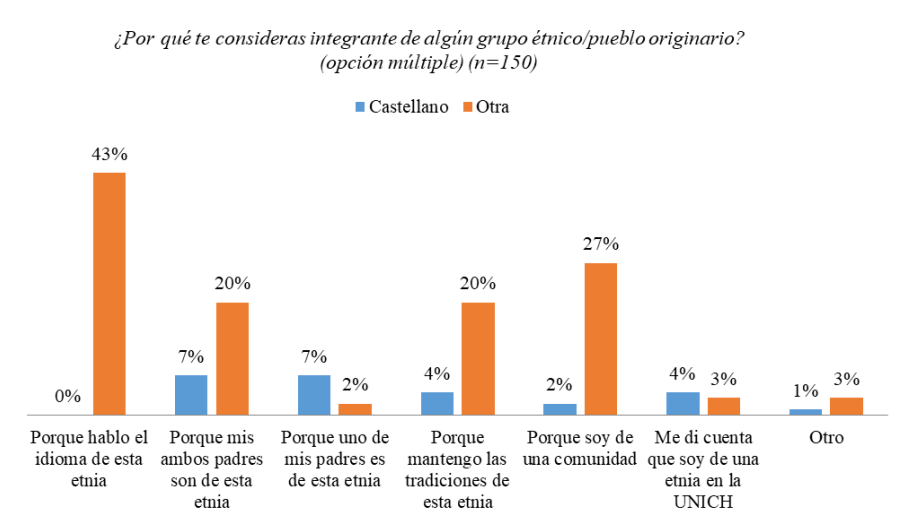


Gráfica 2. Autoadscripción a una etnia según lengua materna (fuente: elaboración propia).

Es muy llamativa esta parte de estudiantes que son hablantes de castellano, pero que se adscriben a alguna etnia. Justo ahí observamos los elementos nominales que son activados para la membresía étnica, independiente de la lengua materna.

Las razones para adscribirse a un grupo étnico son varias; sin embargo, el idioma sigue siendo el recurso más utilizado para la autoadscripción étnica, aunque no de forma exclusiva: sólo el 43% de jóvenes cuya lengua materna no es la castellana indicaron que el idioma es uno de los elementos decisivos para considerarse de una etnia, mientras que el 27% indicaron el argumento territorial (“ser de una comunidad”)⁹ y en el 20% de los casos fue utilizada la descendencia (o el linaje) y el aspecto “cultural” en forma de tradiciones y costumbres (Gráfica 3). Aquí la gama de elementos activados para la membresía étnica es bastante amplia y es muy probable que muchos de ellos se presentaron en conjunto.

La argumentación a favor de una pertenencia étnica por parte de jóvenes cuya lengua materna es el castellano nos presenta un panorama distinto: la gamma de elementos es más estrecho y, como entre las y los hablantes nativos del castellano no existe el recurso del “idioma particular” que represente a una etnia, en la mayoría de los casos está utilizado el argumento de la descendencia, sea de ambos padres o, a diferencia de los demás grupos lingüísticos, sólo de uno de ellos. También se muestra de forma explícita que la “manutención de tradiciones” y el territorio (comunidad) en este caso juegan papel menos importante.



Gráfica 3. Las razones de autoadscripción a una etnia según lengua materna (fuente: elaboración propia)

⁹ Se debe de tomar en cuenta que no se sabe si con “ser de comunidad” la persona se refiere al lugar de nacimiento o el lugar donde vive. Este aspecto será abordado más adelante.

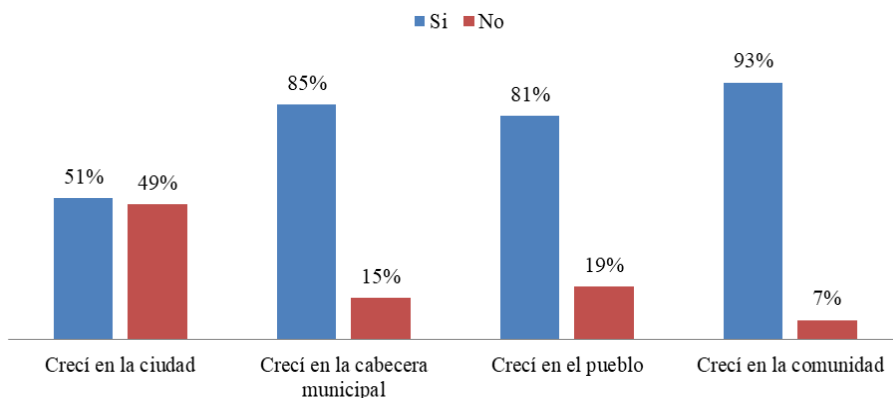
Es importante mencionar que la opción “otro” donde la persona pudo escribir cualquier otro argumento a favor de su adscripción étnica no contó con muchos aportes y la adscripción étnica en el caso de la población estudiantil de la UNICH sigue girando en torno a los “bastiones” clásicos de la etnicidad: el idioma, la descendencia, el territorio y las prácticas culturales “tradicionales” que usualmente son la participación en las fiestas y el uso del traje tradicional.

El grado de urbanización es un factor bastante importante tanto en el caso de la autoadscripción étnica, como en el uso de los elementos activados de la membresía étnica. Sólo la mitad de estudiantes que crecieron en la ciudad expresaron una adscripción étnica, así el porcentaje de las respuestas afirmativas ascienden con poblaciones más cercanas a lo rural, culminando con el 93% de afirmaciones en el caso de las personas jóvenes que crecieron en la comunidad (Gráfica 4).

En el caso de los lugares urbanizados (ciudad, cabecera municipal) se utiliza más frecuentemente el elemento “descendencia”, mientras en contextos rurales (pueblo, comunidad) prevalece el elemento del idioma (Gráfica 5). El argumento del “territorio” presenta una mecánica semejante al uso del aspecto “cultural” que son los menos mencionados entre las personas que crecieron en la ciudad, mientras son más importantes (incluso más que la “descendencia”) para las personas que provienen de contextos rurales.

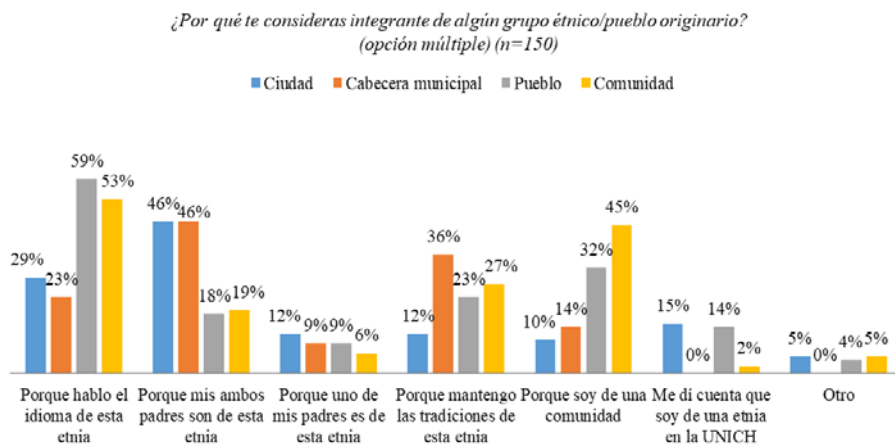
Vale la pena indicar que el 15% de las personas que crecieron en la ciudad o en un pueblo mencionan que se dieron cuenta que son de una etnia durante su estancia en la UNICH. Estos casos visibilizan el tema de un “descubrimiento” y una construcción/reivindicación de la etnicidad que será abordado más adelante en este trabajo.

¿Te consideras integrante de algún grupo étnico/pueblo originario? (n=204)



Gráfica 4. Autoadscripción étnica según el lugar donde la persona creció (fuente: elaboración propia)

Resumiendo, se puede afirmar que el uso de técnicas cuantitativas, a pesar de ser muy poco comunes, son bastante fructíferas. Este tipo de acercamiento al tema permite identificar un cuadro general donde podemos ver que el idioma es la referencia principal para las autoadscripciones étnicas, aunque no de forma exclusiva, pues se complementa con otros elementos. Cuando el idioma no puede ser activado como un elemento para la membresía étnica, la “descendencia” se convierte en el argumento principal de autoadscripción y es más característico para las personas que han crecido en las ciudades o cabeceras municipales, es decir, poblaciones urbanas o urbanizadas.



Gráfica 5. Las razones e autoadscripción a una etnia según el lugar donde la persona creció (fuente: elaboración propia)

LAS ADSCRIPCIONES ÉTNICAS Y LAS NOCIONES DE LA ETNICIDAD ENTRE ESTUDIANTES DE LA UNICH: ACERCAMIENTO CUALITATIVO

Para la parte cualitativa de este estudio fueron empleadas entrevistas a profundidad con estudiantes activos de la UNICH. En total fueron concluidas 20 entrevistas, con hombres y mujeres que provienen de alguna etnia, y con las y los que no expresaron tal adscripción. En las entrevistas fueron profundizadas las interrogantes sobre la autoadscripción étnica, no obstante, también se puso un énfasis particular sobre los elementos culturales que son empleados a la hora de clasificar a los demás en términos étnicos, es decir, la heteroadscripción étnica.

Como ya fue mencionado, la autoadscripción étnica de aquella cuarta parte de las y los estudiantes que se identificaron como hablantes nativos de castellano, se debe a varias razones, independientemente del hecho que no manejan el idioma particular del grupo étnico al cual se adscriben. Usualmente las y los jóvenes lo denominan como “pérdida de la lengua”:

¿Entre tus hermanos hablan en zoque?

No, ya se está perdiendo la lengua. La mayoría ya perdimos el hablar nuestra lengua. También en mi colonia ya no hablan zoque, ya todos en español. Es más fácil comunicarse. Algunos que otros aún hablan, pero en la mayoría ya se perdió.

¿Y tú qué opinas sobre eso?

Creo que es lo que nos imponen la televisión, creo. Porque ya queremos ser lo que vemos y queremos imitar, ¿no? Queremos hablar bien y todo la cosa, y tener otro acento. Queremos ser como los demás, creo. También cuando te preguntan si hablas alguna lengua, y, pues lo niegas, ¿no? Aunque si, hablan.

Hombre, 21 años, hablante de zoque de Chiapa de Corzo.¹⁰

¿Oye, a qué edad aprendiste español?

Mira, fue por obligación y no porque quería. Estuvimos viviendo en San Juan Chamula, pero tuvimos que ir a Simojovel porque mis papás no encontraban trabajo cuando éramos chiquitos. Y cuando llegamos no habían muchos paisanos, por decirlo así. No me gusta la palabra indígena. Y toda la gente allá habla español, entonces tuvimos que estudiar la preescolar y la primaria ahí y nadie nos entendía. Y los niños no se juntaban con nosotros y no era así por discriminarnos, sólo que no nos entendían. Entonces por esa necesidad tuvimos que aprender español, para que la misma sociedad pudiera entendernos. Ahí tuvimos seis años y ahí aprendí el español.

Mujer, 20 años, hablante de tsotsil de San Juan Chamula.

Estos testimonios nos describen tres elementos fundamentales que participan en el cambio sociocultural hacia la asimilación lingüística nacional y en la eliminación del elemento nominal “dioma” para la membresía étnica: 1) las industrias culturales masivas, 2) la migración y 3) la educación pública básica. Esto no quiere decir que el hecho de aprender español por necesidad¹¹ signifique un rechazo a otras dimensiones/elementos de la etnicidad, sino que junto con los contenidos de los medios masivos está creado un imaginario acerca de *lo normal*, basado en *lo mayoritario* y *lo obligatorio*, es decir, *lo nacional*, donde en términos reales aún no cabe una verdadera diferencia y diversidad sociocultural desde posiciones equitativas.

¹⁰ En las descripciones de los autores de las citas utilizaré la palabra “hablante” para referirme al idioma que los colaboradores mencionaron como su lengua materna o nativa.

¹¹ Por ejemplo, por la migración o la educación pública obligatoria.

Otro momento importante es el espacio doméstico donde la no-enseñanza y la ausencia de práctica de la lengua nativa toman rostros estratégicos, basados en los elementos mencionados anteriormente.

¿Y en su casa en qué idioma hablan?

Cuando sólo están mis papás, hablan tseltal, aunque ya meten tseltal y español. Ya es algo bien chistoso [se ríe]. Y con nosotros hablan español. Ahorita cuando ven que yo estoy aprendiendo a hablar tseltal, entonces están procurando a hablarme en tseltal.

¿Y por qué nunca les enseñaron tseltal?

[piensa] Creo que para ellos fue más... Este... Que veían que todos hablaban español y creían más necesario hablar español. Porque en las escuelas es igual, en todas nos enseñaban en español y es por eso.

Mujer, 21 años de edad, hablante de tseltal de San Cristóbal de Las Casas.

Mi mamá es tseltal y mi papá es tsotsil. Lo malo fue que siempre me acostumbraron a español. Les daba pena hablar cuando vinieron a la ciudad. Y entonces ni hablaban con nosotros. Ahorita en la UNICH estoy tomando tsotsil por la comunidad a donde voy, por lo regular es más tsotsil.

Mujer, 21 años, hablante de castellano de San Cristóbal de Las Casas.

Junto con la intención de no enseñarles a los hijos el idioma nativo de sus padres, se manifiesta un reciente cambio generacional en relación con el manejo lingüístico. Básicamente estamos hablando de la primera generación de jóvenes que a menudo no aprenden el idioma de sus padres por la ausencia de la práctica de este idioma en el espacio doméstico. Es decir, mientras sus padres aprendieron sus idiomas correspondientes en ese espacio, la siguiente generación queda más expuesta al idioma nacional que al idioma nativo que les correspondería por la descendencia.

¿Y por qué te consideras tseltal?

Por la cultura. La tradición. Aún debo de aprender bien la lengua. Esto sería importante para mí y para mi familia. Mis vecinos que conozco, son indígenas y tienen buen trabajo y les va bien sólo por saber el idioma y la costumbre.

Hombre, 21 años, hablante de tseltal de San Cristóbal de Las Casas.

¿Por qué te consideras tsotsil?

Pues, porque hablo una lengua y mis papás también hablan una lengua. También porque tenemos usos y costumbres, sobre todo, las fiestas. El idioma, pues, la sé hablar, pero no la sé escribir bien, por eso, pues, escogí a esta carrera [Lengua y cultura]. Y quiero aprenderlo para poder traducir las lecturas. Ya ves que muchos hablan tsotsil. Y ahí donde vivo necesitan trabajadores que sean bilingües, por eso.

Hombre, 23 años, hablante de tsotsil de Chenalhó.

No cabe duda que una de las principales intenciones en esos casos ha sido la facilitación de la socialización para sus hijos y evitar las posibles prácticas de discriminación contra ellos. Sin embargo, es una estrategia que niega ciertos capitales culturales (Bourdieu, 2001:113-164), pues el hecho de dominar dos idiomas, el castellano y el originario, indudablemente es más ventajoso que el dominio de uno sólo, algo que posteriormente, por ejemplo, puede favorecer la inserción laboral en ciertos nichos de trabajo (enseñanza, traducción, ONG's, etc.), al igual que a la hora de colaborar con las comunidades siempre se percibe de manera positiva el hecho que la persona domina el idioma local. En este contexto, se vislumbra lo étnico como un cierto capital y algo aprendido más que dado, y una vez aprendido puede ser utilizado con fines concretos, hasta mercantiles.

Ese tipo de “aprendizajes” para fortalecer la elegibilidad para la membresía étnica no serían posibles sin contar con otros elementos de forma previa. Así uno de los factores más importantes es la descendencia. La relación entre las descendencias étnicamente mixtas y la lengua nativa es donde se puede observar el carácter móvil de la etnicidad, es decir, mientras la persona cuenta con más elementos que pueden ser utilizados para distintas adscripciones étnicas, más variado, contextual y estratégico va a ser su uso. En estos casos, que no son pocos, toman el protagonismo los elementos “idioma” y “territorio” y, por el lado de la “descendencia”, el momento o el periodo de tiempo en el cuál la persona se identifica más con uno u otro grupo etnolingüístico:

¿Y tú te consideras como tsotsil o tseltal?

Creo que soy más tsotsil porque vivo más en Chamula y aprendí a hablar en tsotsil. Mi mamá, pues, es tseltal, pero lo aprendí muy poco. Pero la cultura me gusta mucho, son culturas muy fuertes. Pero, soy más Chamula que Tenejapa.

Mujer, 20 años, hablante de tsotsil de San Juan Chamula.

¿Y tú te consideras como tsotsil o tseltal?

Pues yo me considero de varias mezclas, porque también tengo la raíz de tseltal por mi mamá, aunque no lo sé hablar. Pero creo que me considero más como tsotsil porque lo domino y he estado más involucrada en ambientes tsotsiles como la comunidad donde estudié y aparte la colonia donde vivo, la mayoría son tsotsiles. Sí, por eso.

Mujer, 20 años, hablante de tsotsil de San Cristóbal de Las Casas.

¿Te consideras tseltal o...?

Sí, me considero tseltal, pero por parte de mi papá. Por parte de mi mamá, pues, mi mamá habla mám.

¿Por qué no te consideras mamá?

Porque...como mi mamá nunca nos enseñó la lengua mamá, escuchábamos más tseltal. Y como la mayoría de mi familia son tseltales, pues, me considero más tseltal. Con mi mamá habla en español. A mí me hablaban en castellano, pero ya estoy aprendiendo más el tseltal.

Hombre, 20 años, hablante de castellano de San Cristóbal de las Casas.

En el caso de las familias étnicamente mixtas, el idioma regional que la persona está cursando en la UNICH usualmente coincide con el que habla uno de sus padres. En estos casos la adscripción étnica frecuentemente está basándose en la descendencia y sólo en menor proporción en el dominio de una lengua regional, aunque éste último siempre aparece como un elemento sustancial. Estos procesos son más típicos en la ciudad donde existen más exigencias de aprender español.

En la relación nación-etnia, las adscripciones de pertenencia a un grupo sociocultural pueden ser vistas como una sucesión de *lo general a lo particular*, empezando con una adscripción-paraguas que es la nacional (mexicano), luego la regional (chiapaneco), la étnica (zoque, tsotsil, etc.) y la étnica-regional (tsotsil de Chamula, tseltal de Tenejapa, etc.):

Hablas tsotsil, pues perteneces a Chamula. Hablas tsotsil, pues eres Chamula. Hablas tseltal, eres Tenejapa. Yo lo veo así. No lo veo así de que somos mexicanos y ya, pues. Es un tipo de tradición que aquí conservamos de esa manera, la lengua, pues, la cultura.

Hombre, 21 años, hablante de tsotsil de San Juan Chamula.

A este micronivel local que sería el regional y étnico-regional aparecen otros elementos, esta vez, de carácter local y antagónico en forma de las múltiples categorías para diferenciar entre *lo indígena* y *lo no-indígena*. Las fronteras entre ambas categorías clasificatorias, de repente, pueden ser bastante confusas, ya que involucran tanto categorías culturales (hablar una "lengua") como fenotipizadas o basadas en las características fisionómicas de la persona. Los próximos dos fragmentos describen las fronteras que marcan estas categorías, al igual que lo confuso que pueden ser en ciertas situaciones:

¿Y los mexicanos son paisanos?

Sí, pero, es que los mexicas son de allá, la nación del maíz [se ríe]. Así lo entiendo, se supone que tenemos la nacionalidad mexicana, pero no somos mexicas. Nosotros somos mayas y nuestra nación nació antes que los mexicas. Entonces nuestra nacionalidad es maya. Pero cómo es la nacionalidad ahora, todos somos mexicanos.

¿Los kaxlánes cómo son?

Los kaxlánes son blancos y hablan español. Y por lo general no entienden ninguna lengua originaria, solamente las lenguas oficiales.

¿Español no es una lengua originaria?

Yo digo que sí, pero de otra parte, no de aquí.

¿Y la gente que es de tez morena, pero hablan español también son kaxlánes?

No sé, esto hasta puede ser confuso, no sé. Creo que a la larga se van a pasar ser kaxlánes, después de varias mezclas y varias generaciones. Digo, si se junta con otro kaxlán. A veces se me hace confuso distinguir, también entre mis compañeros. Por ejemplo, tengo a una amiga, ella habla español, pero dice que sus papás son de un pueblo.

¿Tiene que ver con el color de la piel?

Anteriormente, sí. Y los que te discriminaban, eran los kaxlánes. Pero ahora ya no es tanto la piel. Ahora puedo ver a algunas chamulas que son blancas para mí, aunque tengan el cabello negro.

Mujer, 20 años, hablante de tsotsil de San Juan Chamula.

¿Qué es coleta?

Pues dicen que los coletos vienen de los españoles porque ellos hacían el cabello en una cola, algo así. Por eso les pusieron coletos y nos clasifican como coletos.

¿Sólo por la cola?

Pues, sí. Ah, y el otro, cuando te vas a un lugar con mucho calor y te pones chapeada, chapeada, roja, roja, roja, te dicen coleta. Por el clima también te identifican.

¿Y si, por ejemplo, una chava tsotsil se va a poner una cola ya va a ser coleta?

Ah, buen punto, creo que no. Sí, creo que tienes que ser de acá, ¿no? Pero, pues, no sé, ya me pones a pensar. La verdad no sé, buena pregunta. Supongo que los que nacen acá, ¿no? Y ya. Por nacimiento.

¿El mestizo es lo mismo que ladino?

Aja, sí.

¿Y el mexicano es mestizo?

No, no se puede decir que el mexicano es mestizo, porque hay varias, cómo se podría decir, agrupaciones de personas indígenas. Entonces se considera una persona ladina que no es indígena. Y hay cierta discriminación por parte de los ladinos a los indígenas y los indígenas a los ladinos.

Mujer, 22 años, hablante de castellano de San Cristóbal de Las Casas.

En ambas conversaciones las categorías étnicas y las categorías fenotipizadas aparecen como interrelacionadas y funcionan como elementos fundamentales de diferenciación. Aunque de repente se cuestiona la utilidad de las categorías raciales (“ahora ya no es tanto la piel”), estas siguen siendo presentes, por ejemplo, los coletos como habitantes de San Cristóbal de piel blanca (porque se pone “chapeada” bajo el sol). Igualmente está mezclada la categoría de la nación con la de etnia en forma de una dicotómica etnizada que conlleva connotaciones de *panmayismo*: mexicanos como mexicas que son diferentes de la nación maya. Estudiantes de la UNICH utilizan varios términos de diferenciación étnica en relación con categorización fenotipizada como “indígena”, “ladino”, “mestizo”, “kaxlán” y “coleto”. Curiosamente, aunque estos términos forman la base de la interacción cotidiana entre los distintos grupos culturales, las diferencias y definiciones de dichos términos por parte de las entrevistadas se volvió en algo confuso y poco claro.

También son muy interesantes las nociones de la “cultura”, asociadas con *lo étnico* y una determinada posición socioeconómica asociada con *lo no-indígena* y *lo ladino* o *lo mestizo*:

Hablaban tseltal en mi casa pero no me enseñaron. Y cuando me hablan, a veces entiendo, pero me regañan también porque no respondo bien. Te crees muy kaxlán, dicen. Kaxlán que es, este... cómo decirle, quien no habla, pues. Quien se cree mucho. O sea, ladino, pues. Los que tienen mucho dinero.

Hombre, 21 años, hablante de tseltal de San Cristóbal de Las Casas.

¿Qué son los mestizos?

Pues, los que no tienen una cultura, no hablan ninguna lengua. Que son de la familia así, que tiene dinero. Por la forma como hablan, sólo hablan español. Y tienen más dinero.

¿Y los compañeros que sólo hablan castellano, qué cultura representan?

Creo que, bueno, aunque sólo hablas español, pues eres de una familia que viene de una raíz. Digamos tus abuelitos fueron zoques o tsotsileros y todo eso. Entonces tú vas adoptando esa actitud igual.

¿Podrías considerar como tsotsilera a una persona que no habla tsotsil, sólo puro español?

Sí, porque su mamá o su papá cuando era niño no le enseñaron hablar una lengua. Pero su familia es tsotsilera, entonces quiere decir que es de una familia tsotsil. Pero la neta no me he puesto a pensar en esto. Los que hablan puro español, no, no sé. Me cuesta pensar en esto.

Hombre, 23 años, hablante de tsotsil de Chenalhó.

La “cultura” en estos discursos se vuelve sinónimo de etnicidad y tradición, algo que poseen sólo los pueblos nativos, pues *lo no-indígena*, entonces, no tiene “cultura”. Si el clásico indigenismo mexicano en cierta medida estaba preocupado sobre “llevar cultura a las etnias” (Fábregas Puig, 2012), ahora podemos hablar de una resignificación simbólica de esta idea donde las etnias son las que “tienen cultura” y es algo que se puede perder pasando a la categoría de “mestizo”. Sin embargo, también se vislumbra la reproducción simbólica de la marginalización socioeconómica de los pueblos étnicos: *lo mestizo-ladino* o *lo no-indígena* está asociado con “tener mucho dinero”, así que indirectamente está cultivada la idea que pasando a la categoría de “mestizo” involucra un cambio socioeconómico ascendente.

Ahora bien, como a la hora de interpretar los testimonios es indispensable tomar en cuenta que las y los colaboradores de este estudio son estudiantes de una universidad intercultural, es necesario considerar que lo aprendido en las aulas posiblemente se vea reflejado en sus discursos. Lo que se puede afirmar es que, muchas veces, las y los jóvenes han empezado a reflexionar acerca de su identidad y adscripción étnica a partir de su entrada en la universidad:

¿Siempre te has identificado como tsotsil, desde pequeña? ¿O cuándo te empezaste a dar cuenta de eso?

Bueno, desde pequeña creo que no, sólo pensaba que soy una persona más [se ríe], aún no sabía eso de la identidad. Eso lo vi aquí la UNICH porque llevamos una materia que se llama los “Procesos culturales” donde hemos visto cuáles han sido los cambios en la cultura con el proceso de tiempo. Pero había una parte donde nos decían que los habitantes de una comunidad siempre tienen una identidad. Entonces ahí empieza a surgir como tú te identificas. Y es ahí donde me puse a pensar, pues cómo me identifico yo. Como que me había olvidado de esa parte, de lo que viví en la primaria. Como que lo había dejado a un lado. Pero ya viniendo acá me lo volví a retomar.

Mujer, 20 años, hablante de tsotsil de San Cristóbal de Las Casas.

¿Tú te consideras de la comunidad o de la ciudad?

De la comunidad. Pero antes no pensaba eso. Aún no estaba aquí en la escuela. Aquí en la universidad reflexionas y te pones a pensar muchas cosas. Y así yo pude reconocer que soy de una comunidad. Antes me relacionaba más con la ciudad. Me consideraba como una persona así, normal, ya de San Cristóbal, creo, me consideraba como una coleta, sin nada. Y sí, ¿Por qué no me considero así, si nací en una comunidad? Y así empecé a reflexionar más. Es que no le tomaba mucha importancia en seguir hablando tseltal. Y como aprendí a hablar español, ya no lo hablaba, ya había dejado de hablar tseltal.

Mujer, 20 años, hablante de tseltal de San Cristóbal de Las Casas.

La UNICH en estos discursos aparece como una productora de etnicidad que, a través de impulsar a sus estudiantes jóvenes a un proceso reflexivo acerca de sus orígenes culturales e identidad étnica, fomenta y refuerza estas adscripciones. Curiosamente, al haber “retomado” estos elementos en la universidad, las personas se presentan como hablantes nativas de algún idioma regional, aunque han crecido en la ciudad con el castellano como su primera lengua. Es probable que justamente esta es la razón de porque en los contextos urbanos se asocia la “normalidad” con *lo no-étnico* (“me consideraba como una persona así, normal, ya de San Cristóbal”) y la “cultura” con las etnias, mientras que *lo no-étnico* queda en blanco en lo que tiene que ver con la “cultura” y la tradición (“me consideraba como una coleta, sin nada”), pero tampoco habría que descartar la posibilidad que estas opiniones en cierta medida se deben a los contenidos de las materias que las y los estudiantes cursan en la UNICH.

Resumiendo, la etnicidad es una adscripción¹² dinámica y con muchas diferenciaciones internas, además, está constituida por elementos que pueden ser “dejados” y luego retomados o, en otras palabras, los elementos “nominales” y los elementos “activados” para la membresía étnica. De esta forma, la etnicidad es un recurso simbólico, un tipo de capital cultural incorporado que puede ser activado y luego utilizado con distintos fines tanto simbólicos como concretos-pragmáticos. El papel de la UNICH en este proceso es considerable, tomando en cuenta que la universidad impulsa y nutre estas adscripciones, lo que consecuentemente puede generar un “eco” en instituciones como la familia en forma de un cambio generacional al respecto de la pertenencia étnica: los pasados intentos de no proporcionar elementos de elegibilidad étnica para la próxima generación son sustituidos por una intención de renovarlos por parte de las y los estudiantes de la UNICH y, sobre todo, en las ciudades.

CONCLUSIONES Y DISCUSIÓN: HACIA UNA DIFERENCIACIÓN DE ETNICIDADES

El idioma junto con la descendencia, aparecen como los elementos claves en las autoadscripciones y heteroadscripciones étnicas, sin embargo, dependiendo del rango de los elementos nominales para la elegibilidad étnica de los cuales las personas disponen. Así, por ejemplo, es muy típico que en las ciudades y en poblaciones con mayor grado de urbanización que el idioma resulte ser un elemento inexistente y está sustituido por la descendencia, mientras en contextos rurales la descendencia es uno de los argumentos menos importantes y se enfatiza el elemento “idioma” en conjunto con los demás elementos como “cultura-tradiciones” y “territorio”. Las

¹² Tanto en la forma de autoadscripción, como en la heteroadscripción.

ciudades no son ámbitos donde se excluya la etnicidad, sino que las personas activan otros elementos nominales de la membresía étnica en comparación con las personas de otros tipos de poblados.

Como el idioma es la seña más “evidente” de la etnicidad, la UNICH motiva a reforzar este elemento de membresía étnica. No obstante, es importante señalar que la universidad no es una institución que crea la etnicidad de forma artificial, sino que lo hace entre estudiantes que ya cuentan con elegibilidad para la membresía étnica, fomentada en sus familias y sus historias para autoadcribirse a un grupo. Asimismo se vislumbra un cambio generacional entre las y los jóvenes estudiantes en relación con sus padres que, característicamente en las ciudades, solían no proporcionarles a sus hijos los elementos para la adscripción étnica, mientras la presente generación que está en la UNICH está activando los elementos para dichas adscripciones. Es entonces que, estos elementos activados se convierten en un cierto tipo de “capital étnico” que puede ser utilizado para convertirlo en otros tipos de capital en el sentido *bourdiano* como, por ejemplo, capital social (relaciones con personas de la etnia, comunidades, etc.) o capital económico (oportunidades de trabajo). El “capital étnico” formaría parte del capital cultural de la persona porque consiste de ciertas aptitudes culturales como las lingüísticas y el manejo de códigos culturales específicos.

Si bien lo anterior fomenta la autoadscripción étnica, los elementos de elegibilidad que están en juego también definen la heteroadscripción por parte de las demás personas, por ejemplo, las que provienen de ámbitos rurales y cuentan con un rango más amplio de los elementos nominales que pueden ser activados. En otras palabras, la auto-adscripción a una etnia puede no coincidir con la heteroadscripción basadas en las categorizaciones intra-étnicas. Justamente aquí es necesaria una revisión del uso de las categorías *emic* y *etic* en los estudios sobre la etnicidad: lo que aceptamos como una autoadscripción étnica *emic* puede carecer de validez en la heteroadscripción étnica *etic* por parte de los integrantes de la etnia que cuentan con más elementos activados de la membresía.

La presente investigación propone no dar exclusividad a la posición *emic* o *etic*, sino, dependiendo del contexto del estudio, buscar un balance entre ambas porque se trata de adscripciones étnicas en las cuales pueden ser empleados distintos elementos que no siempre serán reconocidos entre sí. Asimismo la discusión sobre las diferenciaciones intra-étnicas recurre a ciertas cualidades de *lo dado* y *lo construido* que, en términos de Claude Dubar (2002: 198-204), le corresponden a diferentes dimensiones de la identidad personal: la dimensión comunitaria (basada en lo que percibimos como algo dado) y la dimensión societaria (basada en lo que percibimos como algo obtenido). En otras palabras, las autoadscripciones étnicas pueden relacionarse con diferentes dimensiones de la identidad y las diferenciaciones intra-étnicas fácilmente pueden ser sostenidas por un discurso sobre la autenticidad de los elementos de la membresía étnica que hemos priorizado emplear en dicha categorización.

Tomando en cuenta estas diferenciaciones y el hecho que lo que consideramos como étnico puede no serlo para las personas de la etnia particular, se debería de pensar en una tipología de los distintos tipos de etnicidades¹³ para no comprender la etnicidad como algo unilateralmente definido, universal y, por ende, confuso. Con base en la gamma de los elementos nominales que están en la disposición de la persona y que pueden ser activados para una adscripción étnica, se trata de membresías étnicas cualitativamente diferentes. Sería equivocado considerar que una persona que se autoadscribe a una etnia sólo utilizando el elemento “descendencia” tendría el mismo volumen del capital étnico que una persona que, además, dispone de los elementos “idioma”, “cultura” y “territorio”. Así que las diferenciaciones internas dentro de las etnias también deberían de ser conceptualizada desde las ciencias sociales para enriquecer el concepto “etnicidad” y volverlo más funcional como una categoría de análisis que nos ayuda a describir, comprender y explicar la realidad social en la cual estamos inmersos, independientemente de nuestra pertenencia o no-pertenencia étnica.

BIBLIOGRAFÍA

Alonso, Ana

(2007) “El “mestizaje” en el espacio público: estatismo estético en el México posrevolucionario”, en De la Cadena, Marisol (ed.), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, Envión, Colombia, pp. 173-196.

Baumann, Timothy

(2004) “Defining ethnicity”, en *The SAA Archaeological Record* núm. 4, vol. 4, septiembre, Society for American Archaeology, Estados Unidos, pp. 12-14.

Barth, Frederik

(1979) “Introducción”, en Barth, Frederik (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 9-49.

Bourdieu, Pierre

(2001) *Poder, derecho y clases sociales*, Desclée de Brouwer, España, 232 pp.

Castillo Ramírez, Guillermo

(2014) “Integración, mestizaje y nacionalismo en el México revolucionario. Forjando Patria de Manuel Gamio: la diversidad subordinada al afán de unidad”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 221, mayo-agosto, UNAM, México, pp. 175-200.

¹³ Como, por ejemplo, se ha hecho con el concepto “identidad” (Dubar, 2002; Giménez, 2005).

- Chandra, Kanchan
(2012) "Introduction", en Chandra, Kanchan (ed.), *Constructivist Theories of Ethnic Politics*, Oxford University Press, Estados Unidos, pp. 1-50.
- Cruz Salazar, Tania
(2014) *Las pieles que vestimos. Corporeidad y prácticas de belleza en jóvenes chiapanecas*, UNICACH-CESMECA-ECOSUR, México, 155 pp.
(2015) "Experimentando California. Cambio generacional entre tzeltales y choles de la selva chiapaneca", en *Cuicuilco*, núm. 62, vol. 22, enero-abril, ENAH, México, pp. 217-239.
- Dubar, Claude
(2002) *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*, Bellaterra, Barcelona, 279 pp.
- Fábregas Puig, Andrés
(2012) "De La Teoría de la Aculturación a la Teoría de la Interculturalidad. Educación y Asimilación: El Caso Mexicano", en *Intercultural Communication Studies* núm. 1, vol. 21, University of Rhode Island, Estados Unidos, 1-8 pp.
- Geertz, Clifford
(1992) *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 387 pp.
- Giménez, Gilberto
(2000) "Identidades étnicas: estado e la cuestión", en Reina, Leticia (coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-Nación del siglo XXI*, CIESAS-INI-Porrúa, México, pp. 45-70.
(2005) "Materiales para una teoría de las identidades sociales", en Giménez, Gilberto (ed.), *Teoría y análisis de la cultura. Volumen II*, CONACULTA e Instituto Coahuilense de Cultura, México, pp. 18-44.
(2006) "El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad", en *Cultura y representaciones sociales*, núm. 1, vol. 1, septiembre, UNAM, México, pp. 129-144.
- Hvostoff, Sophie
(2009) "La comunidad abandonada: la invención de una nueva indianidad urbana en las zonas periféricas tzotziles y tzeltales de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México (1974-2001)", en Saavedra, Marco Estrada (ed.), *Chiapas Después de la Tormenta: Estudios Sobre Economía, Sociedad y Política*, COLMEX, México, pp. 221-277.
- Ibarra Templos, Yuribi
(2015) "Migrantes mixtecos de segunda generación y su incorporación a las escuelas locales de Arvin, California", en Pérez Ruiz, Maya Lorena et al. (coords.), *Interculturalidad(es). Jóvenes indígenas: educación y migración*, UPN, México, pp. 379-406.

- Pérez Ruiz, Maya Lorena
(2007) “El problemático carácter de lo étnico”, en *Cultura, Hombre, Sociedad*, núm. 1., vol. 13, Universidad Católica de Temuco, Chile, pp. 35-55.
- Restrepo, Eduardo
(2004) *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*, Universidad del Cauca, Colombia, 129 pp.
- Ruiz, Lucas Ruiz
(2006) *El jch’iltik y la dominación jkaxlan en Larráinzar, Chiapas*, Gobierno del Estado de Chiapas, México, 246 pp.
- Rus, Jan
(2009) “La nueva ciudad maya en el valle de Jovel: urbanización acelerada, juventud indígena y comunidad en San Cristóbal de las Casas”, en Saavedra, Marco Estrada (ed.), *Chiapas Después de la Tormenta: Estudios Sobre Economía, Sociedad y Política*, COLMEX, México, pp. 169-219.
- Serrano, Laura
(2015) ““Soy de los dos lados, a la mitad me quedo”. Estilos de vida en jóvenes indígenas urbanos de San Cristóbal de las Casas, Chiapas”, *Cuicuilco*, núm. 62, vol. 22, enero-abril, ENAH, México, pp. 149-173.
- Smith, Anthony
(2009) *Ethno-symbolism and nationalism: a cultural approach*, Routledge, Estados Unidos, 184 pp.
(2000), *Nacionalismo y modernidad*, Istmo, España, 432 pp.
- Tipa, Juris
(2017) “¿La interculturalidad es más que una palabra? La interculturalidad según estudiantes de la Universidad Intercultural de Chiapas”, en *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 6, vol. 3, julio-diciembre, UADY, México, pp. 17-34.
- Urteaga, Maritza
(2008) “Jóvenes e indios en el México contemporáneo”, en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, núm. 2, vol. 6, julio-diciembre de 2008, CINDE / Universidad de Manizales, Colombia, pp. 667-708.
(2011), *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*, UAM-I/Juan Pablos, México, 445 pp.
- Stavenhagen, Rodolfo
(2001) *La cuestión étnica*, COLMEX, México, 279 pp.
- Wade, Peter
(2000) *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Abya Yala, Ecuador, 172 pp.

INTERDISCIPLINA Y TRANSDISCIPLINA: REFLEXIONES Y EXPERIENCIAS EN EL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS DE LA UNAM

Raúl Valadez Azúa

Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)
correo electrónico: raul_valadez@hotmail.com

RECIBIDO: 21 DE ABRIL DE 2015; ACEPTADO: MARZO DE 2017

Resumen: El trabajo científico organizado en equipos o a través de la conjunción de diversas disciplinas actualmente, es un esquema muy valorado, sobre todo cuando se hace énfasis en su relevancia para impulsar la investigación interdisciplinaria. Igualmente presente es la búsqueda de que el trabajo colectivo lleve hacia la transdisciplina. No obstante, puede existir una considerable distancia entre la teoría, la puesta en práctica y los productos finales. Debido a ello el autor comparte la experiencia de 30 años de investigaciones y vida académica al interior del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde las investigaciones arqueológicas promovieron la formación de laboratorios y grupos de trabajo cuyo objetivo era el estudio de materiales arqueológicos en campos como la biología o la química. En este momento la interdisciplina constituye parte integral de diversos proyectos y de laboratorios denominados “de ciencias aplicadas”, cuyo objetivo es aplicar métodos de ciencias biológicas y exactas para resolver problemas antropológicos, a través de esquemas de trabajo desarrollados en función de las necesidades y recursos disponibles. Respecto de la transdisciplina, se considera aún una propuesta difícil de aplicar, no obstante existen algunas experiencias recientes que ilustran respecto de cómo llevar a la práctica esta propuesta de creación de conocimiento.

Palabras clave: Interdisciplina, transdisciplina, laboratorios de ciencias aplicadas, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Abstract: The scientific work organized in teams or through the conjunction of various disciplines is currently a highly valued scheme, especially when the emphasis is placed on its relevance to promote interdisciplinary research. Equally present is the search that collective work leads to transdisciplinarity. However, there may be considerable distance between the theory, the implementation and the final products. Due to this, the author shares his 30 years of experience in research and academic life within the Institute of Anthropological Research of the National University Autonomous of Mexico, where archaeological research has promoted, for more than 30 years, the formation of laboratories and groups of work

whose objective was the study of archaeological materials by fields such as biology or chemistry. At this moment, interdiscipline is an integral part of various projects and laboratories called “applied sciences”, whose objective is to apply biological and exact sciences methods to solve anthropological problems, through work schemes developed over the years in function of the needs and available resources. Regarding transdiscipline, it is still considered a difficult proposal to apply, however there are some recent experiences that show us how to put this proposal of knowledge creation into practice.

Key words: interdiscipline, transdiscipline, applied sciences laboratories, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

INTRODUCCIÓN

La presente contribución es producto de la reflexión del quehacer científico realizado por el autor a lo largo de tres décadas, siempre bajo el formato de estudiar restos orgánicos, faunísticos para ser más exactos, descubiertos en contextos arqueológicos, con el objetivo de resolver problemas de tipo cultural.

A lo largo del periodo señalado y partiendo del propósito de aplicar resultados de corte biológico para impulsar interpretaciones dirigidas hacia lo antropológico, hace muchos años se llegó a la conclusión de que en el esfuerzo académico realizado entraba al concepto de interdisciplinariedad.

De la misma forma, bajo los mismos esquemas descritos, en 2014 se obtuvieron productos académicos que al momento de analizarlos llevaron al comentario de que se trataban de aportaciones de corte transdisciplinario. Nuevamente la práctica llevó a algo que quedaba ubicado en un espacio disciplinario inesperado.

Es importante aclarar que el autor es biólogo de formación, incluido en el ámbito antropológico por cuestiones aleatorias, por lo que el haber realizado una práctica que tiempo después se calificó epistemológicamente, no fue algo formalmente planificado, sino sencillamente producto de la necesidad. ¿Y qué relevancia tiene esto? dirían algunos lectores, pues que en esta época, en que los diferentes enfoques de trabajo disciplinar los vemos en todas partes, con gran cantidad de definiciones de por medio, e incluso se nos califica en función de cómo quedamos ubicados a este nivel, el autor considera relevante presentar sus ideas y reflexiones de lo que significan los conceptos de interdisciplina y transdisciplina a partir de la experiencia derivada de la investigación diaria y de los productos creados, más que del análisis y del planteamiento teórico.

Si alguien considera esta contribución demasiado pragmática tiene toda la razón y ciertamente el objetivo es pragmático, pues busca ilustrar de forma directa y aplicable lo que significan los términos interdisciplinario y transdisciplinario a partir de la labor cotidiana, pues he visto no pocos casos en los que sencillamente los conceptos que se ofrecen al respecto no encajan con lo que se vive día a día en

el quehacer científico porque muchas veces son producto de un planteamiento teórico, más que de la propia experiencia.

En función de lo expuesto, se consideran, para esta aportación, los siguientes propósitos:

1. Expresar el quehacer académico que realiza el autor, a fin de mostrar cómo es que el trabajo y los productos realizados quedan bajo el concepto de interdisciplina.
2. Describir y analizar la forma como ciertos grupos de trabajo académico de la institución donde labora el autor realizan el ejercicio interdisciplinario.
3. Analizar la complejidad que representa el concepto tradicional de transdisciplina dentro de la práctica científica diaria.
4. Presentar y evaluar los esquemas de trabajo, las experiencias y productos académicos que han llegado a considerarse dentro del ámbito de la transdisciplina.
5. Mostrar al lector algunos de los espacios y estrategias de trabajo que en este momento se realizan en la institución donde labora el autor, sobre todo a nivel grupal, y que favorecen tanto el desempeño interdisciplinario como productos que quedan dentro de la concepción transdisciplinaria.

EL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dentro de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), existe el Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA), creado en 1973 con el propósito de realizar investigación original en antropología, así como la difusión del conocimiento creado.

A poco tiempo de su formación se impulsó la presencia de espacios de investigación en los cuales determinados materiales arqueológicos eran estudiados por disciplinas no antropológicas, sobre todo química y botánica. Cabe señalar que en ningún momento se tuvo el interés de que dichos espacios se desarrollaran bajo una propuesta interdisciplinaria, pues durante su concepción y puesta en marcha se propugnó porque fueran solo instrumentos de apoyo al quehacer arqueológico. En 1986 se formó el Laboratorio de Paleozoología, cuyo objetivo sería el análisis de los restos faunísticos derivados de los contextos arqueológicos pero bajo las mismas limitaciones indicadas. De esta forma, para 2015 existían nueve laboratorios de este corte que en conjunto han sido denominados “Laboratorios de Ciencias Aplicadas”.

LA INVESTIGACIÓN ARQUEOZOOLÓGICA Y EL TRABAJO EN EQUIPO

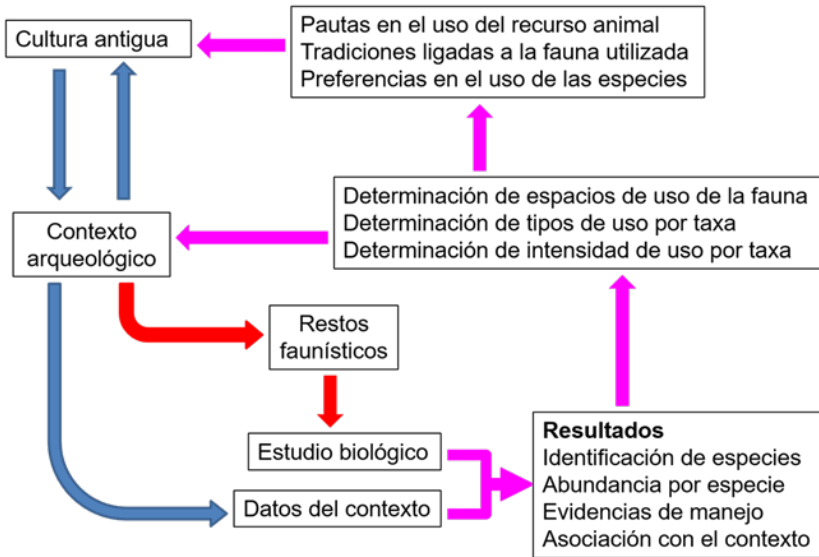
La disciplina que estudia los restos faunísticos descubiertos en contextos arqueológicos recibe el nombre de Arqueozoología (Pérez, 2010). No obstante, la obvia condición de interacción entre disciplinas (arqueología-zoología), dentro del ambiente antropológico de México en los años setentas, no era considerado un medio para que los resultados obtenidos con el estudio de la fauna tuvieran un impacto directo sobre las interpretaciones de lo cultural, siendo lo más normal que la información quedara bajo la forma de listados de fauna identificada, con el objetivo de incluirla en apéndices, no era un tema central.

Por simple y sencilla inexperiencia, desde que el autor realizó el primer estudio arqueozoológico (1984-1985), se consideró ilógico dejar una investigación a ese nivel y considerando que los restos provenían de un contexto arqueológico bien estudiado, lo esperable era que los resultados se volcarán sobre la cultura asociada (Figura 1). Dentro del esquema de investigación realizado se emplearon diversos métodos de estudio, uno de anatomía y taxonomía animal para estudiar los huesos descubiertos y reconocer las especies (o taxa) presentes; otro, arqueológico para reconocer contextos asociados, grados de dispersión de los restos de un mismo individuo y actividades realizadas en algunos de los espacios donde apareció la fauna (por ejemplo entierros). La fusión de los resultados obtenidos y la información disponible dio pie al reconocimiento de la fauna vinculada al sitio de estudio, determinación de esquemas de utilización de las especies, de la intensidad de su uso y de los ecosistemas de dónde provenían (Serra y Valadez, 1985). Esto, a su vez, proyectado hacia lo cultural, permitía reconocer tradiciones asociadas con la fauna, preferencias en su uso y relación cultura-ambiente.

Al paso de los años el esquema básico de trabajo se sostuvo, aunque se consideró indispensable incluir a académicos de otras áreas, por ejemplo médicos veterinarios, con el fin de disponer de más métodos de estudio de los huesos, sobre todo los relacionados con animales domésticos como los perros (Valadez, 1996). En otros casos, el estudio de los restos promovió el análisis de información provenientes de fuentes históricas y lingüística, con el fin de avanzar en temas como la diversidad de perros en el México antiguo, pero no a partir de las narrativas de las obras coloniales, sino cruzando la información de la arqueozoología con la etnohistórica y la lingüística (Valadez, 1994, 1995).

Paralelamente, en algunos proyectos arqueológicos en los que se participaba se constituyeron espacios de diálogos, seminarios, con el fin de que los diversos especialistas participaran en el análisis simultáneo de objetivos planteados, por ejemplo las actividades que se habían realizado en un determinado espacio o la razón de determinadas concentraciones de materiales u objetos. Este diálogo permitió generar interesantes propuestas sobre la dinámica que se había vivido en el sitio estudiado, ya que en éstas se manifestaba la diversidad en los datos y las opciones

generadas, llevando a obras escritas que, aunque estuvieran divididas en capítulos disciplinarios, claramente dejaban ver como parte de las interpretaciones presentadas eran producto de información proveniente de otras disciplinas presentes a lo largo de la investigación (Manzanilla, 1993).



Clave:

- ➡ Línea de estudio con métodos de trabajo arqueológicos.
- ➡ Línea de estudio con métodos de trabajo biológicos.
- ➡ Línea de resultados e interpretaciones combinando criterios biológicos y antropológicos.

Figura 1. Diagrama que muestra cómo se desarrollaron los primeros estudios al interior del Laboratorio de Paleozoología. El uso simultáneo de información arqueológica y del estudio de los restos animales permitió obtener resultados que podían interpretarse y dirigirse hacia lo cultural (elaboró Raúl Valadez)

Regresando a la arqueozoología, la riqueza del conocimiento generado a partir del modelo de investigación elaborado promovió que al paso de los años se realizaran investigaciones en las cuales se buscaba la formación de grupos de académicos en donde diversas disciplinas interactuaban en función de los objetos de estudio e intereses particulares (Figura 2), realizando estudios cuyos resultados posteriormente se integraban (Valadez y Mestre, 1999). En estos casos las obras resultantes estaban construidas en capítulos temáticos, no disciplinarios.

Fases de trabajo y secuencia	Nivel y secuencia de los estudios	Disciplinas involucradas
I. Individual (El elemento óseo como entidad de estudio)	Básico	Zoología Anatomía comparada Taxonomía Ontogenia Restauración y conservación
	Especializado I	Análisis de materiales Arqueología experimental Veterinaria Zootecnia
	Especializado II	Química Biología molecular Genética
II. Colectivo (la colección arqueozoológica como entidad de estudio)	Estratigráfico-contextual	Arqueología
	Poblacional	Ecología Genética de poblaciones
	Paleoambiental	Ecología Zoogeografía Geología histórica
III. Integral	Etnobiológico	Historia Etnohistoria Arqueología Lingüística Paleobotánica Etnobiología

Figura 2. Propuesta sobre la investigación arqueozoológica que se realiza por el autor y colaboradores considerando la participación de diversas disciplinas dentro de un flujo en el cual los datos derivados de los estudios se incorporan en diferentes momentos y cuyo objetivo es crear un cuerpo de conocimiento a partir de los restos identificados de un individuo, una especie o una colección completa (elaboró Raúl Valadez)

Esta propuesta fue muy valiosa con respecto a la generación de conocimientos y en la forma como eran buscados los productos por personas de diversos ámbitos, de modo que al paso de los años se convirtió en una pauta constante de trabajo. De manera especial han destacado los estudios alrededor del perro y su relación con la civilización mesoamericana (Valadez *et al.*, 2000a, 2000b, 2001, 2006; Valadez y Blanco, 2005; Valadez, Götz y Mendoza, 2010; por citar algunos) pues todo este conjunto de trabajo permite extraerle a los restos de cánidos hasta el último dato, equivalente a lo que se puede lograr con restos humanos, de forma tal que, como menciona el autor en las pláticas que se dan sobre el tema, “solo nos faltó poder saber cuál era el nombre de cariño que le daban a este perro” (Figura 3).

Respecto de los grupos de trabajo, en los últimos diez años el esfuerzo colectivo al interior de seminarios que estudian sitios arqueológicos o campos de estudio se ha hecho cada vez más común. Un caso particular es el seminario de Antropología y Ciencias Aplicadas (ACA), constituido por ocho laboratorios: Antropología forense, Antropología molecular, Biomecánica deportiva, Fitolitos, Paleoetnobotánica y Paleoambiente; Paleozoología, Prospección arqueológica, Universitario de radiocarbono.

Y es en este espacio en donde los intereses se unen, principalmente para abordar temáticas antropológicas con el fin de estudiarlas en conjunto y publicar los resultados bajo la forma de productos en los que cada disciplina muestra su información (Manzanilla y Valadez, 2017; Ortíz, 2018), y se integran los resultados para construir una interpretación conjunta (Valadez *et al.*, 2016, Valadez *et al.*, 2017a) o bien se abordan temáticas en común, construyendo los resultados e interpretaciones de forma integral desde el inicio (Valadez *et al.*, 2017b).

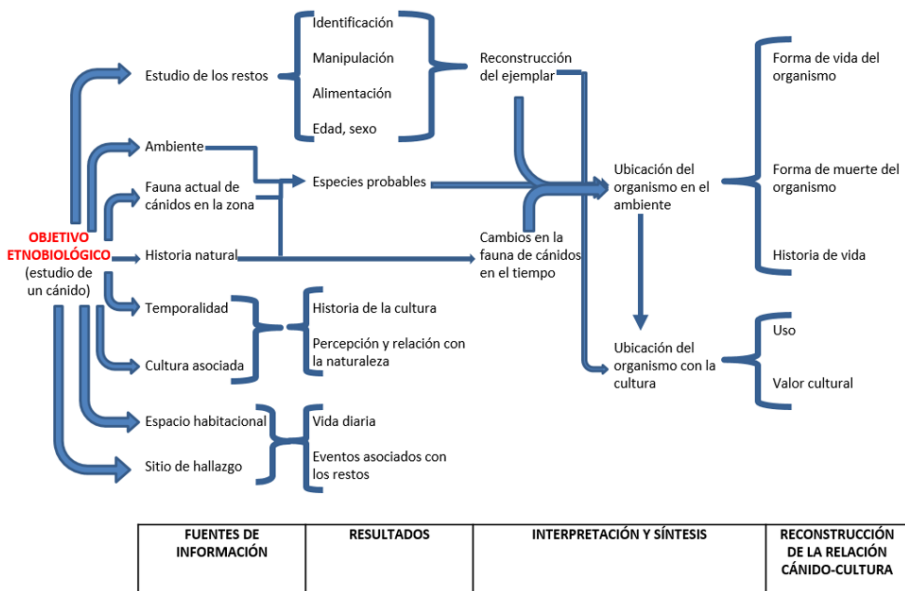


Figura 3. Esquema de investigación que en el presente se emplea en el laboratorio de Paleozoología de la UNAM, al momento de estudiar restos arqueozoológicos de cánidos, fundamentalmente perros. La participación continua de diferentes disciplinas permite ir articulando conjuntos de resultados cuya integración final da la oportunidad de reconstruir al organismo, su forma de vida, sus características individuales, forma y momento de muerte, alimentación y relación con la cultura involucrada (elaboró Raúl Valadez)

Vale destacar que desde hace muchos años, cuando este tipo de estudios y productos se fueron manifestando, se empezó a argumentar al interior del IIA que parte de la investigación que se realizaba era de corte interdisciplinario (Barba *et al.*, 1987; Manzanilla *et al.*, 2003), sobre todo por parte de los laboratorios de Ciencias Aplicadas, y algunos proyectos arqueológicos; no obstante, al no ser parte de una propuesta institucional, difícilmente se dieron eventos cuyo objetivo específico fuera hacer un diagnóstico sobre la concepción de la interdisciplina y su aplicación a los estudios que se realizaban al interior de la institución.

Por último, vale destacar que aunque dentro de estos esquemas de trabajo colaborativo se considera fundamental la equidad y homogeneidad alrededor de los espacios de discusión y aportaciones de cada académico, la práctica ha demostrado la relevancia de un líder, quien generalmente es la persona con más experiencia en el proyecto o bien quien posee más habilidades de analizar y sintetizar la información que se va creando.

¿ESTAMOS HABLANDO DE INTERDISCIPLINA?

En función de lo presentado y del marco conceptual que en este momento existe sobre el trabajo interdisciplinario, ¿qué representa la propuesta que se realiza en el IIA?

De acuerdo con los principios que se han enunciado respecto de cómo podemos definir a la interdisciplina, en Nicolescu (2006), se hace referencia a tres formas:

- En su grado de aplicación, es decir, cuando se utilizan métodos de una para resolver problemas de otra.
- En el sentido epistemológico, cuando principios lógicos o razonamientos de una ayudan a enriquecer la otra.
- En la generación de nuevas disciplinas.

Es decir, los Laboratorios de Ciencias Aplicadas del IIA entran a la categoría de interdisciplinarios, ya que en su condición híbrida no solo pasan a ser nuevos campos, sino que gran parte de sus fundamentos teóricos y metodológicos se derivan de la fusión y/o complementariedad de estos a fin de adaptarlos a las necesidades académicas y de investigación planteadas anteriormente (Figura 4). Además de ello, la condición dual también impulsa el desarrollo de métodos especializados, aptos para abordar de manera más específica el material arqueológico.

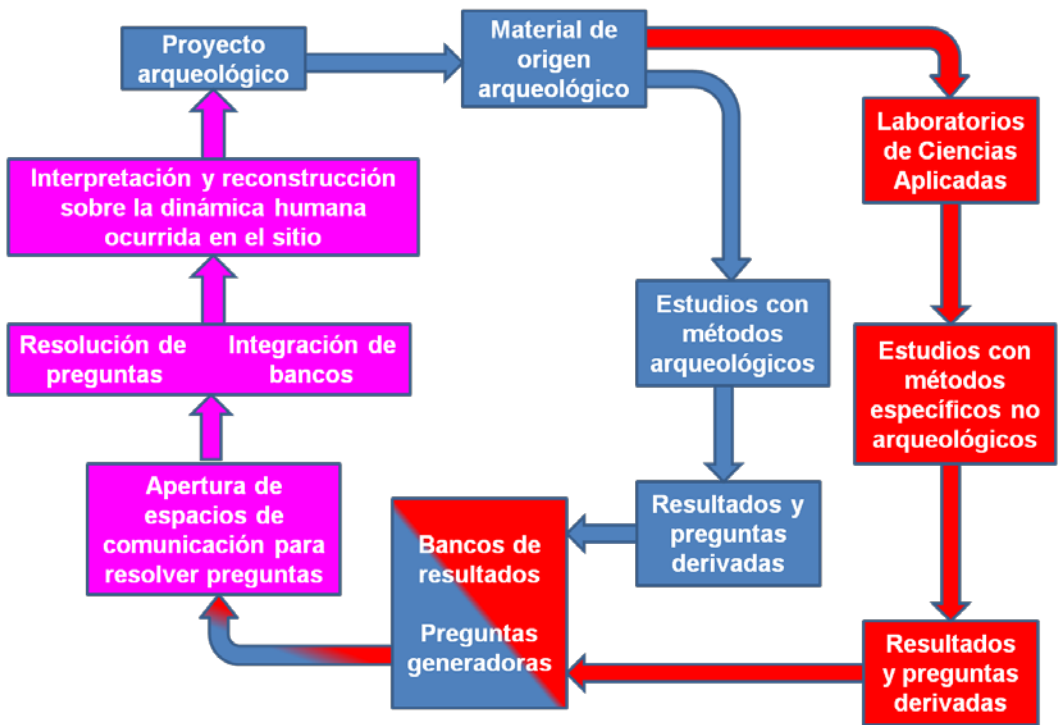


Figura 4. Diagrama de flujo que muestra la dinámica de los estudios interdisciplinarios que se realizan entre proyectos arqueológicos y Laboratorios de Ciencias Aplicadas en el IIA (elaboró Raúl Valadez)

El segundo aspecto que involucra lo interdisciplinario se referiría a la producción de nuevos saberes partiendo de la existencia de las nuevas disciplinas con todo su acervo metodológico y epistemológico (Lenoir, 2013). Al respecto, se ha señalado que el principal objetivo de estos laboratorios es la búsqueda de que los estudios lleven a resultados que puedan emplearse para hacer interpretaciones originales que incurran en lo cultural. Bajo esta premisa, si bien cualquier producto de estas investigaciones podemos considerarlo interdisciplinario (estrictamente hablando), no se consideran de proyección interdisciplinaria, si concluyen en resultados que no pueden avanzar hacia lo antropológico, por ejemplo, listados de restos botánicos identificados o valores químicos obtenidos a través del estudio de restos humanos antiguos, pero cuyo discurso se limita a la disciplina involucrada, sin vinculación con la dinámica cultural que se dio en el sitio de donde provienen los restos.

Respecto de lo que significa interdisciplinariedad en términos de grupos de trabajo creados para abordar un sistema complejo (García, 2006), sin duda un proyecto arqueológico entra en esta categoría, pues se trata de investigaciones

cuyos objetos de estudio pueden ser enormemente heterogéneos en su origen, relación con el sitio o la cultura, temporalidad, abundancia, y más, de ahí que la interdisciplinariedad haya sido la propuesta más aceptada, académicamente hablando; para abordar los problemas.

Íntimamente relacionado con el punto anterior es el aspecto de la comunicación real, concreta, entre los académicos de las diversas áreas, con el fin de facilitar el flujo de información de una a otra (Lanz, 2010). A este respecto la experiencia nos dice que es fundamental que los estudios realizados en cada ámbito derive no solo en resultados, son también en preguntas generadoras cuya resolución requiera de dichos flujos de información, por ejemplo si en los lugares donde aparecieron restos orgánicos hay presencia de objetos o materiales de otra índole que al analizarse en conjunto permitan proponer actividades específicas para las cuales se hacía uso de determinadas especies animales o vegetales.

En función de esto es muy relevante diferenciar entre estudios que involucran varias disciplinas, pero que los resultados e interpretaciones no rebasan al objeto de estudio como tal y aquellos que utilizan a dichos resultados e interpretaciones para avanzar en la comprensión de factor “cultura” que promovió determinados esquemas de vida, uso de recursos, etc. (Figura 5). Por ejemplo, en un estudio del ADN antiguo de los restos humanos podemos llegar a definir los grados de similitud o diferencia entre individuos y con ello definir la homogeneidad o heterogeneidad de la población, pero la condición interdisciplinaria del estudio se alcanzaría solo cuando las interpretaciones lleguen a ámbitos como la migración, la interacción entre grupos humanos, flujos de individuos y recursos entre comunidades y demás.

Por último, respecto de la forma como el trabajo que busca acomodarse en el ámbito interdisciplinario se proyecta en obras escritas, generalmente los grandes grupos que se crean alrededor de un proyecto de investigación, derivan en obras de corte multidisciplinario (por ejemplo Barba, 2015; Manzanilla y Valadez, 2009; Manzanilla, 1987, 2012), ya que aunque haya existido comunicación, objetivos en común y demás, sencillamente no hay un nivel de integración de forma que todo se reúna en un solo discurso, un solo escrito (García, 2006; Martínez, 2013); no obstante en el interior de dichas obras sí es frecuente encontrarse con capítulos interdisciplinarios, por haberse realizado bajo el planteamiento de resolver problemas de índole cultural. En otros casos, obras más modestas hechas a partir del trabajo colectivo con una temática definida, un conjunto definido de objetivos e integrantes bien ubicados en el marco interdisciplinario, si es factible reconocerlas dentro de esta orientación (Aguirre *et al.*, 2017; Barba *et al.*, 1998, Beramendi *et al.*, 2012; González, 2016; Ibarra, 2015; Manzanilla *et al.*, 2011; Manzanilla y Valadez, 2017; Valadez *et al.*, 2016; Zurita, 1997, por citar algunos).

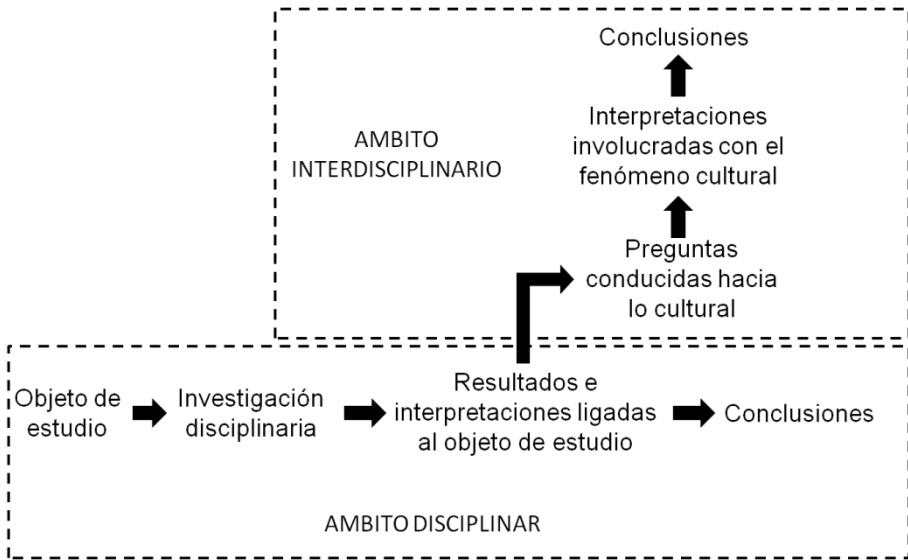


Figura 5. Para que una investigación quede dentro del enfoque interdisciplinario no basta con la participación de disciplinas diversas, es también indispensable que las interpretaciones superen el ámbito ligado al objeto de estudio y se involucren con el fenómeno cultural (elaboró Raúl Valadez)

LA TRANSDISCIPLINA

Conforme la propuesta interdisciplinaria estuvo haciéndose más frecuente en el ámbito académico del IIA, fue abriéndose la discusión respecto de la transdisciplina, sobre todo a partir de que se empezaron a formar espacios de discusión al respecto, así como ponencias y obras vinculadas con el tema (Pérez-Taylor, 2016).

El análisis respecto de lo que es la transdisciplina y la conclusión de si podemos considerarla parte de los esquemas de trabajo al interior de la institución es algo mucho más complicado que lo que se ha presentado respecto de la interdisciplina, en buena medida por la forma como cada autor la conceptualiza y por lo que implica poner en práctica ideas que frecuentemente no ilustran acerca de cómo convertirlas en acciones concretas. Para poder abordar este punto de una forma funcional, se consideró fundamental no tomar en cuenta propuestas que consideren “espacios administrativos” a las disciplinas (Osorio, 2012) o que las describen en términos difíciles de trasladar al ambiente práctico, por ejemplo “esquemas cognitivos que pueden atravesar las disciplinas, a veces con una virulencia tal que las pone en trance” (Morin, 2001) o que ubican sus alcances a nivel del conocimiento global (Nicolescu, 2006); no olvidemos que finalmente uno de los objetivos de este espacio es analizar si dentro de la práctica académica diaria se llegan a formular esquemas de trabajo que se encaminen hacia el ejercicio transdisciplinario.

Aclarado este punto, se emplearán los conceptos de algunos autores (Cuadro 1), quienes manejan su visión de lo que es la transdisciplina desde una perspectiva más utilitaria, más concreta.

Cuadro 1
Conceptos sintetizados empleados por diversos autores
para definir la transdisciplina

<i>Autor</i>	<i>Concepto de lo que es la investigación transdisciplinaria</i>
Zavala, Lauro (2010)	Un conocimiento que surge de un contexto de aplicación concreto, con sus propias estructuras teóricas, métodos de investigación y modos de práctica a través de equipos integrados y organizados
Lanz, Rigoberto (2010)	Esquema de investigación para abordar sistemas complejos, contrapuesto a la rigurosidad del método científico experimental. El proceso de producción del conocimiento se logra a través de la elaboración de protocolos, métodos y paradigmas acordes con el objetivo, dando gran relevancia a la lógica, experiencia y sensibilidad de los integrantes
Pérez, Enrique, Alfonzo Norys y Antonio Curcu (2013)	Búsqueda de conocimiento que no se restringe a lo disciplinar, sino que concibe el saber desde la idea de la totalidad. Se incorporan saberes, formas de aprender y experiencias ajenos a las disciplinas
Herrán, Agustín de la (2011)	Temas u objetivos que se transforman en ejes deductivos de conocimiento que se acoplan de manera lógica y natural. El objeto y problemas de investigación pueden cambiar o redefinirse conforme el proceso transcurre
Yves, Lenoir (2013)	<ul style="list-style-type: none"> • Transversalidad en el centro de dos o más disciplinas • Movilización transversal en el marco de un proyecto • Una superación disciplinaria que conduce a una unidad de la ciencia basada en un conjunto de principios, conceptos, métodos y objetivos unificadores que actúan a nivel meta-científico • Focalización en los comportamientos que tiende a eludir las disciplinas

¿Qué aportan estas ideas respecto de nuestro objetivo?

- En primer lugar se considera la existencia de un problema o tema a abordar concreto, pero cuya naturaleza compleja limita los alcances de un trabajo disciplinar, incluso interdisciplinario, sobre todo si se busca la creación de un conocimiento original, de pensamiento superior, que rebasa las limitaciones que las propias disciplinas, o el método científico experimental, determinan.
- En segundo lugar, muy relevante, la transdisciplina, no considera al método científico experimental como guía ineludible de los procesos, métodos y resultados obtenidos. Debido a ello, desde las bases mismas es factible partir tanto de conocimientos científicos, como de información empírica, o conocimiento tradicional.
- Con base en lo anterior, quienes realizan la investigación parten tanto de su propio conocimiento como de su experiencia y habilidades personales.
- Debido a ello los equipos pueden ser homogéneos en cuanto al saber que manifiestan, pero heterogéneos por lo que se refiere al papel que cada quien desempeña, pues habrá quienes manifiesten más relevancia en su conocimiento dentro de cierto campo y quienes lo sean por su capacidad para analizar los fenómenos e integrar la información que se va creando (Cuadro 2).
- Por todo lo anterior, protocolos, métodos de trabajo y esquemas de estudio se adaptan a los objetivos y necesidades que se van formulando conforme la investigación avanza (Cuadro 2).
- Dada la flexibilidad propuesta, no existen paradigmas que limiten la acción académica, sino que éstos se crean en función de los objetivos formulados.
- La transversalidad de los conocimientos, planteamientos y resultados se da de manera continua.
- El conocimiento generado rebasa lo disciplinar y se acomoda en un plano en el que es posible evaluarlo sin el empleo de los protocolos científicos, lo cual no significa que sea un producto no-evaluable, más bien que su evaluación dependerá de que tanto su estructura como el método y los resultados presentan una lógica y una organización acorde con lo que se espera de un ejercicio académico.

DE LA INTERDISCIPLINA A LA TRANSDISCIPLINA HAY ALGO MÁS QUE UN PASO

A diferencia de lo que ocurre con la meta del ejercicio interdisciplinario, al interior del IIA son pocos los casos en los que se maneja la idea de que las investigaciones o el modelo de investigación entran en el campo de lo transdisciplinario, quizá por la misma complejidad que representa pasar de las ideas generales (Cuadro 1) a la

propuesta organizativa (véase apartado anterior) y de ahí a la puesta en práctica (Cuadro 2). Debido a ello y con el afán de poder llevar la discusión hasta el punto de poder hacer referencia a un caso concreto, tangible, de producto que podemos calificar de transdisciplinario, el autor consideró más propio hacer referencia a una obra reciente (Valadez, 2017b), realizada al interior del seminario de Antropología y Ciencias Aplicadas el cual, como se indicó páginas atrás, está constituido por académicos formados en el ejercicio interdisciplinario.

Cuadro 2

Estrategias para el ejercicio integral de un equipo de corte transdisciplinario (Zavala, 2010)

-
1. Definir el objetivo común
 2. Determinar el conocimiento necesario, incluyendo modelos, tradiciones y bibliografía
 3. Desarrollar un marco de integración y preguntas estratégicas
 4. Especificar lo que es necesario estudiar
 5. Establecer negociación de roles en el trabajo de equipo
 6. Reunir información disponible e investigar nueva información
 7. Resolver conflictos disciplinarios creando un vocabulario común
 8. Mantener comunicación a través de técnicas de integración
 9. Sintetizar toda la información, evaluar su relevancia y determinar un patrón general
 10. Decidir la administración futura del proyecto
-

La puesta en marcha se inició con el objetivo de elaborar una obra denominada *Entre alimentos y tradiciones en la Ciudad de los Dioses* y trata sobre la alimentación de la población de la antigua ciudad de Teotihuacan, primera urbe del México antiguo (siglos I aC-VII dC), la cual llegó a albergar más de 100,000 habitantes y fue el eje rector de toda Mesoamérica en los primeros siglos de nuestra era. Los estudios arqueológicos cumplen ya un siglo desde que se iniciaron y casi todos los participantes del seminario tienen amplia experiencia y conocimiento de esta ciudad y sus estudios, participando algunos de ellos en los proyectos arqueológicos desde hace más de 30 años.

Se determinó que la obra no se elaboraría a partir de capítulos disciplinarios, sino temáticos, es decir, considerando ámbitos y preguntas vinculadas con la vida de los habitantes de la ciudad, por ejemplo qué comían, dónde preparaban su alimento, si todos comían igual, etcétera.

A partir de ello se estructuró un esquema de trabajo, con el objetivo primario, preguntas generadoras, métodos para la obtención de la información y disciplinas involucradas (Figura 6).

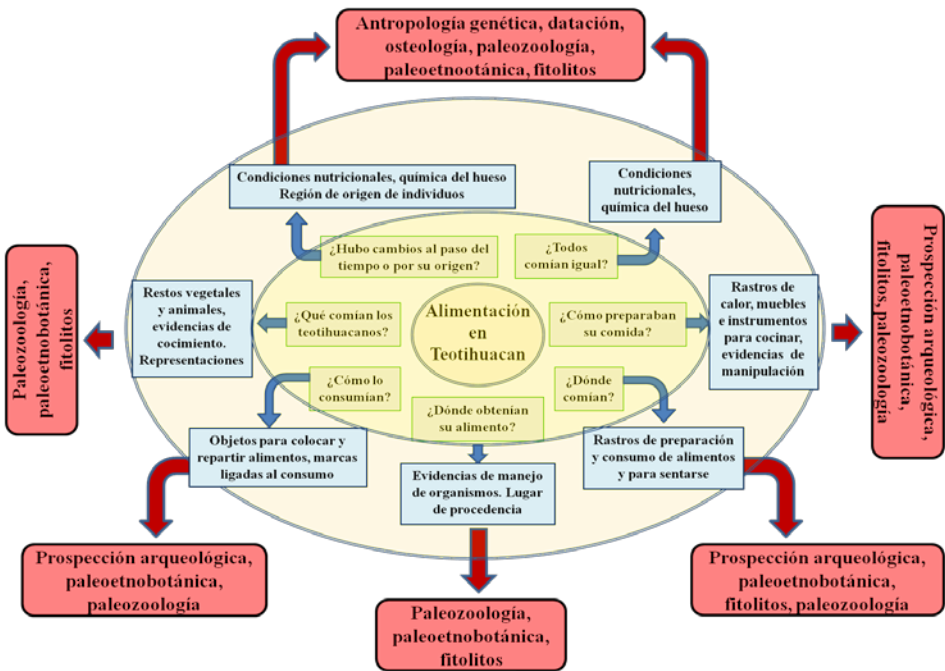


Figura 6. Esquema de trabajo articulado para la obtención e integración de la información disponible acerca de cuál había sido la alimentación de los habitantes de la ciudad prehispánica de Teotihuacan, México (Valadez *et al.*, 2017b)

Debido a circunstancias logísticas y administrativas se decidió que habría una sola persona a cargo de la elaboración de la obra. Esta persona fue la encargada de elaborar el plan para obtener la información, buscar un esquema uniforme y homogéneo en el uso de la misma, organizarla a partir de las preguntas generadoras, manejando un hilo conductor y vocabulario en común. Un aspecto relevante dentro del ejercicio, fue que las interpretaciones derivadas no se crearon a partir de datos aislados, sino de los propios análisis que cada área o investigador ofrecía, es decir, se sintetizó e integró la información descifrando las interpretaciones.

La obra fue hecha con el fin de divulgación, pero las bases de datos que la sustentan son recientes, derivadas de estudios científicos y evaluadas por cada miembro del seminario, por lo que se trató de un libro hecho para el público no especializado, pero con el más alto nivel de información científica disponible.

Un aspecto que se consideró relevante para la conclusión de esta obra fue el poder proyectar la visión creada hacia el presente, algo indispensable frente a la controversia de ser México un país con una vasta cultura culinaria, considerada patrimonio de la humanidad y, sin embargo, con una población con severos pro-

blemas alimentarios por la invasión de productos industrializados. De esta forma se busca también hacer conciencia de lo que la experiencia antropológica nos dice respecto de la importancia de conocer la alimentación del pasado, basada en productos naturales y la relevancia de no perder ese legado cultural.

Una vez concluida la obra fue analizada por el autor respecto de su condición inter o transdisciplinaria, sobre todo partiendo de ejercicios equivalentes de tiempos recientes (Valadez *et al.*, 2016). De este modo, y partiendo de los postulados básicos de la transdisciplinariedad, se considera que el esfuerzo realizado también se enmarca dentro de lo que es el estudio de un sistema complejo, tanto por lo que significa la investigación arqueológica (ya mencionado al inicio), como por la vinculación de este esfuerzo hacia lo que es el tema de la alimentación, la cultura y el efecto nocivo de la comida industrial.

REFLEXIONES FINALES

Además del ejemplo presentado, existen otros que en algún momento han entrado al análisis personal de si pueden o no considerarse productos transdisciplinarios (Valadez y Tejeda, 2005; Valadez *et al.*, 2017a), pero ciertamente la presente contribución no tiene por objetivo describir cada caso, sino “aterrizar” la teoría e ideas de la interdisciplina y la transdisciplina dentro del ejercicio académico, pero no el que se presenta en los congresos, sino el cotidiano, el que se mueve en los cubículos, los laboratorios, las charlas de café, donde muchas veces se abren amplios debates, pero también inmensos vacíos, entre lo que es la teoría y la práctica.

De acuerdo con lo expresado, el ejercicio interdisciplinario tiene como base para el ejercicio práctico, al menos dentro de lo que el autor ha conocido dentro del ámbito académico universitario de México, los siguientes puntos:

1. Laboratorios en los que se manejan disciplinas híbridas o proyectos de investigación que reúnen especialistas de ámbitos sociales y humanísticos, con los de ciencias experimentales o naturales.
2. Propósitos a cubrir que posean la visión interdisciplinaria, no solo el estudio de materiales o problemas de un ámbito por instrumentos o investigadores del otro.
3. Objetos o temas de estudio que se abordarán por cada área o investigador en función de los propósitos definidos.
4. Líder o líderes del proyecto interdisciplinario que deben mediar la labor en equipo, encauzar la información y promover la integración del conocimiento generado en un discurso (y las posteriores publicaciones y productos) de carácter interdisciplinario, no multidisciplinario.

Respecto de lo transdisciplinario, y para que en la evaluación final se tenga la certeza de haber alcanzado el objetivo, se considera fundamental lo siguiente:

1. Investigación relacionada con temas de amplio dominio por quienes lo llevarán a cabo.
2. Abordaje de problemas complejos, no necesariamente recientes, por su naturaleza, la cantidad de datos disponibles o la distancia entre el dato duro y el tipo de conocimiento que se quiere alcanzar.
3. Formación de un grupo de trabajo en el que cada quien reconozca sus puntos fuertes y limitaciones, con el objetivo de promover la labor en equipo, donde cada integrante posee relevancia en habilidades o aspectos personales y actitudinales, además de lo académico.
4. Definición de objetivos, propósitos y metas, con base en un hilo conductor y vocabulario en común.
5. Planeación, organización y seguimiento de un plan de trabajo.
6. Delimitación de la información requerida en función de las temáticas o preguntas generadoras, no de las disciplinas.
7. Organizar y sintetizar la información, siendo evaluada constantemente por los integrantes del equipo.
8. Siempre buscar que el conocimiento generado esté ubicado en ámbitos que rebasan lo disciplinar, aspecto que desde un principio debe quedar bien delimitado en los objetivos.
9. Llegar a conclusiones que tengan también el espíritu de integración, así como su trascendencia hacia ámbitos que rebasen lo disciplinar, todo a partir de puestas en común.
10. Buscar productos finales que sean concretos, no demasiado extensos, trascendentes en lo que presentan como conocimiento integrado, no en la amplitud de las bases de datos o en la necesidad de “mostrar todo” para que tenga valor científico.

El ejercicio académico no solo es un reto en cuanto a lo que significa el estudio constante de ciertos materiales, organismos o fenómenos, sino también en cuanto a la forma de llevarlo a cabo, presentarlo a los pares y derivarlo en productos que manifiesten no solo el conocimiento creado, sino también la forma como se obtuvo y los anclajes que posee en cuanto a la certidumbre que tiene. Desde hace un tercio de siglo el trabajo colaborativo, tanto a nivel individuo como disciplina se ha convertido en la pauta deseable, casi podríamos decir, indispensable, para que nuestro trabajo se considere trascendente, sobre todo por la enorme cantidad de información potencial disponible. Bajo estas circunstancias el autor considera relevante el intercambio de las experiencias, no solo los productos, por quienes se

adentran en estos caminos y por tanto son conocedores de los retos que involucran convertir en una realidad cotidiana propuestas de investigación a las que les separa una enorme distancia entre la teoría y la práctica, así como lo que representa el trabajo colaborativo a través de la unión y colaboración de universos de conocimiento tan diversos como pueden ser ciencias experimentales, naturales, sociales y humanísticas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, Ana; Blanca González, Brenda Álvarez, Rafael Montiel, Carlos Serrano y Abigail Meza
(2017) “Genetic history of Classic Period Teotihuacan burials in Central Mexico”, en *RAAB*, núm. 19, pp. 1-14.
- Barba Luis, Luz Lazos, Karl Link, Agustín Ortiz y Leonardo López
(1998) “Arqueometría en la Casa de las Águilas”, en *Arqueología Mexicana*, vol. VI, núm. 31, pp. 20-27.
- Barba, Luis (ed.)
(2015) *Estudio interdisciplinario sobre un mamut y su contexto*, Red de Ciencias Aplicadas a la Investigación y Conservación del Patrimonio Cultural, pp. 169-181.
- Barba, Luis, Beatriz Ludlow, Linda Manzanilla y Raúl Valadez
(1987) “La vida doméstica en Teotihuacan: un estudio interdisciplinario”, en *Ciencia y Desarrollo* vol. 77, núm. XIII, pp. 21-32.
- Beramendi, Laura, Galia González y A.M. Soler
(2012) “Cronología para Teopancazco: integración de datos arqueomagnéticos a un modelo bayesiano de radiocarbono”, en L. Manzanilla (ed.), *Estudios arqueométricos del centro de barrio de Teopancazco en Teotihuacan*, Coordinación de la Investigación Científica y Coordinación de Humanidades, UNAM, México, pp. 111-134.
- Blanco, Alicia, Bernardo Rodríguez, Fernando Viniegra, Katiuska Olmos, Carlos Mora y Raúl Valadez
(2006) “Cánidos del Templo Mayor de Tenochtitlan”, en *Revista de la Asociación Mexicana de Médicos Veterinarios Especialistas en Pequeñas Especies*, vol. 17, núm. 5, pp. 217-226.
- García, Rolando
(2006) *Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*, serie CLA-DE-MA, Filosofía de la Ciencia, Gedisa Editorial, Barcelona, España.

González, Blanca

(2016) *El cuerpo como vestigio biológico, simbólico y social. Víctimas sacrificadas en el Templo de Quetzalcoatl en Teotihuacan*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Ciencias, División de Estudios de Posgrado de la Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Herrán, Agustín de la

(2011) “Complejidad y transdisciplinariedad”, en *Revista Educação Sķepsis*, núm. 2, Formação Profissional vol. I (Contextos de la formación profesional), São Paulo, <skepsis.org>, pp. 294-320.

Ibarra, Emilio

(2015) “Estudio polínico del contexto asociado al mamut (*Mammuthus columbi*) de Santa Ana Tlacotenco, sur de la Cuenca de México”, en *Estudios interdisciplinarios sobre un mamut y su contexto*, L. Barba (ed.), RED de Ciencias Aplicadas a la Investigación y Conservación de Patrimonio Cultural, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 99-109.

Lanz, Rigoberto

(2010) “Diez preguntas sobre transdisciplina”, en *Revista de Estudios Transdisciplinarios*, vol. 2, núm. 11, pp. 11-20.

Lenoir, Yves

(2013) “Interdisciplinariedad en educación: una síntesis en sus especificidades y actualización”, en *Interdisciplina* I (81), pp. 51-86.

Manzanilla, Linda (ed.)

(1993) *Anatomía de un conjunto residencial teotihuacano en Oztoyohualco*, vol. 2, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

(2012) *Estudios Arqueométricos del centro de barrio de Teopancazco en Teotihuacan*, Coordinación de Humanidades-Coordinación de la Investigación Científica de la Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Manzanilla, Linda, Emily McClung, Luis Barba y Raúl Valadez

(2003) “La interdisciplina en arqueología: propuestas desde la UNAM”, en *Universidad de México*, Nueva época, núm. 627, pp. 4-15.

Manzanilla, Linda, Bernardo Rodríguez, Gilberto Pérez y Raúl Valadez

(2011) “Arqueozoología y manufactura de vestimentas rituales en la antigua ciudad de Teotihuacan”, en *Arqueología*, núm. 17, pp. 221-246.

Manzanilla, Linda (ed.) y Raúl Valadez (coord.)

(2009) *El Inframundo de Teotihuacan: ocupaciones posteotihuacanas en los túneles al este de la Pirámide del Sol. Volumen II: el ambiente y el hombre: arqueofauna de los túneles de Teotihuacan: estudios interdisciplinario*, El Colegio Nacional, México.

(2017) *El uso de los recursos naturales en un centro de barrio de Teotihuacan: Teopancazco*, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

- Martínez, Miguel
(2013) “Transdisciplinariedad. Un enfoque para la complejidad del mundo actual”, en *Concienciactiva*, núm. 21 (1), pp. 107-146.
- Morin, Edgar
(2001) *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona.
- Nicolescu, Basarab
(2006) *La transdisciplinariedad. Manifiesto*, Ediciones Du Rocher, París, Francia.
- Ortíz, Agustín (ed.)
(2018) *Las Ciencias Aplicadas al Estudio del Patrimonio Cultural*, Red de Ciencias Aplicadas a la Investigación y Conservación del Patrimonio Cultural, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.
- Pérez, Enrique, Alfonso Norys y Antonio Curcu
(2013) “Transdisciplinariedad y educación” en *Educere*, núm. 17 (56), pp. 15-26.
- Pérez, Gilberto
(2010) “La Arqueozoología: presente y futuro”, tesis de Maestría en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.
- Pérez-Taylor, Rafael
(2016) *Transdisciplina, complejidad y antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.
- Serra, Maricarmen y Raúl Valadez
(1985) “Fauna de Terremote-Tlatenco, D.F.”, en *Anales de Antropología* XXII, pp. 159-213.
- Valadez, Raúl
(1994) “¿Cuántas razas de perros existieron en el México Prehispánico?”, en *Veterinaria México*, vol. 25, núm. 1, pp. 1-11.
(1995) *El perro mexicano*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.
(1996) “Anatomía dental del perro pelón mexicano”, en *Veterinaria México*, vol. 26, núm. 4, pp. 317-332.
- Valadez, Raúl y Gabriel Mestre
(1999) *Historia del xoloitzcuintle en México*, Universidad Nacional Autónoma de México-Museo Dolores Olmedo Patiño, Cámara de Diputados, México.
- Valadez, Raúl y Alicia Blanco
(2005) “Perros, maíz, el México prehispánico”, en *Revista de la Asociación Mexicana de Médicos Veterinarios Especialistas en Pequeñas Especies* vol. 16, núm. 2, pp. 63-70.

Valadez, Raúl y Samuel Tejeda

(2005) “Modelo para la determinación de patrones alimentarios en poblaciones prehispánicas del centro de México a través de la cuantificación de elementos traza”, pp. 290-299, en *Primer Congreso Argentino de Arqueometría*, Pifferetti, Adrián y Raúl Bolmaro (eds.), Humanidades y Artes Ediciones, El Rosario, Argentina.

Valadez, Raúl, Christopher Götz y Velia Mendoza

(2010) *El perro pelón, su origen, su historia*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Universidad Autónoma de Yucatán, México.

Valadez, Raúl, Alicia Blanco, Bernardo Rodríguez, Fernando Viniegra y Katuska Olmos

(2000a) “Diagnóstico clínico de un perro descubierto en un entierro prehispánico”, *Revista de la Asociación Mexicana de Médicos Veterinarios Especialistas en Pequeñas Especies*, vol. 11, núm. 1, pp. 24-29.

(2000b) “El Tlalchichi, perro prehispánico de patas cortas del occidente de México”, *Revista de la Asociación Mexicana de Médicos Veterinarios Especialistas en Pequeñas Especies*, vol. 11, núm. 2, pp. 69-78.

(2001), “Una quinta raza de perro prehispánica o, ¿una segunda especie de lobo mexicano?”, *Revista de la Asociación Mexicana de Médicos Veterinarios Especialistas en Pequeñas Especies*, vol. 12, núm. 5, pp. 149-159.

Valadez, Raúl (ed.), Cristina Adriano, Ana Aguirre, Luis Barba, Laura Beramendi, Jorge Blancas, Blanca González, Galia González, Emilio Ibarra, Diana Martínez, Emily McClung, Agustín Ortiz, Bernardo Rodríguez y Judith Zurita (2016) *Viaje al Inframundo: las ciencias y la muerte*, Red de Ciencias Aplicadas a la Investigación y Conservación del Patrimonio Cultural, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

Valadez, Raúl, Judith Zurita, Gilberto Pérez, Diana Martínez, Bernardo Rodríguez, Emilio Ibarra y Cristina Adriano

(2017a) “Teopanazgo y el ejercicio transdisciplinario”, en *El uso de los recursos naturales en un centro de barrio de Teotihuacan: Teopanazgo*, Manzanilla, Linda (ed.) y Raúl Valadez (coord.), Dirección General de Asuntos del Personal Académico, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 411-436.

Valadez, Raúl (ed.), Cristina Adriano, Ana Aguirre, Luis Barba, Laura Beramendi, Jorge Blancas, Blanca Zoila González, Galia González, Emilio Ibarra, Diana Martínez, Emily McClung, Agustín Ortiz, Bernardo Rodríguez y Judith Zurita

(2017b) *Entre alimentos y tradiciones en la Ciudad de los Dioses*, Red de Ciencias Aplicadas a la Investigación y Conservación del Patrimonio Cultural, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

Zurita, Judith

(1997) “Los fitolitos: indicadores sobre dieta y vivienda en San Lorenzo Tenochtitlan”, pp. 75-87, en *Población, subsistencia y medio Ambiente en San Lorenzo Tenochtitlan*, A. Cyphers (ed.), Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

Zavala, Lauro

(2010) *Transdisciplinarietà. Principios Generales*, Área de Concentración en Semiótica Intertextual, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México.



Águila real (*Aquila Chrysaetos*) adulta, descubierta en el entierro-ofrenda seis de la Pirámide de la Luna, en un complejo de hombres y animales como jaguares, pumas, lobos, híbridos de lobo y perro, que se sacrificaron y colocaron en la ceremonia de inauguración de la cuarta fase constructiva de la Pirámide (250 d.C.), México (Autor: Raúl Valadez).

LA INTERRELACIÓN ENTRE MODO DE VIDA Y FENÓMENOS VITALES EN LA POBLACIÓN PREHISTÓRICA DE MÉXICO. UNA RECONSIDERACIÓN NECESARIA

*Rocío Hernández Flores**

Posgrado en Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA),
Universidad Nacional Autónoma de México

*Carlos Serrano Sánchez***

Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA),
Universidad Nacional Autónoma de México

RECIBIDO: 21 DE JUNIO DE 2017; ACEPTADO: 10 DE SEPTIEMBRE DE 2017

Resumen: Durante los últimos años, los estudios realizados en sociedades cazadoras-recolectoras del periodo arcaico en nuestro país, se han incrementado notablemente, incluyendo los realizados en la perspectiva de la antropología física. En esta última, no obstante, muchas veces nos hemos olvidado de conocer o entender el tipo de sociedad que estamos estudiando. Utilizar el concepto de cazador-recolector implica una forma específica de organización social que no puede ser vista mediante ningún material arqueológico, sino que está orientada por concepciones teóricas previas. Por ello en este trabajo se hace una breve descripción del tipo de sociedad a la que pertenecieron los primeros pobladores de México y los principales rasgos que la caracterizaron, como una necesaria reconsideración en los estudios biológicos poblacionales.

Palabras clave: cazadores-recolectores, arqueología social, restos esqueléticos, Pleistoceno tardío, Holoceno temprano-medio, prehistoria mexicana.

Abstract: During the last years, the studies carried out in hunter-gatherer societies of the archaic period in our country, have had a great boom, including those realized from the physical anthropology perspective. However, such perspective has often forgotten to get to know or understand beforehand the type of society studied. Using the hunter-gatherer concept implies a specific form of social organization that cannot be seen through any archaeological material, but is guided by previous theoretical conceptions. So in this work, I briefly describe the type of society to which the first settlers of Mexico belonged and their main characteristic features, as a necessary consideration to biological population studies.

Key words: Hunter-gatherers, social archeology, skeletal remains, late Pleistocene, early-middle Holocene, Mexican prehistory.

* correo electrónico: armishi@hotmail.com

** correo electrónico: cserrano@unam.mx

INTRODUCCIÓN

Los estudios realizados en poblaciones prehistóricas en México, han sido abordados desde diversas disciplinas como la arqueología, la antropología física, la genética, la geología, entre otras, han tenido un notable auge (Romano, 1955, 1963, 1970, 1974; Pompa 1988, 2006; Pompa y Serrano, 2001; Salas *et al.*, 1988; Bautista y Pijoan, 2002; González-José *et al.*, 2005; López y Ramírez, 2004; Jiménez y Hernández, 2011; Jiménez *et al.*, 2003, 2006a, 2006b, 2009, 2010; Monterroso, 2004; Terrazas y Benavente, 2006; Lascurain *et al.*, 2006; González *et al.*, 2002, 2003, 2006; González Arturo *et al.*, 2006, 2008, 2013; Chatters *et al.*, 2014, 2016). No obstante, desde la antropología física, muchas veces nos hemos olvidado de conocer o entender el tipo de sociedad que estamos estudiando. Utilizar el concepto cazador-recolector¹ va más allá de ser visto como una forma de subsistencia, implica una forma específica de organización social. Es por ello, que en este trabajo se hace una descripción breve del tipo de sociedad de la que formaron parte los primeros grupos humanos que ocuparon nuestro país, a través del hallazgo de los restos esqueléticos que han sido localizados en México.

Actualmente sabemos que el modo de vida de las sociedades cazadoras-recolectoras ha sido el más exitoso para los seres humanos, ya que durante miles de años e incluso millones de años que llevó el proceso evolutivo hacia el hombre moderno y hasta hace al menos, unos 10 000 años, ésta fue la configuración de desarrollo social en la que permanecieron (Figura 1). Incluso hoy en día, existen algunas sociedades humanas que continúan practicando esta forma de subsistencia, de tal manera que lloos estudios etnográficos realizados en sociedades cazadoras-recolectoras actuales, han sido tomados como un referente para entender y explicar las sociedades cazadoras-recolectoras del pasado.

Una forma de contextualizar el modo de vida y organización social de los grupos estudiados en este trabajo, es a través de la arqueología social, la cual trata de reconstruir la cultura a partir del conocimiento de los procesos sociales; dicho enfoque va más allá del concepto cazador-recolector como referente a un aspecto tecno-económico de una sociedad, en tanto que trata de entender sus modos de producción, su formación económico social, su modo de vida y cultura (Lumberras, 1984: 53-64; Fuentes y Soto, 2009: 7 y Ramos, 1997).

Las sociedades cazadoras-recolectoras se van a caracterizar por la ausencia de producción sistemática de excedentes, la falta de clases sociales y de propiedad. Este tipo de grupos subsisten de la caza de animales silvestres y de la recolección

¹ La actividad de pesca también está considerada en este concepto.

de vegetales. Se trata de un modo de vida que implica un amplio conocimiento del medio, de los recursos y de las técnicas para aprovecharlos. El sistema de vida es nómada, en el sentido de que la población se desplaza en el territorio para optimizar la obtención de recursos, de acuerdo con los ciclos de vida de las especies alimenticias principales. Sin embargo, es importante señalar que no existe una sola forma de cazador-recolector, sino que en este tipo de sociedades hay cierta variabilidad estructural que va a definir a cada una de ellas (Acosta, 2010, 2016). El referirse exclusivamente a un grupo como cazador-recolector, define únicamente aspectos tecnoeconómicos de una sociedad, por lo que algunos autores (Service, 1962; Binford, 1996; Testart, 1982; Ingold, 1983; Woodburn, 1982 y Bate, 1976) han hecho una distinción, agregando algunos otros elementos que los caractericen, como son las relaciones sociales y de manera particular, la producción.

En este caso se tomó la caracterización que hace Felipe Bate (1998) sobre la comunidad primitiva de sociedades cazadoras-recolectoras o bien, pretribales, y las sociedades cazadoras-recolectoras tribales (Bate, 1998 y Acosta, 2010, 2016).

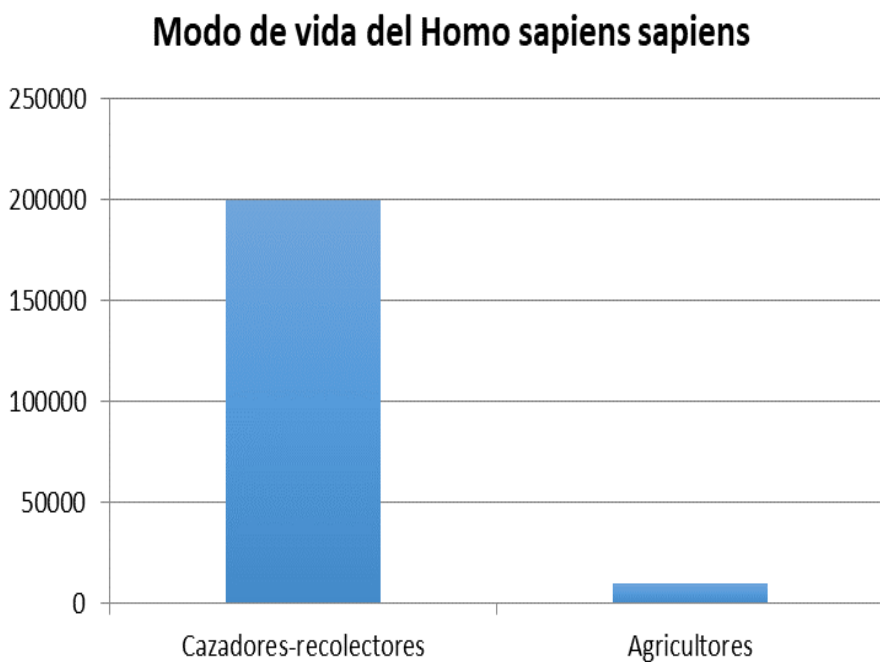


Figura 1. Contraste significativo del modo de vida desde la aparición de los primeros grupos humanos hace 200 000 años, hasta hace quizá 10 000 en que aparecen los primeros agricultores.

LAS SOCIEDADES CAZADORAS-RECOLECTORAS PRETRIBALES

Este tipo de sociedad mantuvo una forma de economía que ha sido de gran éxito en la historia evolutiva del hombre, ya que favoreció a lo largo de millones de años, la exploración y ocupación de nuevos territorios de manera continua hasta alcanzar a poblar todos los continentes, puesto que se trataba de grupos nómadas que se desplazaban constantemente siguiendo sus fuentes de alimento. Este tipo de sociedades se basan principalmente en relaciones parentales reguladas por normas no formales, puede existir cierto grado de jerarquización, donde la cooperación y la reciprocidad son aspectos fundamentales, debido a que la organización social de estos grupos responde a mecanismos de supervivencia que permitan resolver riesgos ante posibles carencias a través de relaciones de reciprocidad entre los miembros de distintas unidades domésticas o bandas mínimas. De esta forma, la reciprocidad se convierte en un derecho y una obligación, esto es, el derecho a ser asistido y con la obligación o compromiso de dar o asistir,² ante alguna situación de carencia (Bate, 1998). El dar, recibir y devolver, son un forma de intercambio que mantiene y refuerza los vínculos sociales y hace que el grupo se mantenga cohesionado (Mauss, 2009). La reciprocidad en este tipo de sociedades, es un elemento fundamental, debido a que las condiciones del entorno así lo establecen, puesto que no hay previsibilidad de los recursos.

Organización social

En este tipo de sociedades, la reproducción del sistema social se da normalmente a través de la conducta cotidiana, en donde cada unidad doméstica o banda mínima se ocupa del orden de sus miembros y de que éstos observen y lleven a la práctica un comportamiento socialmente aceptado, que permita formar parte o continuar dentro de las redes de la reciprocidad (Bate, 1998).

La agrupación de varias unidades domésticas conformará una banda mínima de alrededor de 25 a 50 individuos. Esta baja densidad demográfica se debe a su sistema de vida, puesto que se trata de sociedades que dependen completamente de la producción de la naturaleza y su disponibilidad. Sin embargo, aun cuando las sociedades cazadoras-recolectoras se desplazan continuamente, no viven aisladas; ocasionalmente se producen contactos con otras bandas. Este tipo de encuentros son aprovechados para intercambiar información de algún recurso que

² Este acto de dar y recibir también se extiende a toda clase de bienes, servicios o favores, que refuerzan los compromisos de reciprocidad (Bate, 1998).

podría ser vital para alguno de los grupos. Además de que en este tipo de reuniones se aprovecha no solo para intercambiar información u objetos, sino también información genética a través de matrimonios entre miembros de un grupo o banda con otro, lo cual reduce la endogamia. De esta forma, la agrupación de varias bandas mínimas formará bandas máximas o tribus de alrededor de 500 individuos (Bate, 1998).

A pesar de que todos los grupos cazadores-recolectores comparten una base económica en común, y de las similitudes que pueden observarse en cuanto a organización social, el entorno físico va a establecer qué y cómo se pueden aprovechar los recursos que éste ofrece. Por lo que este tipo de sociedades aprenden a no sobreexplotar el medio ambiente creando mecanismos sociales que limitan la apropiación y a resolver las necesidades de subsistencia, evitando con ello, el abuso de los recursos (Bate, 1988).

El entorno físico y los modos de producción

Según el tipo de medio ambiente en que se desarrolle el grupo, será su tipo de productividad, es decir, el clima, el espacio geográfico y demás elementos físicos van a marcar las diferencias de los medios de subsistencia entre una sociedad y otra. Esto es, aun cuando se puede tratar de grupos con una misma forma de subsistencia, como es en este caso la caza y la recolección, no todos cazan ni recolectan lo mismo, ni cuentan con el mismo tipo de herramientas para llevar a cabo esta actividad, a pesar de que puedan existir similitudes geográficas y ambientales en grupos diferentes.

La forma de explotar los recursos es una cuestión completamente cultural, puesto que cada sociedad determina la forma de cómo, cuándo y quienes se encargan de explotarlo, es decir, cada grupo toma sus propias decisiones. El tipo de productividad y desarrollo tecnológico va a depender del tipo de hábitat en que se desarrolle un determinado grupo. De igual forma, habrá grupos que dependan más de la caza o la pesca, que de la recolección o bien, por el contrario, algunos grupos pueden habitar sitios con tierras fértiles en donde el medio de subsistencia predominante pueda ser la recolección (Acosta, 2016).

Las sociedades cazadoras-recolectoras pretribales mantienen un modo de producción “sin almacenamiento”, puesto que las relaciones de producción están basadas en la ausencia de la propiedad privada del territorio, por lo que dependen completamente de la producción que la naturaleza les ofrece y su producción está condicionada por la disponibilidad de los recursos (Acosta, 2016). Los alimentos se obtienen por apropiación a través de la captura (caza o pesca) y recolección, ambos son los únicos medios por los cuales las sociedades cazadoras-recolectoras pueden obtener sus fuentes alimenticias (Bate, 1998). Gracias a la dieta omnívora que ca-

racteriza a los humanos modernos y algunas otras especies del género *Homo* que los precedieron, es que su dieta puede estar compuesta de una gran diversidad de recursos alimenticios.

La obtención de recursos va a depender de diversos factores, como el tipo de fuente alimenticia que el medio proporciona, la forma de explotarlo, de prepararlo, la abundancia del mismo y su estabilidad. Para poder desarrollar estrategias para la obtención de los recursos, estos grupos debían de tener un conocimiento profundo del entorno que ocupaban, de tal manera que se pudiese evitar el descenso o incluso la extinción de determinadas especies (Bate, 1998).

La caza no sólo proporcionaba alimento, sino también —del animal cazado— se podían extraer y aprovechar algunas otras partes como la piel, los huesos que eran utilizados para la fabricación de herramientas, o bien para la elaboración de piezas artísticas, como fue el caso del sacro de Tequixquiac (Figura 2), los tendones y su uso como hilos; las piezas dentarias utilizadas como adorno y demás funciones que podía dárseles a distintas estructuras del cuerpo de la presa.

En cuanto a cómo es que se dividían el trabajo en estas sociedades; se dice que existe una división social y sexual del trabajo, donde la repartición de actividades recae de la siguiente forma: la caza, como una actividad exclusiva del género masculino, y la recolección como una actividad realizada por las mujeres y niños. Es



Figura 2. El sacro de Tequixquiac es considerado como una evidencia de arte prehistórica. Se trata del sacro de un camélido pleistocénico, en el cual trataron de representar la forma de una cabeza de cánido. Esta pieza fue localizada en 1870, en el poblado del mismo nombre, en el Estado de México.

Imagen tomada de la revista *Arqueología Mexicana*, 2014.

muy probable que los adultos proveyeran de alimentos a niños y ancianos (Tanaka, 1976). En México, un ejemplo de ello es el entierro 4 TC50 de Tehuacán, Puebla, con una antigüedad estimada en 6513 ± 186 AP sin calibrar (Johnson y MacNeish, 1971). Se trata un individuo masculino, de edad avanzada, que debió ser asistido por otras personas para su alimentación y sobrevivencia. Este sujeto padeció en vida, de una serie de lesiones degenerativas en toda la columna vertebral (colapsamiento de vértebras, anquilosis) y en algunas otras articulaciones de las extremidades, que seguramente limitaron sus movimientos. Además de perder casi todas las piezas dentarias *antemortem* (Hernández, 2010 y 2013).

Para poder llevar a cabo actividades como la caza, pesca o bien, la recolección, era necesario la fabricación de artefactos. Generalmente la tecnología se asocia con la pertenencia a un grupo en específico, puesto que la transmisión de conocimientos se hace mediante la memoria colectiva de una generación a otra, o bien, por el intercambio de conocimientos de un grupo a otro. Cuando se fabrica algún objeto útil, entra en juego la tradición (transmisión de conocimientos de generación en generación).

Demografía, población y salud

Como se ha venido mencionando, la idea básica es que las sociedades cazadoras-recolectoras demográficamente dependen o están condicionadas a factores ambientales; esto es, qué tanto el ambiente puede proporcionar sustento, de allí que su densidad demográfica sea baja. Sin embargo, la propia organización social puede modificar la estructura poblacional sin tener una relativa dependencia del medio ambiente, sino como una estrategia social que esté relacionada con no sobreexplotar los recursos que la naturaleza ofrece, por lo que es probable que este tipo de sociedades haya implementado sistemas de control de natalidad³ (Acosta, 2016;

³ Estudios en poblaciones cazadoras-recolectoras realizados en el desierto del Kalahari, en la década de los sesenta, han registrado la práctica de infanticidio ante la escasez de alimentos. Esto solía ocurrir cuando se presentaban defectos de nacimiento, partos múltiples (gemelos), nacimientos cercanos o bien por la edad de la madre (Howell, 1976). En el caso específico de México, un esqueleto infantil datado entre 8500 y 5000 años AP, fue localizado junto a otros tres individuos (dos adultos; un masculino y un femenino, además de otro infante) en interior de la cueva Coxcatlán, en el valle de Tehuacán Puebla. Con base en el contexto que presentaba el entierro múltiple; como fue el intercambio intencional de los cráneos de los dos niños y la evidencia física de haber sido cremados; parecen indicar que formaron parte de un ritual de sacrificio humano (MacNeish y García Cook, 1972 y Anderson, 1965). En el caso de los infantes, sólo uno de ellos (entierro 2 TC50) presenta la evidencia física de una malformación: espina bífida, lo cual hace pensar que se trate un individuo seleccionado

Luna, 2008). En la especie humana, la reproducción biológica esta mediada por las relaciones sociales, desde las estructuras o relaciones de parentesco, las cuales están impuestas desde el nacimiento, son para toda la vida y a partir de ellas se define la posición del individuo en las relaciones de producción y reproducción (Bate y Terrazas, 2002).

Para evitar la endogamia, se daban encuentros con otros grupos donde además de intercambiar conocimientos, productos y demás, también había intercambio de genes a través de acuerdos matrimoniales.

La esperanza de vida para estos grupos era bastante reducida, ésta sería de alrededor de los 35 años, superar los 50 sería poco frecuente.⁴ Un estudio paleodemográfico realizado en poblaciones del Holoceno medio-tardío, de la parte meridional de América del Sur (Suby *et al.*, 2017), refleja la ausencia de individuos de más de 50 años de edad, lo cual sugiere que en este tipo de sociedades no solían superar esta edad, el mayor número de esqueletos se encuentran entre los 20 a 35 años de edad a la muerte. Así también, registró una variación temporal demográfica relacionada con un aumento constante en la densidad poblacional durante los últimos 4000 años.

En México, hasta ahora los restos óseos humanos de la etapa precerámica que han sido encontrados, como puede verse en la Tabla 1, ninguno sobrepasa los 50 años. Solo algunos de ellos como los entierros 4 y 5 Tc50 de Tehuacán, la Mujer de Las Palmas y Muknal, se encuentran en un rango aproximado a esa edad (Jiménez *et al.*, 2010; González A. *et al.*, 2006, 2013; Terrazas y Benavente, 2006; Chatters *et al.*, 2014; Serrano *et al.*, 2016).

SOCIEDADES CAZADORAS-RECOLECTORAS TRIBALES

Cuando las relaciones de reciprocidad y la organización social de las sociedades cazadoras-recolectoras pretribales no permitieron resolver desigualdades entre las necesidades de mantenimiento, y la disponibilidad de recursos se vio limitada, este modo de producción llegó a una fase de transición conocida como revolución tribal. Se trata de un proceso social que ocurrió antes de la domesticación plena de plantas y animales, y que antecedió a la producción de alimentos, como un patrón de subsistencia generalizado.

para este evento, precisamente por su vulnerabilidad física o bien que se trate de una práctica de control poblacional (Hernández, 2010).

⁴Un estudio sobre población y salud realizado entre los cazadores-recolectores !Kung del norte de Botsuana, durante los años de 1963 a 1969, indicó que la expectativa de vida de este grupo es de 32.5 años (Howell, 1976).

Tabla 1
Distribución por sexo y edad de los restos humanos de la etapa precerámica de México

<i>Esqueleto</i>	<i>Sitio del hallazgo</i>	<i>Sexo</i>	<i>Edad</i>
Hombre del Peñón I	Col. Peñón de los Baños, Ciudad de México	Masculino	35-45
Hombre de Tepexpan	Tepexpan, Estado de México	Masculino	35-45
Santa María Astahuacán I	Santa María Astahuacán, Ciudad de México	Femenino	25-35
Santa María Astahuacán II	Santa María Astahuacán, Ciudad de México	Masculino	35-45
Santa María Astahuacán III	Santa María Astahuacán, Ciudad de México	Masculino	25-35
Hombre de San Vicente Chicoloapan	San Vicente Chicoloapan. Estado de México	Masculino	20-25
Hombre del Peñón II	Col. Peñón de los Baños, Ciudad de México	Masculino	20-35
Mujer del Peñón III	Col. Peñón de los Baños, Ciudad de México	Femenino	24-26
Hombre de la Cueva del Tecolote Ent. A	Cueva del Tecolote, Tulancingo, Hidalgo	Masculino	25-30
Hombre de la Cueva del Tecolote Ent. B	Cueva del Tecolote, Tulancingo, Hidalgo	Masculino	35-45
Hombre del Peñón IV	Col. Peñón de los Baños, Ciudad de México	Femenino	18-23
Ent. 2 TC 272, Tehuacán	Cueva Purrón, Tehuacán, Puebla	Masculino	25-35
Ent. 3 TC 272, Tehuacán	Cueva Purrón, Tehuacán, Puebla	Masculino	30-35
Ent. 4 TC 272 Tehuacán	Cueva Purrón, Tehuacán, Puebla	Femenino	35-40
Ent. 2 TC 50 Tehuacán	Cueva Coxcatlán, Tehuacán, Puebla	Indeterminado	3-5
Ent. 3 TC 50 Tehuacán	Cueva Coxcatlán, Tehuacán, Puebla	Indeterminado	Neonato
Ent. 4 TC 50 Tehuacán	Cueva Coxcatlán	Masculino	45-50
Ent. 5 TC 50 Tehuacán	Cueva Coxcatlán	Femenino	45-50
Ent. 6 TC 50 Tehuacán	Cueva Coxcatlán	Indeterminado	Neonato
Mujer de Tláhuac	Tláhuac, Estado de México	Femenino	20-25
Hombre de Nezahualcoyotl I	Col. Arenal, Nezahualcoyotl, Estado de México	Masculino	25-35

Tabla 1 (continuación)

<i>Esqueleto</i>	<i>Sitio del hallazgo</i>	<i>Sexo</i>	<i>Edad</i>
Hombre de Nezahualcoyotl II	Col. Arenal, Nezahualcoyotl, Edo. México	Masculino	25-35
Hombre del metro Balderas	Col. Centro, Ciudad de México	Masculino	35-40
Hombre de Tlapacoya I	Tlapacoya, Estado de México	Masculino	30-35
Hombre de Tlapacoya II	Tlapacoya, Estado de México	Masculino	35-40
Ent. 2 Cueva Las Ánimas	Malinalco, Estado de México	Indeterminado	4
Hombre de Chimalhuacán	Col. Embarcadero, Chimalhuacán, Estado de México	Masculino	30-40
Hombre de Texcoco	Ejido de San Felipe-Santa Cruz, Texcoco, Estado de México	Masculino	35-45
Mujer de Las Palmas	Tulum, Quintana Roo	Femenino	44-55
Mujer de Naharon	Tulum, Quintana Roo	Femenino	20-30
Hombre del Templo	Tulum, Quintana Roo	Masculino	25-30
Hombre de Chan Hol I	Tulum, Quintana Roo	Masculino	20 -35
Hoyo Negro	Tulum, Quintana Roo	Femenino	15 -16
Hombre de Muknal	Tulum, Quintana Roo	Masculino	40-50
Joven de Chan Hol II	Tulum, Quintana Roo	Femenino	Adulto joven
Hombre del Pit I	Tulum, Quintana Roo	Masculino	Adulto joven
Joven del Pit II	Tulum, Quintana Roo	Indeterminado	Infante-juvenil
Ent. 1 Peñón del Marqués	Peñón del Marqués, Santa Martha Acatitla, Ciudad de México	Masculino	20-30
Ent. 2 Peñón del Marqués	Peñón del Marqués, Santa Martha Acatitla, Ciudad de México	Masculino	20-30
Ent. 3 Peñón del Marqués	Peñón del Marqués, Santa Martha Acatitla, Ciudad de México	Femenino	20-30
Ent. 1 Cuenca de México	Sin procedencia	Masculino	20-30
Ent. 2 Cuenca de México	Sin procedencia	Masculino	20-30
Peñón de los Baños V	Col. Peñón de los Baños, Ciudad de México	Masculino	35-45

Con la revolución tribal se desarrollaron nuevas estrategias y modos de trabajo que intervinieron sobre el desarrollo del proceso productivo; surge una nueva economía: la de producción de alimentos (mediante técnicas de domesticación de plantas o animales), o con sistemas de preservación y almacenaje. En contraste con las sociedades pretribales, esta nueva forma de organización presenta como característica primordial, la propiedad sobre el territorio como resultado de una creciente inversión de fuerza de trabajo en las áreas cultivadas o en bien, en los rebaños, el sedentarismo y aumento demográfico (Bate, 1998; Flores, 2006; Acosta, 2016).

Organización social

Las sociedades tribales se van a caracterizar por mantener formas colectivas de la propiedad, lo cual es una parte de gran relevancia sobre los medios naturales de producción (la tierra, el ganado, las áreas de caza, pesca y recolección). Al desarrollar la producción de alimentos, la sociedad invierte fuerza de trabajo en los objetos naturales de producción, interviniendo en el control de la reproducción biológica de las especies alimenticias. Para estabilizar una economía sobre esas bases, se requiere asegurar la propiedad real sobre tales objetos de trabajo, con el fin de impedir su apropiación por otros pueblos. En esta sociedad, la apropiación de la naturaleza no es sólo un resultado de la producción, sino una condición para la misma (Bate, 1998).

Una de las formas de garantizar la propiedad comunal, como condición para la producción, es el crecimiento demográfico, para lo cual se requiere de una nueva forma de organización social que comprometa recíprocamente a los miembros de toda una comunidad, en un sistema de relaciones de mayor escala, basado en un sistema de relaciones de parentesco clasificatorio. Surgen algunas instituciones que se encargan de regular problemas, además de administrar el funcionamiento de una economía algo más compleja que la sociedad que le precede (Bate, 1998).

Este tipo de sociedades, a diferencia de los cazadores-recolectores pretribales que los precedieron, crecieron productiva y demográficamente, por lo que tuvieron que ampliar el uso de sus técnicas de producción hacia otras tierras, esto es, hacia sitios explotados por comunidades vecinas de cazadores-recolectores, para lo cual tuvieron que presionar y de esta forma, poder apropiarse de nuevos ambientes geográficos o bien, de generar un proceso en cadena, donde estas comunidades tuvieron que crecer de igual forma en producción y demografía, originando con ello una constante segmentación de las comunidades y una creciente competencia por los recursos (Acosta, 2016).

Con las nuevas sociedades tribales se intensifica el desarrollo de las fuerzas productivas, lo que lleva a una división social del trabajo entre productores directos de alimentos y artesanos. Muchos de estos productos son potencialmente intercambiables con otras comunidades, con el fin de obtener aquellos que requieren materias primas a las que ya no se tiene libre acceso, dando inicio a una fase denominada comunidad tribal no jerarquizada (Bate, 1998).

Implicaciones de la revolución tribal

Como se ha descrito, una de las primeras repercusiones que tuvo la revolución tribal fue el crecimiento demográfico, que permitió emplear mayor fuerza de trabajo y que a su vez, permitió defender su territorio y los medios necesarios para su reproducción social. Se dio un nuevo desarrollo tecnológico, así como técnicas de trabajo que permitieron explotar de manera activa e intensiva, sus territorios; así como la implementación de sistemas de conservación y almacenamiento y la reducción en la movilidad de los grupos o bandas, con una tendencia hacia el sedentarismo permanente o semipermanente (Bate, 1998; Flores, 2006). El patrón de subsistencia cambió de ser bandas apropiadoras a grupos productores de alimentos, actividad que ocurrió principalmente en sitios donde las condiciones medioambientales fueron favorables para llevar a cabo esta actividad, como el área de Mesoamérica. Sin embargo, su desarrollo en ésta área fue lento y con diversas trayectorias locales o regionales (Rosenswig, 2015).

LA OCUPACIÓN HUMANA EN MÉXICO DURANTE LA TRANSICIÓN
PLEISTOCENO TARDÍO-HOLOCENO TEMPRANO

Desde hace unos 200 000 años, cuando el *Homo sapiens* apareció en África, su componente genético era muy similar en toda la especie y éste comenzó a diferenciarse hace alrededor de 80 000 años, según se fueron adaptando a nuevos climas, a digerir nuevos alimentos y demás (Mason y Nielsen, 2010). Por lo que cada sociedad desarrolló sus propias estrategias para adaptarse a su ambiente ecológico.

Cuando los primeros grupos humanos ingresan al continente americano, a finales del Pleistoceno, ocurrieron una serie de alteraciones climáticas que tuvieron un impacto en el ambiente que afectó tanto a la flora, como a la fauna. Estas fluctuaciones del clima durante la transición Pleistoceno-Holoceno, seguramente intervinieron en la variación y estabilidad de las primeras ocupaciones humanas en el continente; principalmente por los cambios ocurridos en la disponibilidad de recursos naturales que repercutió en los patrones de subsistencia (Polaco y Arroyo-Cabrales, 2001; Núñez y Grosjean, 1994).

La masa de hielo que se formó en el estrecho de Bering conocida como Laurentia, tuvo un efecto directo en la temperatura de todo el continente, siendo ésta más fría en la parte norte del continente y más húmeda en el sur. Este tipo de condiciones en la parte norte, causaron que plantas y animales, entre ellos los humanos, fueran emigrando hacia el sur, a sitios más cálidos, como el sur de los Estados Unidos, México y Centroamérica, en donde el clima era más uniforme y estable (Polaco y Arroyo-Cabrales, 2001).

LAS SOCIEDADES CAZADORAS-RECOLECTORAS EN MÉXICO,
VISTAS DESDE SUS RESTOS ESQUELÉTICOS

En México, los estudios de antropología física realizados en restos óseos prehistóricos, con frecuencia se han referido a ellos como materiales precerámicos o grupos del periodo precerámico; englobando a todos aquellos restos esqueléticos que van más allá de los 3 000 años de antigüedad y que no presentan evidencias del uso de la cerámica, en un sólo grupo social: cazadores-recolectores. Sin embargo, como hemos descrito, existen características que van a definir o a diferenciar a ciertos grupos y que en el caso particular de esqueletos humanos considerados como precerámicos de México, encontraremos que no todos compartían o se encontraban en el mismo desarrollo social.

En los últimos años se ha hecho el esfuerzo por conocer las edades cronológicas de algunos de los restos a través de dataciones directas en hueso. Sin embargo a pesar de ello, en algunos casos no se ha podido conocer este dato, debido a las condiciones físicas en que se encuentran los restos; ya sea porque no hay preservación de colágeno o bien, se encuentran contaminados; circunstancias que han impedido tener mayor certeza sobre su cronología, y no resta más que basarse en los fechamientos indirectos que se les han practicado a algunos de ellos.

Con base en las evidencias esqueléticas y demás elementos culturales y ambientales que han sido localizados en contextos con presencia humana, las poblaciones prehistóricas de México muy probablemente no se encuentren en una misma fase de desarrollo social; por un lado, tenemos individuos fechados de manera directa en hueso por técnicas de Carbono 14, en más de 8 000 años AP, como Peñón III, Tlapacoya, Naharon, recientemente el esqueleto de Tlahuac, entre otros, lo cual nos indica que muy probablemente correspondan a sociedades cazadoras-recolectoras pretribales y formarían parte de las primeras poblaciones que ingresaron al continente americano. Así también, algunos restos cuentan con dataciones más recientes, de menos de 8000 años, que han sido asociados a agricultura temprana o bien, hacia la transición de este nuevo tipo de economía.

El centro de México

Al llegar los primeros seres humanos al altiplano central de México, particularmente a la cuenca de México, se encontraron con tierras libres de hielo, el cual únicamente cubría las montañas más elevadas del país; como los volcanes Pico de Orizaba, Popocatepetl e Iztaccíhuatl. El medio ambiente en general era seco y frío, con amplios bosques, praderas, lagos y lagunas endorreicas. Esta disponibilidad de agua fue un atrayente que favoreció la ocupación de sus orillas por parte de plantas y animales, muchos de ellos actualmente extintos (Polaco y Arroyo-Cabrales, 2001).

Hasta ahora, poco se sabe sobre los primeros grupos humanos que llegaron al centro de México, la evidencia de restos esqueléticos es bastante escasa. Las condiciones en que se han dado los hallazgos de la mayoría de ellos —fortuito—, ha limitado en parte la información que bien pudo obtenerse del sitio en el que fueron localizados o bien, en algunos se perdió por completo.

La cuenca de México

La presencia del hombre temprano en la cuenca de México, ha podido ser registrada a partir de la evidencia ósea y de algunas actividades que los antiguos habitantes desarrollaron en esta área; como son los elementos culturales. Desde esta perspectiva, el sitio de Tlapacoya, en el Estado de México, es uno de los más importantes de los que han sido estudiados. En él, además de realizar el hallazgo de restos óscos humanos (dos cráneos), se encontró un considerable número de instrumentos líticos y de algunos otros vestigios de actividad humana; como hogares y el acumulamiento de restos de fauna que sirvieron como alimento. La evidencia de ocupación humana en este lugar ha sido estimada en más de 22 000 años (Mirambell, 1986). Antigüedad mayor a la generalmente aceptada para la presencia humana en México.

Con base en los datos arqueológicos y paleoambientales obtenidos del sitio de Tlapacoya, se puede decir que los más antiguos habitantes de la cuenca de México compartían un modo de vida similar. La localización de hogares asociados a hacimientos de huesos de fauna, cercanos entre ellos y ubicados en las orillas de un lago pleistocénico, además de las condiciones físicas que ofrecía este lugar (fuentes de manantiales de agua, fauna, etc.); permitieron que este territorio fuera seleccionado para la instalación de campamentos temporales.

Según los datos obtenidos en el sitio de Tlapacoya, la cacería no tenía una preferencia estacional, ésta podía ser efectuada en cualquier fecha del año y basados en el tamaño de los hogares, y en la cantidad de huesos asociados; todo parece indicar que se trataba de grupos pequeños, los que ocupaban por periodos cortos este lugar (Mirambell, 1986).

En la cuenca de México existen más restos humanos (aunque escasos), que al igual que los de Tlapacoya, se ubican en la transición Pleistoceno tardío-Holoceno temprano: la Mujer del Peñón III, los sujetos de Santa María Astahuacán, los hombres de Balderas y Chimalhuacán, y quizá el de Texcoco. Sin embargo, uno de los principales problemas que presentan es que todos ellos son producto de hallazgos fortuitos, de manera que no hay un claro vínculo entre éstos y algún contexto cultural.

Península de Yucatán

Esta región abarca los estados de Quintana Roo, Yucatán y Campeche, además de una parte de Belice y Guatemala. Su composición geológica es homogénea y está constituida por roca caliza en estratos horizontales, lo que la hace una región plana, con una escasa elevación del nivel del mar. No hay ríos que fluyan sobre la superficie, debido a que la actividad del agua de lluvia sobre la superficie externa de la roca caliza, se infiltra hacia las rocas del subsuelo, que dan como resultado un relieve cárstico y abundantes dolinas colapsadas (cenotes), cavernas y cuevas, que caracteriza a esta zona (González *et al.*, 2006: 73; González *et al.*, 2013: 323; Flores y Espejel, 1994: 17). Por lo que los niveles freáticos se encuentran a pocos metros bajo la superficie.

La Península de Yucatán, con los cambios climáticos que ocurrieron durante la última glaciación tuvo un considerable impacto en su geografía, principalmente con la variación en el nivel del mar, que determinó las líneas costeras y el nivel freático (González *et al.*, 2006: 77). Se considera que hace aproximadamente hace 13 000 años AP, el nivel del mar se encontraba alrededor de 65 metros por debajo del nivel actual (Blanchon y Shaw, 1995, citado por González *et al.*, 2006: 77). Por tanto, el incremento del nivel del mar inundó grandes extensiones de tierra en los estados de Campeche y Yucatán, que corresponde a la parte norte de la Península, en cambio, en la costa oriental que conforma el estado de Quintana Roo, estos cambios no fueron tan drásticos debido a las características geológicas que presenta esta zona.

Los seres humanos que habitaban esta área, lo hicieron en un momento en que las cuevas se encontraban secas, y no estaban afectadas por el ascenso post-Pleistoceno del nivel del mar. Se sabe que se alcanzaron los niveles de agua de hoy en día, hace alrededor de 6 600 años AP (González *et al.*, 2006: 78; Blanchon y Shaw 1995; Gabriel *et al.*, 2009).

El registro fósil que ha sido localizado en la península de Yucatán, sugieren que el medio ambiente de finales del Pleistoceno era árido estepario de grandes extensiones, con vegetación y praderas escasas, totalmente contrastante a la selvas bajas que existen hoy en día (Dillehay, 2000 citado por González *et al.*, 2006).

Hasta hace más de una década, los datos prehistóricos sobre la presencia humana en el sur de México, sugerían que los primeros pobladores habrían llegado a la Península hace aproximadamente 11 000 a 9 000 años; estudios realizados en algunos materiales arqueológicos localizados en las cuevas de Los Grifos, Chiapas y Loltún, Yucatán, así lo sugerían (García-Bárcena, 2001). Sin embargo, hoy en día podemos decir que ésta región fue habitada tempranamente, hace quizá más de 13 000 años AP, basándonos en los fechamientos directos en hueso realizados en algunos restos esqueléticos localizados en cuevas sumergidas de Quintana Roo (González, 2013 y Chatters, 2015).

Tabla 2
Esqueletos humanos localizados en México
correspondientes a sociedades cazadoras-recolectoras pretribales

<i>Área geográfica</i>	<i>Esqueleto</i>	<i>Periodo</i>	<i>Fecha</i>	<i>Referencia</i>
Cuenca de México	Peñon III	Pleistoceno tardío	10 755 + 75 AP	González S. et al., 2006
	Balderas		10 500 AP	González S. et al., 2006
	Chimalhuacan		10 500 AP	González S. et al., 2006
	Astahuacan I		10 300 + 600 AP	Berger y Protsch, 1989
	Astahuacan II		10 300 + 600 AP	Berger y Protsch, 1989
	Astahuacan III		10 300 + 600 AP	Berger y Protsch, 1989
	Tlapacoya I		10 200 + 200 AP	González S. et al., 2006
	Tlapacoya II		9 920 + 250 AP	Mirambell, 1986
Texcoco*	10 000–6000 AP	Morett, 2004		
Península de Yucatán	Naharon		11 670 + 60 AP	González A. et al., 2008.
	El Pit I		11 332 + 64 AP	González A. et al., 2013
	Chan Hol I		9 589 + 49 AP	González A. et al., 2013
	Hoyo Negro		10 970 + 30 AP	Chatters et al., 2014
Cuenca de México	Cueva del Tecolote*	Holoceno temprano	9,000–7,000 AP	Lorenzo, 1967
	Tláhuac		8330 + 40 AP	Serrano et al., 2016
Península de Yucatán	Muknal		8,890 + 100 AP	González A. et al., 2013
	Las Palmas		8 050 + 130 AP	González A. et al., 2008

* Fechamiento estimado.

Durante este periodo (Pleistoceno tardío-Holoceno temprano) se puede considerar que la forma de organización social de los grupos humanos que habitaron el área de Mesoamérica, desde el poblamiento inicial hasta hace 8 000 años AP, se encuentran dentro de las sociedades cazadoras-recolectoras pretribales. No hay evidencias que indiquen una organización social más compleja, aun cuando se han podido registrar sitios con un patrón de movilidad más reducido, como en Chiapas y Oaxaca, lo cual ha sido asociado a una abundancia y diversidad de recursos locales (Acosta, 2016).

Es muy probable que las estrategias de adaptación de los grupos asentados en la cuenca de México, difieran considerablemente de los que ocuparon en la península de Yucatán, puesto que se trata de ambientes distintos; el primero de ellos contaba con un entorno abundante en agua y derivado de ello, con una gran disponibilidad recursos alimenticios. Mientras que el segundo entorno, contaba con un medio ambiente mucho más seco y abierto, por lo que la obtención de alimentos requería de un mayor esfuerzo o de la implementación de nuevas formas de adaptación. De tal forma que es evidente que los grupos de éstas dos áreas geográficas de México, durante la transición Pleistoceno tardío-Holoceno temprano, no compartían las mismas estrategias de adaptación a su medio.

Como se puede ver en la Tabla 2, en México son 16 los restos esqueléticos que se encuentran en la fase de desarrollo social de cazadores-recolectores pretribales que ocuparon tanto el centro de México, como la península de Yucatán.

LA OCUPACIÓN HUMANA EN MÉXICO DURANTE HOLOCENO MEDIO

Hace aproximadamente unos 10 000 AP, inicia un proceso de deglaciación, donde el casquete glacial se redujo, causando cambios ambientales, como el aumento de la temperatura y acentuando con ello, la estacionalidad de los climas en la parte norte del continente (Serrano, 1993 y Polaco y Arroyo-Cabrales, 2001).

Con posterioridad al Holoceno temprano se inició un proceso de expansión, aumento demográfico y regionalización de las poblaciones en un ambiente muy heterogéneo. Los grupos incorporaron gran cantidad de nuevas tecnologías, como la agricultura y cerámica, que impactaron fuertemente en su variación ecológica en sentido amplio (Miotti y Salemme, 2004; Rothhammer y Dillehay, 2009).

En el caso de la cuenca de México, estudios palinológicos realizados en el sitio de San Vicente Chicoloapan, —sitio en el que fue localizado un hogar y restos de un esqueleto humano— Zohapilco y San Gregorio Atlapulco indican que hace poco más de 7 000 a 6 000 años AP (durante el Altitermal), ocurrió un periodo de aridez similar al que prevalece hoy en día, que repercutió en el nivel del lago. Actualmente, no se sabe de qué forma los cambios ocurridos en la cuenca de México, afectaron a los grupos humanos que circundaban esta área, lo cierto es, que debió tener un impacto en la predictibilidad de los recursos estacionales, como aves, flora y pesca (Bopp, 1961; Niederberger, 1979; McClung y Acosta, 2015; Acosta 2016).

Los trabajos palinológicos realizados en San Vicente Chicoloapan, refieren la práctica de un cultivo incipiente en esta zona, así lo sugiere la presencia abundante de gramíneas (Bopp, 1961). Asimismo, en Zohapilco y San Gregorio se han recuperado microfósiles de las piedras de molienda, que evidencian la existencia de

fitolitos y granos de almidón de diferentes plantas;⁵ además de que los estudios refieren la explotación de fauna lacustre⁶ (Acosta, 2016, 2017).

Esto indica que, si bien algunas plantas eran cultivadas, no eran la base principal de sustento, sino un complemento de sus necesidades de subsistencia (Acosta, 2017).

Al respecto, Acosta (2016) propone que en la cuenca de México hubo un sedentarismo temprano. La abundancia de recursos lacustres durante el año y evidencia de restos arqueológicos como pozos de fuego de hasta cinco metros de diámetro, indican la presencia de primeras sociedades sedentarias en Mesoamérica, pero no así el cultivo de plantas domesticadas (Acosta, 2017). Esto discrepa con los datos registrados para otras regiones como Tamaulipas, Oaxaca y Puebla, en donde los periodos de productividad están vinculados a las lluvias. En este sentido, Acosta menciona que la ocupación territorial y sedentaria, está asociada a un entorno altamente productivo, mas no de complejidad social.

En contraste a la cuenca de México, investigaciones realizadas en algunas cuevas de Tehuacán han aportado evidencias sobre el desarrollo social y cultural de los primeros grupos humanos que habitaron este lugar, el cual fue dividido en una serie de fases secuenciales que cronológicamente abarcan un periodo comprendido entre 6 500 AC a 1 540 DC (McNeish, 1961).

Aspectos sociales del periodo más temprano, indican que estas cuevas fueron ocupadas por grupos pequeños (microbandas), conformados por algunas familias nómadas, dedicados exclusivamente a la caza-recolección. Para la fase El Riego⁷ (6 500 a 5 000 AC) se registran numerosos campamentos, donde el modo de vida sigue siendo la caza-recolección, sin embargo se exploran los primeros indicios del cultivo de plantas y se observa un notable incremento de piedras de molienda y algunos otros instrumentos como redes y artefactos de cestería, además de la evidencia de algunos ritos (McNeish, 1961 y Anderson, 1961).

Para la fase Coxcatlán⁸ (5 000 a 3 500 AC) se registran pocos sitios ocupados por tiempos más prolongados y por un mayor número de individuos. Aun cuando la economía base seguía siendo la caza-recolección y trampería, existe una evidencia más clara del cultivo de diferentes plantas: maíz, frijol, calabaza y chile. En la fase Las Abejas (3 500 a 2 300 AC), se tiene el registro de asentamientos que permanecían a lo largo del año, formando pequeñas aldeas a lo largo de las terrazas de los ríos, donde la agricultura conformó el 20% de la dieta (McNeish, 1961).

⁵ Como el camote, chile, frijol y maíz o teosinte.

⁶ Caza y pesca, en su mayoría, aves acuáticas como patos y garzas, además de peces, tortugas, ajolotes.

⁷ De esta fase se recuperaron siete esqueletos humanos; uno de la cueva Purrón (ent. 4 tc272), cinco de la Cueva Coxcatlán (entierros 2-6 tc50) y un entierro muy fragmentado de la cueva El Riego (Anderson, 1961).

⁸ En esta fase el material esquelético está representado por únicamente por dos entierros localizados en el interior de la cueva Purrón (ent. 2 y 3 tc272) (Anderson, 1961).

En la fase Purrón (2 300 a 500 AC) se registran las primeras evidencias de cerámica y finalmente en las fases posteriores (Ajalpan, Santa María, Palo Blanco y Venta Salada), los niveles de organización social y cultural se vuelven más complejos.

Al respecto Niederberger (1979), refiere que Tehuacán muestra tempranamente algunas prácticas agrícolas, no así una vida sedentaria, como ocurrió en la cuenca de México; es hasta hace alrededor de 3 500-2 200 años AC, en que en esta área, hubo un aumento de plantas domesticadas y una amplia distribución de artefactos líticos, como son las piedras de molienda relacionadas con el procesamiento de alimentos.

Del mismo modo, Acosta (2017) detalla que hasta ahora se puede decir que la aparición de la agricultura, en sentido estricto, está documentada con mayor certeza sólo después del 1 000 AC, lo cual no significa que no hubiera cambios en la forma de subsistencia y organización de las sociedades antes de esa fecha.

Tabla 3
Esqueletos humanos localizados en México
correspondientes a sociedades cazadoras-recolectoras tribales

<i>Área geográfica</i>	<i>Esqueleto</i>	<i>Periodo</i>	<i>Fecha/miento</i>	<i>Fuente</i>
Valle de Puebla-Tlaxcala	Texcal 3 Mult.		7 480 + 55 AP	González S. et al., 2006
	Texcal I		7 233 + 36 AP	Jiménez y Hernández, 2011
Valle de Tehuacán*	Ent. 4 TC272	Holoceno medio	6513 + 186 AP	Anderson, 1967
	Ent. 2 TC50		6513 + 186 AP	Johnson y MacNeish, 1972
	Ent. 3 TC50		6513 + 186 AP	Johnson y MacNeish, 1972
	Ent. 4 TC50		6513 + 186 AP	Johnson y MacNeish, 1972
	Ent. 5 TC50		6513 + 186 AP	Johnson y MacNeish, 1972
	Ent. 6 TC50		6513 + 186 AP	Johnson y MacNeish, 1972
	Ent. 2 TC272		4121 + 96 AP	Johnson y MacNeish, 1972
	Ent. 3 TC272		4121 + 96 AP	Johnson y MacNeish, 1972
Cuenca de México	Tepexpan		4 700 + 200 AP	Lamb et al., 2009
	Chicoloapan		4 410 + 50 AP	González S. et al., 2006
	Peñón I		3 852 + 34 AP	Jiménez et al., 2016
	Peñón V		4 965 + 30 AP	Jiménez et al., 2016
	Peñón Márquez		4 247 + 29 AP	Jiménez et al., 2016

* Las fechas que se tomaron como referencia, son indirectas y corresponden a las capas XI (fase Coxcatlán) y XVIII (fase El Riego).

El material esquelético del Holoceno medio en nuestro país, como puede verse en la Tabla 3, sólo se ha recuperado en tres zonas o áreas geográficas: la cuenca de México, el valle de Tehuacán y muy próximo a él, el valle Tlaxcala-Puebla. En este periodo cronológico, nuevamente nos encontramos que la cuenca de México, es la zona que más recursos naturales ofrece. En cambio, el valle de Tehuacán, con un ambiente más árido, dependió más de los ciclos estacionales, por lo que sus estrategias de adaptación eran diferentes.

Durante este periodo se ha podido registrar la ocupación de diversos sitios en nuestro país y con ello, un patrón más complejo de sociedades cazadoras-recolectoras; comienzan a ser menos móviles y a explotar los recursos que su entorno físico les ofrecía a través del cultivo incipiente de plantas silvestres (Acosta, 2016) (Figura 3). Los materiales esqueléticos correspondientes a esta nueva fase de desarrollo social, como se puede observar en la Tabla 3, han sido recuperados exclusivamente en el centro de México.

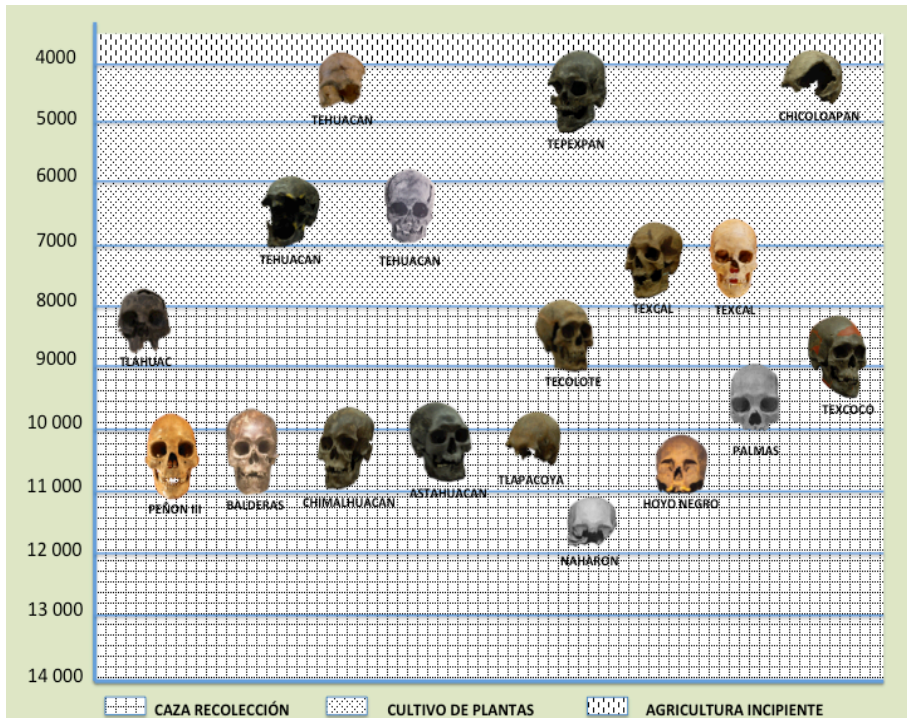


Figura 3. Se muestran los restos esqueléticos de las primeras sociedades cazadoras-recolectoras en México, con base en su ubicación cronológica y modo de producción.

Finalmente, en este trabajo se ha podido registrar que los grupos humanos que han habitado nuestro país hace más de 4 000 años se caracterizan por ser sociedades cazadoras-recolectoras, sin embargo no todos se encuentran dentro de la misma formación social, ni mantenían las mismas estrategias de adaptación a su medio ambiente, puesto que no compartían entornos ecológicos parecidos.

Durante el poblamiento inicial del continente, los primeros grupos humanos se enfrentaron ante un territorio virgen, con recursos disponibles. No obstante, una vez que se habitaron los entornos más productivos y en menor medida los marginales, es probable que esto haya causado un cambio en las relaciones fundamentales de producción (Bate y Terrazas, 2002). Es altamente probable que hasta hace más de 8 000 años las poblaciones tempranas se encontraran en una misma formación social: cazadores-recolectores pretribales, no así aquellas sociedades del Holoceno medio, en donde la diversificación de modos de producción comienzan a aparecer y complejizar a las sociedades humanas.

La domesticación de plantas y posteriormente la aparición de la agricultura incipiente, favorecieron el incremento demográfico de la población y la reducción de movilidad; lo cual se considera ha repercutido de manera significativa no sólo en la organización social de los grupos humanos, sino también debió influir en el cambio biológico de algunas estructuras de esqueleto como la forma y gracilidad del cráneo; así como en las condiciones de salud. Es por ello, que en este ensayo se considera necesario conocer y describir el desarrollo social en que se encuentran las poblaciones que se asentaron en nuestro país, puesto que conocer los principales rasgos que la caracterizan coadyuvan en la interpretación del proceso social que está interviniendo en el fenómeno de estudio.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, G.

(2008) "La cueva de Santa Marta y los cazadores-recolectores del Pleistoceno final-Holoceno temprano en las regiones tropicales de México", tesis de doctorado, III/FFYL/UNAM, México.

(2010) "Late-Pleistocene/early-Holocene tropical foragers of Chiapas, Mexico: recent studies", en *Current Research in the Pleistocene* núm. 24, pp. 1-5.

(2013) "Poblamiento temprano y variabilidad cultural en el sureste de México", *Visiones de la Arqueología en el siglo XXI. Simposio Román Piña Chán 10 Años de Memorias*, México, 1203-1222 pp.

(2016) "Modos de producción y agricultura temprana: nuevos datos del centro y sur de México", en J.C. Jiménez, C. Serrano, F. Aguilar A. González (eds.), Serie: Prehistoria en América, *El poblamiento temprano en América*, Museo del Desierto, Ciudad de México, 133-156 pp.

- (2017) "Early agricultural modes of production in Mesoamerica", en R.M. Rosenswig y J.J. Cunningham (eds.), en *Modes of Production and Archaeology*, University Press of Florida, pp. 75-98.
- Acosta, G., P. Pérez e I.I. Rivera
 (2013) "Metodología para el estudio del procesamiento de plantas en sociedades cazadoras-recolectoras: un estudio de caso", en *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humana* vol. 8, núm. 3, pp. 535-550.
- Acosta, G., B. Ludlow, e I.I. Rivera
 (2013) "Horticultura temprana en la depresión central de Chiapas". *Visiones de la Arqueología en el siglo XXI. Simposio Román Piña Chán 10 Años de Memorias*, México, 1224-1236 pp.
- Anderson, J.E.
 (1967) "The human skeletons", en Douglas S.B. (edit.), *The Prehistory of the Tehuacan Valley, vol. I. Environment and Subsistence*, University of Texas Press, pp. 91-113.
- Bautista, J. y C.M. Pijoan
 (2002) "Estudio métrico comparativo entre cráneos mexicanos (precerámicos y principios del siglo xx)", en *Paleopatología*, pp. 50-58.
- Bate, L.F.
 (1976) *Los primeros poblamientos del extremo sur americano*, Cuadernos de Trabajo, Departamento de Prehistoria, INAH, México.
 (1998) *El proceso de investigación en arqueología*, Edit. Crítica, Barcelona, España.
- Bate, L.F. y A. Terrazas
 (2006) "Apuntes sobre las investigaciones prehistóricas en México", en J.C. Jiménez, S. González, J.A. Pompa y F. Ortiz (coords.) *El hombre temprano en América y sus implicaciones en el poblamiento de la cuenca de México. Primer Simposio Internacional*, Colección Científica, Serie Antropología Física, INAH, México.
- Blanchon, P. and J. Shaw
 (1995) "Reef drowning during the last deglaciation: Evidence for catastrophic sea-level rise and ice-sheet collapse", en *Geology* núm. 23, pp. 4-8.
- Bopp, M.G.
 (1961) "La investigación palinológica en México", en *Tlatoani*, 2da. época, ENAH, núm. 14-15, pp. 15-26.
- Binford, L.R.
 (1996) "Willow smoke and dogs' tails: Hunter-gatherer settlement systems and archaeological site formation", in Robert Preucel e Ian Hodder (eds.) *Contemporary Archaeology in Theory*, Blackwell, Londres, pp. 39-60.

- Chatters, J.C., D.J. Kennett, Y. Asmerom, B.M. Kemp, V. Polyak, A. Nava, P.A. Beddows, E. Reinhardt, J. Arroyo-Cabrales, D.A. Bolnick, R.S. Malhi, B.J. Culleton, P. Luna, D. Rossolo, S. Morell-Hart and T.W. Stanfford Jr.
(2014) "Late Pleistocene human skeleton and mtDNA link paleoamericans and modern native Americans", in *Science*, núm. 344, pp. 750-754.
- Chatters, J.C., J. Arroyo-Cabrales, A. Álvarez, D. Rissolo y P. Luna
(2016) "Proyecto Hoyo Negro: estudio de una humana del Pleistoceno tardío y fauna extinta de Hoyo Negro, Quintana Roo, México", en J.C. Jiménez, C. Serrano, F. Aguilar A. González (edits.), Serie: Prehistoria en América. *El Poblamiento Temprano en América*, Museo del Desierto, Ciudad de México, pp. 49-70.
- Flores, J.A.
(2006) "Los cazadores recolectores y la formación social tribal", *Boletín de Antropología Americana*, Instituto Panamericano de Antropología e Historia, núm. 42, pp. 34-90.
- Flores, J.S. e I. Espejel
(1994) *Tipos de vegetación en la Península de Yucatán. Etnoflora yucatanense*, Fascículo 3, Universidad Autónoma de Yucatán.
- Fuentes, M. y M. Soto
(2009) *Un Acercamiento a la Arqueología Social Latinoamericana, Cuadernos de Historia Marxista*, Serie Historia de América Prehispanica y Arqueología, Chile.
- Gabriel, J.J., E.G. Reinhardt, M.C. Peros, D.E. Davidson, P.G. van Hendstum and P.A. Beddows
(2009) "Paleoenvironmental evolution of cenote Aktun Ha (Carwash) of the Yucatan Peninsula, Mexico and its response to Holocene sea-level rise", in *Journal of Palynology*, DOI 10.1007/s10933-008-9271-x.
- García-Barcena, J.
(2001) "La etapa lítica en México", en *Arqueología Mexicana. Primeros Pobladores de México*, núm. 52, pp. 28-29.
- González-José, R., W. Neves, M. Mirazon-Lahr, S. González, H. Pucciarelli, M. Hernández-Martínez y G. Correal
(2005) "Late Pleistocene/Holocene craniofacial morphology in Mesoamerican Paleoindians: implications for the peopling of the New World", in *American journal Physical of Anthropology*, núm. 128, pp. 772-780.
- González, S., J.C. Jiménez, R. Hedges, D. Huddart, J.C. Ohman, A. Turner and J.A. Pompa
(2003) "Earliest human in the Americas: new evidence from Mexico", en *Journal of Human Evolution*, núm. 44, pp. 370-387.

- González, S., J.C. Jiménez, R. Hedges, J.A. Pompa and D. Huddart
(2006) “Early humans in Mexico: new chronological data”, en J.C. Jiménez, S. González, J.A. Pompa y F. Ortiz (coords.), en *El Hombre Temprano en América y sus Implicaciones en el Poblamiento de la Cuenca de México. Primer Simposio Internacional*, Colección Científica, Serie Antropología Física, INAH, México, pp. 67-76.
- González, S., J.C. Jiménez, J.A. Pompa and D. Huddart
(2002) “New carbon-14 dates for early humans in Mexico”, in *Mammoth Trumpet*, núm. 17, p. 16.
- González, S., A. Lamb, D. Huddart, W.G.P. Alistair, J.C. Jiménez and J.A. Pompa
(2006) “Tepexpan Man, Basin of Mexico: New stratigraphic and dating results”, en *Tercer Simposio Internacional El Hombre Temprano en América*, Saltillo, Coahuila, México.
- González, A., C. Rojas, A. Terrazas, M.E. Benavente y W. Stinnesbeck
(2006) “Poblamiento temprano en la Península de Yucatán: evidencias localizadas en cuevas sumergidas de Quintana Roo, México”, en J.C. Jiménez, O.J. Polaco, G. Martínez y R. Hernández (coords.), *Segundo Simposio Internacional El Hombre Temprano en América*, CONACULTA/INAH, México, pp. 73-90.
- González, A., C. Rojas, A. Terrazas, M.E. Benavente, W. Stinnesbeck, J. Avilés, M. de los Ríos y E. Acevez
(2008) “The arrival of humans on the Yucatan Peninsula: Evidence from submerged caves in the state of Quintana Roo, Mexico”, in *Current Research in the Pleistocene*, núm. 25, pp. 1-24.
- González, A., A. Terrazas, W. Stinnesbeck, M.E. Benavente, J. Avilés, C. Rojas, J.M. Padilla, A. Velásquez, E. Acevez and E. Frey
(2013) “The first human settler on the Yucatan Peninsula: evidence from drowned caves in the state of Quintana Roo (South Mexico)”, in Kelly E. Graf, Caroline V. Ketron y Michael R. Waters (edits.), in *Paleoamerican Odyssey*, Texas A&M University Press.
- Hernández, R.
(2013) “Afinidades Biológicas en la Población Prehistórica de México (un análisis de la mandíbula)”, tesis de Maestría, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.
(2010) “Enfermedades en los primeros pobladores de México”, ponencia presentada en torno a la exposición “La Huella en los Huesos. Un Acercamiento a la Antropología Física”, Palacio de la Escuela de Medicina, UNAM, 8 septiembre, México.

Howell, N.

(1976) "The population of the Dobe area !Kung", in R.B. Lee & I DeVore (eds). *Kalahari Hunter-Gatherers: Studies of the !Kung San and Their Neighbors*, Harvard University Press.

Ingold, T.

(1983) "The significance of storage in hunting societies", in *Man* (New Series), núm. 18, pp. 553-571.

Jiménez J.C. y R. Hernández

(2011) "Mujer de Texcal", en J.C. Jiménez, C. Serrano, A. González y Felisa J. Aguilar (coords.), *IV Simposio Internacional El Hombre Temprano en América*, IIA/UNAM/INAH/Museo del Desierto A.C., México, pp. 107-120.

Jiménez, J.C., R. Hernández, G. Martínez, y G. Saucedo

(2006) "La mujer del Peñón III", en J.C. Jiménez, S. González, J.A. Pompa y F. Ortiz (coords.), en *El Temprano en América y sus Implicaciones en el Poblamiento de la Cuenca de México. Primer Simposio Internacional*, Colección Científica, Serie Antropología Física, INAH, México, pp. 49-66.

Jiménez, J. C., R. Hernández y G. Martínez

(2009) "La morfología de los primeros humanos de la Cuenca de México", *Ciencia, Conocimiento y Tecnología. Un Polizón Llamado Darwin*, Monterrey, Nuevo León, México, núm. 90, pp. 68-71.

(2010) "Catálogo de los esqueletos precerámicos de México", en J.C. Jiménez, C. Serrano, A. González y F. Aguilar (coords.) *III Simposio Internacional El Hombre Temprano en América*, INAH/UNAM/IIA/Museo del Desierto, A.C., México, pp. 131-146.

Jiménez, J. C., J.A. Pompa, R. Hernández y G. Martínez

(2003) *Los primeros pobladores de Santa María Aztahuacan. Cincuentenario*, UNAM, FES-Zaragoza, ENTS, CONACULTA, INAH, Delegación Iztapalapa y el Voluntariado Social de Iztapalapa, México.

Johnson, F. y R. McNeish

(1971) "Chronometric dating", in Frederick Johnson (ed.), *The Prehistory of Tehuacan Valley, Vol. Four Chronology and Irrigation*, University of Texas Press.

Lascurain, R., C. Serrano, R. Chávez, J.L. Críales y X. Chávez

(2006) "Patrón de desgaste dento-oclusal en dos cráneos precerámicos de México", en J. C. Jiménez, S. González, J.A. Pompa y F. Ortiz (coords.) *El Temprano en América y sus implicaciones en el poblamiento de la cuenca de México. Primer Simposio Internacional*. Colección Científica, Serie Antropología Física, INAH, México, pp. 185-192.

- López, D. y B. Ramírez
(2004) “El hombre de Texcoco. Análisis osteológico de un dolicoocráneo (esqueleto postcranial)”, ponencia presentada en el *Segundo Simposio Internacional El Hombre Temprano en América*, Ciudad de México, agosto.
- Lumbreras, L.G.
(1974) *La Arqueología como Ciencia Social*, Ediciones Hístar, Lima.
- Luna, Leandro
(2008) *Estructura demográfica, estilo de vida y relaciones biológicas de cazadores-recolectores en un ambiente de desierto. Sitio Chenque I (Parque Nacional Lihué Calel, provincia de La Pampa)*, BAR International Series 1886, Archaeopress, Oxford.
- McClung, E. y G. Acosta
(2015) “Una ocupación del periodo de agricultura temprana en Xochimilco (4200-4000 A.N.E.)”, en *Anales de Antropología*, vol. 49, núm. 2, pp. 299-315.
- MacNeish, R.S.
(1961) *Restos precerámicos de la cueva de Coxcatlán en el sur de Puebla*, Dirección de Prehistoria, núm. 10, INAH, México.
- MacNeish, R.S. and A. García
(1972) “Excavations in the Lencho Diego locality in the dissected alluvial slopes”, in *The Prehistory of the Tehuacan Valley. Excavations and Reconnaissance*, University of Texas Press, Austin & London, núm. 5, pp. 66-135.
- Mason J. and R. Nielsen
(2010) “Q&Q: Who is *H. sapiens* really, and how do we know?”, in *BMC Biology*, núm. 9, p. 20, DOI: 10.1186/1741-7007-9-20.
- Miotti, L. y M. Salemmne
(2004) “Poblamiento, movilidad y territorios entre las sociedades cazadoras-recolectoras de Patagonia”, en *Complutum*, núm. 15, pp. 177-206.
- Monterroso, P.N.
(2004) “Los Entierros de la Cueva del Tecolote. Análisis Antropológico de un Ritual”, tesis de licenciatura en Antropología Física, ENAH/INAH/SEP, México.
- Mauss, M.
(2009) *Ensayo Sobre el Don. Forma y Función del Intercambio en las Sociedades Arcaicas*. J. Bucci (trad.), Katz Barpal Editores S.L. Buenos Aires.
- Mirambell, L.
(1986) *Las excavaciones*, en J.L. Lorenzo y L. Mirambell (coords.) *Tlapacoya: 35 000 años de historia del Lago de Chalco*, Col. Científica, Serie Prehistoria, INAH, México, pp. 13-56.
- Nuñez, L. and M. Grosjean
(1994) “Cambios ambientales pleistocénico-holocénicos: ocupación humana y uso de recursos en la Puna de Atacama”, en *Estudios Atacameños*, núm. 11, pp. 11-24.

- Niederberger, C.
(1979) "Early sedentary economy in the Basin of Mexico", in *Science*, núm. 203, pp. 131-142.
- Polaco, Ó.J. y J. Arroyo-Cabrales
(2001) "El Ambiente durante el poblamiento de América", en *Arqueología Mexicana*, México, vol. IX, núm. 52, pp. 30-35.
- Pompa, J.A.
(1988) "Nueva evidencia en México: datos preliminares del hombre de Chimalhuacan", en J. Alba (comp.), *Orígenes del Hombre Americano (seminario)*, SEP, México, pp. 177-208.
(2006) "Los antiguos pobladores de México: evidencia osteológica", en J.C. Jiménez, S. González, J.A. Pompa y F. Ortiz (coord.), en *El Temprano en América y sus implicaciones en el poblamiento de la cuenca de México. Primer Simposio Internacional*, Colección Científica, Serie Antropología Física, INAH, México, pp. 17-22.
- Pompa, J.A. y E. Serrano
(2001) "Los más antiguos americanos", en *Arqueología Mexicana*, México, núm. IX, núm. 52, pp. 36-41.
- Ramos, J.
(1997) "Disputados entre la antropología y la historia. Un acercamiento socioeconómico para el estudio de los cazadores-recolectores", *Revista Atlántica Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, núm. 1, pp. 7-32.
- Romano, A.
(1955) "Nota preliminar sobre los restos humanos sub-fósiles de Santa María Astahuacán, D. F.", *Anales del INAH*, tomo VII, núm. 36, INAH/SEP, México, pp. 65-74.
(1963) "Breve informe de los hallazgos en San Vicente Chicoloapan, México", *Anales del INAH* (sobretiro), tomo XV, México, pp. 245-259.
(1970) "Pre-ceramic human remains", in *Physical Anthropology. T. Dale Stewart, volume Editor*, Handbook of Middle American Indians, University of Texas Press Austin, núm. 9, pp. 22-34.
(1974) "Restos óseos precerámicos de México", en *Antropología Física. Época Prehispánica. México: Panorama Histórico y Cultural*, INAH, México, pp. 29-81.
- Rosenswig, R.M.
(2014) "A Mosaic of Adaptation: The Archaeological Record for Mesoamerica's Archaic Period", *J Archaeol Res.* DOI 10.1007/s10814-014-9080-x.

- Rothhammer, F. and T. Dillehay
(2009) "The late pleistocene colonization of South America: An interdisciplinary perspective", in *Annals of Human Genetics*, núm. 73, pp. 540-549. DOI: 10.1111/j.1469-1809.2009.00537.x.
- Salas, M.E., C.M. Pijoan y R. García
(1988) "Estudio comparativo de los restos fósiles humanos localizados en México", en A. González (comp.), *Orígenes del Hombre Americano* (seminario), SEP, México, pp. 127-144.
- Serrano, C.
(1993) "Bioantropología de la población Mexicana", en L. Arizpe (ed.), *Antropología Breve de México*, Academia de la Investigación Científica CRIM-UNAM, México, pp. 147-164.
- Service, E.
(1962) *Primitive Social Organization*, Random House, Nueva York.
- Suby, J., L. Luna, C. Aranda, and G. Flensburg
(2017) "First approximation to paleodemography through age-at-death profiles in hunter-gatherers from Southern Patagonia during middle-late Holocene", in *Quaternary International*, núm. 438, pp. 174-188.
- Tanaka, J.
(1976) "Subsistence Ecology of Central Kalahari San", in R.B. Lee & I Devore (eds.), *Kalahari Hunter-Gatherers: Studies of the !Kung San and Their Neighbors*, Harvard University Press, pp. 98-119.
- Terrazas, A. y M.E. Benavente
(2006) "Estudio preliminar de tres cráneos tempranos, procedentes de cuevas sumergidas de la costa este de Quintana Roo", en J.C. Jiménez, O.J. Polaco, G. Martínez y R. Hernández (coord.), *Segundo Simposio Internacional El Hombre Temprano en América*. CONACULTA/INAH, México, pp. 189-197.
- Testart, A.
(1982) "The significance of food storage among hunter-gatherers: Residence patterns, population densities and social inequalities", in *Current Anthropology*, no. 16, pp. 121-142.
- Wendorf, Fred and Alex D. Krieger
(1959) "New light on the Midland discovery", in *America Antiquity*, vol. 25, no. 1, pp. 66-78.
- Woodburn, J.
(1982) "Egalitarian societies", in *Man* (New Series) no. 17, pp. 431-451.

Reseñas

Efrén Orozco López, *Lucha, resistencia y educación. Una experiencia de organizativa del pueblo tsotsil en el sureste mexicano*, México, UNICACH-CESMECA-ITACA, 2017, 190 pp. ISBN 978-607-841-85-9

Dentro de la complejidad de los problemas contemporáneos, las luchas sociales ocupan un lugar importante para las ciencias sociales. Su estudio no sólo implica describir a los actores en pugna o centrar el análisis en los factores que detonan el conflicto, sino también dar cuenta de los procesos en que determinadas formas de resistencias se originan, desenvuelven y generan proyectos alternativos a los modelos de sociedad imperantes. En esta línea se desarrolla el trabajo de Efrén Orozco López, *Lucha, resistencia y educación. Una experiencia de organizativa del pueblo tsotsil en el sureste mexicano*, cuyo locus se remite a la Sociedad Civil Las Abejas, surgida en los procesos de lucha social en el sureste mexicano, y que saltaron al conocimiento público a partir de lo sucedido el 22 de diciembre de 1997, cuando un grupo armado abrió fuego en contra de 45 personas de esta organización, incluidos mujeres embarazadas y niños, mientras se encontraban en pleitesía.

El conflicto en Acteal, comunidad tsotsil de San Pedro Chenalhó, no ha dejado de ser polémico a partir de las versiones encontradas en diferentes estudios sociales (Cf. Avendaño Amador y Anzaldo Meneses, 2014) y menos aún de las resoluciones de la Suprema Corte de Justicia de la Nación en 2013, lo que ha dejado a decenas de familias en duelo, un tejido social fragmentado y medios de comunicación que dividen la opinión pública. No obstante, más allá de las disputas por la veracidad de lo sucedido en tal acto, el texto de Orozco López centra su análisis en el proyecto educativo y político de la Sociedad Civil Las Abejas que desarrollan en contraparte al modelo pedagógico del Estado mexicano.

El primer apartado, “La lucha y resistencia indígenas” sitúa el Proyecto de Educación Alternativa de Las Abejas en el marco de los procesos de educación alternativos de los pueblos “originarios” en distintas partes de América Latina, al señalar su importancia como una forma de resistencia a las políticas de cooptación que el Estado usa desde los programas de transferencias monetarias condicionadas. Para Orozco López es importante contextualizar este tipo de proyectos como parte del paradigma liberacionista suscitado en Latinoamérica en el último cuarto del siglo xx, y que se suma a las distintas pugnas —como la lucha por los recursos naturales, los derechos de los pueblos originarios por su territorio, entre otros—

contra al capitalismo de despojo. Por lo anterior, el autor define la lucha y resistencia, como

[...] el posicionamiento de diversos grupos en distintas regiones del mundo frente a un modelo económico y político que promueve la homogenización y la deshumanización a través de la creciente comercialización y la utilización lucrativa de recursos naturales y humanos para el beneficio de un grupo pequeño y privilegiado de individuos, atropellando para ello los derechos y necesidades de segmentos amplios de población (Orozco López, 2017: 27)

Frente a este contexto ha sido necesario reivindicar las historias de lucha para modificar las relaciones con el Estado-nación y con los actores económicos. En esta lectura, el autor distingue tres etapas: la primera acaecida en la primera mitad del siglo xx caracterizada por una toma de conciencia y revalorización de la identidad étnica; la segunda, suscitada en el marco del quinto centenario del “descubrimiento de América” donde la concientización tomó forma en organizaciones, manifestaciones y acciones para una política inclusiva de los pueblos originarios que históricamente habían sido marginados de las grandes narrativas; la tercera, ocurre en el paradigma de la globalización y el modelo neoliberal de la economía cuya acumulación por desposesión impacta negativamente a los territorios indígenas.

En esta última, el territorio chiapaneco, donde se ubica la organización en cuestión, se ha caracterizado por movimientos de acción colectiva que hacen frente a las acciones imperantes de la economía neoliberal que, en colusión con el Estado-nación, han restringido las autonomías mediante la cooptación. En el ámbito educativo, que es donde se centra el estudio, Orozco López observa con sospecha los programas de transferencia condicionada por implementarse de modo vertical y homogéneo sin considerar a las comunidades ni sus problemáticas, y que no siempre devienen en una mejoría para la propia localidad, criticando así lo que considera un clientelismo político y un impacto limitado por no estar acompañadas de otras acciones integrales que subsanen las condiciones de marginación y empobrecimiento del que han sido objeto los pueblos indígenas. Por lo señalado hasta ahora es que, a partir de 1994, la organización decidió impulsar su propio proyecto al margen de la educación oficial, y optó por un proceso de educación autónoma, el cual se analiza en los capítulos posteriores.

El segundo apartado, “Horizontes filosóficos, pedagógicos y políticos de la formación en la lucha y la resistencia”, enmarca los paradigmas epistemológicos que dieron forma al proyecto de educación autónoma de Las Abejas. Para el autor resulta necesario articular este modelo contra-hegemónico en las perspectivas de una pedagogía crítica y de una praxis de liberación latinoamericana. Después de hacer un repaso por esta corriente, el autor indica la importancia que tiene para Las Abejas el pensamiento y modelo de Paulo Freire que devino en una pedago-

gía de la liberación al enfatizar la importancia del sujeto en el proceso de aprendizaje, pues éste participa, opina y dialoga a efecto de transformar la realidad. En este eje de interpretación, Orozco López desglosa la importancia del modelo freireriano al considerarlo parte sustantiva de la educación popular donde se pondera la concientización política, por lo que, en su opinión:

La propuesta pedagógica de Las Abejas implica la transmisión a las nuevas generaciones de valores como la solidaridad, el respeto, la prudencia y la justicia, que no se quedan en el nivel discursivo, sino que en el mismo proceso de lucha y resistencia se ponen en práctica constantemente. La propuesta pedagógica se vincula directamente con prácticas cotidianas de los sujetos, como el hecho de estar organizados y poder participar en asambleas, discusiones grupales y trabajos comunitarios, y se liga asimismo con la responsabilidad de desempeñar sus cargos sin remuneración (Orozco López, 2017: 80).

No obstante, este modelo quedaría incompleto si no se conceptualiza otra variante de importancia en el proyecto estudiado, esto es, la teología de la liberación. Para ello, buena parte del segundo apartado está enfocado a narrar los grandes lineamientos de esta postura, así como el modo en que fue incorporándose como una forma de pastoral en Chiapas, particularmente en la diócesis a cargo del obispo Samuel Ruiz, y que tomó forma en lo que se denominó como “Pueblo Creyente”, en la que se inspiraron o debido a la cual surgieron distintas organizaciones y movimientos como Las Abejas y el propio EZLN.

A partir de lo anterior, el eje educativo de Las Abejas ha sido concebido como una solicitud expresa ante las demandas de quienes se forman bajo el proyecto educativo de esta organización, vinculando la praxis liberacionista con “el papel que cumple la educación escolarizada en reproducción y continuidad de la lucha y resistencia que el pueblo sostiene ante la injusticia y la impunidad” (Orozco López, 2017: 91), y que permitió constituir la figura de promotores educativos cuya misión no sólo es generar los procesos de enseñanza-aprendizaje contextualizados a las demandas particulares, sino también enfatizar la importancia del sujeto como actor clave de transformación social.

El tercer apartado, “La educación alternativa: una respuesta a los modelos hegemónicos de educación”, se centra en analizar el Proyecto de Educación Alternativa Tsotsil como una alternativa a la política escolar del país que pasa por alto las particularidades étnicas y culturales de cada región o lugar. En el modelo alternativo, señala Orozco López, se pondera la participación comunitaria en el diseño y aplicación de los proyectos educativos mediante asambleas y consultas a los líderes locales con el objetivo tanto de fomentar una participación horizontal, como de generar propuestas que vayan encaminadas a tomar consciencia de su marginación y subordinación en la que los tiene el Estado-nación.

Como parte de este capítulo, el autor analiza brevemente cómo se ha conformado la política educativa en Chiapas sustentada en la retórica de la interculturalidad, lo que para él: “[...] propicia una despolitización colectiva, desterritorializa y desculturaliza; al mismo tiempo ha promovido un mayor esencialismo cultural, lo que supone la sobrevaloración de algunos rasgos distintivos de los pueblos originarios, con lo que se neutraliza la violencia cultural que el sistema educativo les ha impuesto” (Orozco López, 2017: 96).

Esta política, dirigida desde el centralismo y verticalmente dirigida a todos los espacios geográficos, ha sido cuestionada a partir de modelos autónomos como el del EZLN, la Unión de Maestros de la Nueva Educación para México, el Programa de Educación Comunitaria Indígena para el Desarrollo Autónomo, la Universidad de la Montaña, la Universidad de la Tierra y, desde luego, el Proyecto de Educación Alternativa Tsotsil de Las Abejas. Como parte de estos modelos desarrolla una sistematización del trabajo realizado en el citado proyecto, mismo que ha tenido distintas etapas a partir de su formación en 1999. En esta parte, el autor esboza el modo en que fue constituyéndose en una distancia con respecto a la educación oficial señalando a su vez las diversas problemáticas en su desarrollo e implementación.

En este capítulo, Orozco López, narra algunas características del Proyecto y pone énfasis en el modo en que opera, así como en la importancia de la participación grupal. Además, sistematiza algunos resultados producto de los talleres realizados, principalmente, entre los jóvenes que atiende. En tal punto, analiza la forma en que los participantes conciben los cambios sociales del contexto que habitan, tales como la migración, el uso de sustancias ilegales, las relaciones de género, la educación oficial, la relación con el entorno, la religión, la economía y la lengua, entre otros temas. También, se centra en las tensiones y las problemáticas o complicaciones que tales factores generan para los jóvenes participantes de Las Abejas, pues éstas pugnan por consolidar un proceso de autogestión en un contexto de grandes complejidades.

Algo importante que le interesa destacar tiene que ver con las voces discordantes a este Proyecto, y que se encuentra presente no sólo entre los jóvenes, sino también en las familias de las comunidades donde se desenvuelven, acerca de lo cual el autor señala:

La realidad planteada no puede obviarse; tampoco es posible pasar por alto el hecho de que algunos de los muchachos que llegan al Proyecto de Educación Alternativa Tsotsil pueden ser aquellos miembros de la familia a quienes ya no les interesa la vida de campesinos; de modo que decirles que ahí se les va a formar para que aporten a sus comunidades y no salgan, puede desilusionarlos y frustrarlos (Orozco López, 2017: 148-149).

Por su parte, las conclusiones valoran la importancia de estos modelos alternativos en los procesos de resistencia y lucha social, su necesaria consolidación, en opinión del autor, para que puedan desarrollarse con base en una epistemología y praxis liberadora que ponga en el centro de atención al ser humano y sus necesidades más inmediatas frente a los modelos imperantes promovidos desde los centros de poder de una política educativa estatal descontextualizada.

Este último señalamiento se encuentra muy cercano a las perspectivas críticas y poscoloniales que actualmente, y a partir de las experiencias locales, buscan construir modos de conocimiento. Orozco López no escapa de esta perspectiva al sistematizar la experiencia del Proyecto de Educación Alternativa Tsotsil, y así sumarse a lo que Dipesh Chakrabarty sugiere en su proyecto intelectual de provincialización del pensamiento eurocéntrico (Chakrabarty, 2008), buscando en los procesos de autonomía una epistemología crítica que haga frente a los modelos educativos fomentados desde el neoliberalismo. De ese modo, esta perspectiva puede coadyuvar a construir otras narrativas de estos grupos subalternos frente a las narrativas dominantes, como el mismo Chakrabarty ha mencionado desde tiempo atrás:

Las críticas postmodernas de las “grandes narrativas” se han utilizado como argumentos en el proceso para sostener que la nación no puede tener exclusivamente una narrativa estandarizada, que la nación siempre es un resultado contingente de muchas narrativas enfrentadas. Las historias de las minorías expresan, en parte, la lucha por la inclusión y la representación que son características de las democracias liberales y representativas [...] Las “buenas historias”, por otro lado, tienen por deber ampliar nuestra visión y hacer que el asunto relativo a la historia sea representativo de la sociedad en su conjunto [...] La transformación de las historias de las minorías, consideradas antes como de oposición, en “buenas” historias ilustra la forma en que opera el mecanismo de incorporación en la disciplina de la historia (Chakrabarty, 1999: 88).

Tales atisbos de las ciencias sociales pueden impulsar la comprensión de estos otros proyectos e historias, pero que tampoco son ajenas a los grandes retos que se les presentan, y que el autor del texto reseñado alcanza a vislumbrar en distintas partes del libro, aunque sin profundizar más: la disidencia al interior de estos procesos de lucha y resistencia, los cuales surgen como parte de las propias dinámicas culturales y la reconfiguración y fragmentación de las identidades ancladas en las narrativas del institucionales —como el de la propia organización—, y que no siempre cumplen con cabalidad los intereses de los sujetos que las conforman, ello dentro del debate en torno a la “mundialización-identidad” donde se ponen en juego los sentidos de pertenencia (Gutiérrez, 2010). En este escenario, es un reto seguir indagando hasta dónde las autonomías, luchas y resistencias que se tejen desde distintos frentes en contraposición a las narrativas y prácticas imperantes del Estado-nación pueden llegar a consolidarse con el tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

- Avendaño Amador, César Roberto y Manuel Alfonso Anzaldo Meneses
(2014) *De Acteal al Ejido Puebla. La disputa por la resistencia india en San Pedro Chenalhó*, México, Altres Costa-Amic Editores.
- Chakrabarty, Dipesh
(1999) “Historias de las minorías, pasados subalternos”, en *Historia y Gráfica*, Universidad Iberoamericana, núm. 12, pp. 87-111.
(2008) *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Barcelona, Tusquets Editores.
- Gutiérrez Martínez, Daniel
(2010) “Heurística de las identidades colectivas y las identificaciones”, en Daniel Gutiérrez Martínez (coord.), *Epistemología de las identidades: reflexiones en torno a la pluralidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 77-104.
- Orozco López, Efrén
(2017) *Lucha, resistencia y educación. Una experiencia de organizativa del pueblo tsotsil en el sureste mexicano*, México, UNICACH-CESMECA-Ítaca.

Ariel Corpus

Universidad Nacional Autónoma de México

Alberto Hernández Hernández (coord.),
La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones,
El Colegio de la Frontera Norte-El Colegio de
San Luis, México, 2016, 305 pp.
ISBN 078-607-479-238-6

Sin duda, uno de los fenómenos más interesantes dentro de la cultura popular mexicana reciente es el surgimiento del culto a la santa Muerte. Esta devoción se hace a una figura esquelética, vestida con hábito franciscano que porta una guadaña, un globo terráqueo sobre una balanza. Las formas en que los devotos se relacionan con ella tienen una connotación cercana a las devociones marianas. Se dice que tiene poderes mágicos y milagrosos y se recurre a ella para solucionar las vicisitudes que se presentan a los individuos que buscan sus favores. Es un símbolo ritual reconocido y usado con frecuencia en la brujería tradicional. Se debe señalar que el culto actual resurge en el controvertido barrio de Tepito de la Ciudad de México. Dicho culto reelabora activamente elementos tanto de la cultura popular y artística nacional, así como de diversas estructuras rituales católicas. Una de las características actuales del culto es que ha enfrentado el rechazo fuerte de la Iglesia Católica Romana, del estado mexicano y de la prensa internacional. ¿Cómo entender este fenómeno tan singular? Una parte de la respuesta esta en el libro que presentamos hoy.

Del culto a la santa Muerte se ha escrito mucho desde los periódicos y los reportajes, tanto en medios impresos como electrónicos. Existen varias tesis de ciencias sociales sobre el tema. Pero, las publicaciones del medio académico ha sido notoria la escasez de buena literatura de las ciencias sociales acerca de este tema. Solo podemos mencionar los trabajos de los historiadores Andrew Chesnut (*Devoted to death: Santa Muerte, the Skelton Saint*, Oxford University Press, Nueva York, 2012) y de Katia Perdigon (*La Santa Muerte, protectora de los hombres*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2008), ambos trabajos lamentablemente agotados actualmente y sin reeditar. Entre los capítulos de libro

cabe señalar “El culto a la santa Muerte, una herejía popular de reelaboración cultural” de Carlos Garma y Roberto García publicado en homenaje a Yolotl González Torres llamado *Los rumbos del pensamiento* (INAH, 2015, Félix Báez y Jorge e Isabel Lagarriga, coords.). Los trabajos en revistas académicas de las ciencias sociales están muy dispersos y muchos son difíciles de conseguir. Entre estos destaca el excelente artículo de Elsa Malvido titulado “Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte” publicado en *Arqueología Mexicana*, número 76, 2005.

Este libro es una obra colectiva sobre el culto a la santa Muerte desde diferentes perspectivas. Probablemente es la primera obra colectiva publicada sobre este culto tan llamativo que ha tenido un gran impacto social y mediático. Es un texto multidisciplinario que contiene aportes de diversas disciplinas, escenarios y contextos. Sin duda es una obra de gran interés para el público en general, y más para los especialistas que se dedican al estudio de la diversidad religiosa en México y en otros lugares donde esta expresión singular ha llegado.

La organización del libro es adecuada, coherente y lógica, con un inicio fuerte y contextos sobresalientes, con buenos trabajos de diferentes escenarios. La parte media contiene textos descriptivos. Sin embargo, la sección etnográfica tiene algunos trabajos débiles. Los textos son prácticamente etnográficos, salvo uno de corte semiótico. Aportan muchos datos nuevos al estudio del culto de la santa Muerte, dando nuevas perspectivas sobre el desarrollo de nuevos movimientos religiosos populares. En su conjunto dan un panorama complejo sobre el desarrollo de esta manifestación. Lamentablemente, el aspecto histórico es ignorado por completo, salvo algunas menciones en un par de textos. Desconozco a qué se debe este aspecto, ya que el texto conocido de Katia Perdigón, fue muy rico al respecto.

Cabe señalar que los todos los textos son originales, novedosos, y más descriptivos que analíticos, lo cual es comprensible dado que se conoce tan poco sobre el culto a la santa Muerte desde un punto de vista académico. Sin embargo, hay textos flojos y que podrían haber sido eliminados. En otro apartado los voy a señalar.

La obra debería tener una útil bibliografía general al final, aunque hay referencias que se repiten continuamente en los textos. En cuanto a la sociología de la religión y antropología de la religión, la bibliografía es completa y adecuada. Resulta desconcertante la ausencia de textos históricos sobre religiosidad popular en México en la mayoría de los autores. Hay un excelente uso de datos etnográficos y de algunos elementos visuales. Este libro presenta una revisión amplia y actual sobre el culto a la santa Muerte que sin duda hacia mucha falta en México. Por lo tanto, es un aporte importante.

El “Prólogo” fue escrito por el conocido especialista estadounidense Andrew Chestnut, mientras que la “Introducción” estuvo a cargo del sociólogo mexicano Alberto Hernández.

La discusión sobre religiosidad popular en América es muy interesante. Como señalé anteriormente, el apartado sobre los santos populares, devociones proscritas y cultos emergentes es adecuado al tomar en cuenta los excelentes trabajos de Serge Gruzinski, Félix Báez Jorge y Antonio Rubial, que le dan a esta obra mayor profundidad histórica. En la sección “La devoción a la santa Muerte en el siglo XXI” se ofrece al lector importantes datos sobre el desarrollo actual de esta manifestación.

“Orígenes y estética de un culto en transformación” es el título de la siguiente parte del libro que contiene tres contribuciones: “Panorámica de la devoción a la santa Muerte en México: pistas de reflexión para el estudio de una figura polifacética” de la etnóloga francesa Kali Argyriadis, el cual es un excelente texto sobre el desarrollo del culto a la santa Muerte en la ciudad de Veracruz. Es una etnografía sobresaliente con excelentes aportes desde un contexto de pluralidad religiosa complejo del Caribe que tiene una amplia diversidad cultural. Muestra de ello son las observaciones acerca de la interacción de esta manifestación popular con la santería yoruba afro-cubana en el puerto. Este capítulo le da un muy buen comienzo a esta sección.

“La Santa Muerte, un culto en consolidación” del joven sociólogo Jorge Adrián Yllescas es, en general, un texto muy aceptable que da un buen estado del arte de los estudios sobre el culto a la santa Muerte, con algunas observaciones sobre ritos, reuniones y congresos vinculados a esta manifestación en contextos urbanos. El autor destaca las transformaciones que se han dado en esta manifestación popular particularmente durante los últimos años.

“Paradoja descarnada: el culto de la santa Muerte, desde una perspectiva semiótica” del especialista polaco Piotr Gzegorz Mchalik, aporta una visión interdisciplinaria al conjunto desde la perspectiva semiótica a partir de la iconografía de las imágenes. Es un trabajo bastante sólido que se basa también en trabajo de campo en diversos sitios de México y Guatemala. El autor anota la importancia de la venta de productos comerciales vinculados al culto.

La siguiente parte del libro se llama “El culto a la santa Muerte en la región del Golfo y el norte de México” y contiene dos trabajos. El primero es “De devoción tradicional a culto posmoderno. La santa Muerte en el norte y sureste mexicano (Ciudad Juárez y Veracruz)” de la antropóloga Guadalupe Vargas Montero, donde describe y compara el culto en dos contextos, contrastando su desarrollo contradictorio desde la posmodernidad y la tradición. Después la autora señala los imaginarios y representaciones asociados a este movimiento religioso.

El segundo: “Hoy estás en los brazos de la vida, pero mañana estarás en los míos”. El culto a la santa Muerte en el norte de México”, del sociólogo Alberto Hernández, un texto notable que contiene una descripción importante de la represión del culto en la región fronteriza durante la administración nefasta del expresidente Felipe Calderón. Muestra datos poco conocidos que deben ser divulgados para comprender la importancia de la defensa de las minorías religiosas estigmatizadas.

La tercera parte del libro nombrada “Reflexiones y testimoniales de esta devoción”, tiene dos entregas: “Entre niñas blancas en la colonia Ajusco, mirada etnográfica al culto a la Santa Muerte en el sur de la Ciudad de México”, del sociólogo Sergio G. de la Fuente Hernández, una muy buena etnografía del culto en un contexto urbano popular a partir de la descripción de dos actores claves que son especialistas rituales, pero con trayectorias muy diferentes entre ellos. Después muestra elementos de los seguidores que se expresan en ceremonias como los rosarios en espacios públicos.

La segunda entrega: “Quince años de convivencia con La Flaquita. Miradas de un hojalatero social”, de Alfonso Hernández Hernández, aporta descripciones etnográficas del culto en Tepito de quien en el texto se identifica como el cronista del barrio. El artículo contiene muchos datos útiles desde una perspectiva local donde el culto resurgió al inicio del 2001 y donde actualmente tiene muchos adeptos.

La sección “Apropiaciones simbólicas y transnacionales del culto”, contiene tres contribuciones, la primera llamada “La iconografía de la santa Muerte: antropología de una imagen abierta”, de la historiadora del arte francesa Caroline Perret, otro excelente aporte multidisciplinario que fortalece esta recopilación. Destaca su cuidadoso análisis de las imágenes y figuras, donde anota la influencia de las figuras medievales de la Buena Muerte.

La segunda: “La religión transterrada. El culto a la santa Muerte en Nueva York”, del antropólogo Antonio Higuera Bonfil, aporta datos interesantes basados en entrevistas directas con migrantes mexicanos en esta ciudad. Es un trabajo que ofrece información interesante sobre la difusión transnacional de esta expresión religiosa.

La tercera aportación es “San La Muerte en Argentina: usos heterogéneos y apropiaciones del ‘más justo de los santos’” del conocido antropólogo argentino Alejandro Frigerio. Excelente trabajo que le da un aporte latinoamericano indispensable a esta obra. El autor conoce muy bien el contexto y ofrece buena información al respecto. Es interesante comparar la interacción entre los grupos de religiones afrobrasileños y San La Muerte con las relaciones entre la santería yoru-

ba afro-cubana y la santa Muerte descritas por Kali Argyriadis en el mismo libro. Esta lectura deja un buen sabor al final de esta sección.

El coordinador Alberto Hernández, aporta además algunas reflexiones finales muy valiosas a la obra, en cuanto a su parte textual. Concluye así:

Los trabajos aquí presentados no solo se refieren a una exaltación del culto a la santa Muerte en diversas regiones del país y distintas ciudades de Estados Unidos, sino que también expresa esas finas fronteras entre la legalidad y la ilegalidad, que hacen de esta práctica religiosa un fenómeno muy rico de análisis. La desregulación del campo religioso en México ofrece miradas a estas nuevas formas de religiosidad donde niños, jóvenes, hombres adultos, mujeres y personas de sexualidades diversas construyen esperanzas, deseos y una identidad popular multirreligiosa muchas veces difícil de describir (Hernández, p. 276).

El volumen cierra con una sección fotográfica muy notable, se pueden observar las diferencias y semejanzas del culto y sus seguidores de localidades muy distintas. Esta parte se llama “De Norte a Sur. Registro visual de las prácticas del culto a la santa Muerte y San la Muerte”. Las imágenes son de Nueva York, Tijuana, Ciudad Juárez, barrios de Tepito y La Merced, Ecatepec, Veracruz y Buenos Aires.

Este libro es por lo tanto un aporte notable al estudio de las minorías religiosas en contextos latinoamericanos y es además un buen ejemplo de las posibilidades interesantes que ofrece la interdisciplinariedad cuando se aplica al estudio de un fenómeno concreto tan complejo como es el surgimiento y desarrollo de un movimiento religioso. Se recomienda ampliamente su difusión y lectura.

Carlos Garma
Departamento de Antropología
Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa
Ciudad de México

ANTROPOLOGÍA AMERICANA

Antropología Americana es la continuación del *Boletín de Antropología Americana*, título que llevó por quince años. *Antropología Americana* es una revista semestral que inicia su publicación en el 2016, editada por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH). Es un espacio editorial latinoamericano para la publicación de artículos de investigación, reflexión teórica, estudios de caso y reseñas relacionados con temas de la antropología social, la antropología física, la arqueología y la lingüística antropológica.

Normas editoriales

Todo artículo sometido debe ser **original**, y no publicado ni considerado para publicación en otra revista;

Los artículos deben tener una extensión de 20 a 25 páginas (10,000 palabras, aproximadamente), incluyendo las notas y las referencias bibliográficas figuras, imágenes, cuadros y gráficos.

Los artículos podrán ser escritos en cualquiera de los cuatro idiomas oficiales del IPGH: **español, inglés, francés y portugués**. En el caso de artículos escritos en inglés, francés o portugués, evitar corte de palabras.

Se deberán anexar los datos del autor/a: nombre completo, adscripción y dirección institucional completa, teléfono, fax, correo electrónico y autorización expresa para publicar su dirección institucional y la de correo electrónico.

Las **reseñas** tendrán una extensión máxima de 5 cuartillas (4,000 palabras aproximadamente). Y deberán incluir el ISBN de la obra reseñada.

Los títulos de los artículos deben ser concisos, reflejar el contenido del artículo y no exceder de 15 palabras.

Los artículos deberán acompañarse de un **resumen** de no más de 110 palabras en español e inglés, el cual debe permitir al lector tener una idea de la importancia y campo que abarca el artículo.

Los artículos deberán incluir entre cuatro y seis **palabras clave** que no estén en el título.

Las citas textuales y las referencias bibliográficas deben ser introducidas poniendo entre paréntesis el nombre del autor, año de la edición y página correspondiente (Sierra, 2009: 78) y listadas al final en orden alfabético, incluyendo, en este orden, en el caso de libros: nombre del autor (iniciando con el apellido), año de publicación (de la

edición consultada), título del libro, nombre completo de la editorial, ciudad de edición y número de páginas. Ejemplo:

Sierra Sosa, Ligia, (2009), *Migración, educación y trabajo. Entre el Caribe norte y la frontera sur de Quintana Roo*, Plaza y Valdés Editores, México, 243 pp.

Si se trata de la referencia de un artículo: nombre del autor, año de publicación, título del artículo entrecomillado, *en título de la revista*, editorial y ciudad de edición (si se tiene) y número de páginas. Ejemplo:

Ramírez Sánchez, Paz Xóchitl (2011), "Reflexiones sobre la enseñanza de la antropología social en México", en *Alteridades* núm. 41, enero-junio de 2011, Departamento de Antropología. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, pp. 79-96

Los cuadros, gráficas y fotografías deben anexarse por separado debidamente numerados y explicitando el lugar que ocupan en el cuerpo del texto.

Los trabajos que no cumplan con estos requisitos no serán considerados.

Todos los artículos serán sometidos a dos dictámenes y, en caso de ser aprobados, se publicarán después de un proceso de corrección de estilo y de acuerdo con las directrices editoriales de la revista. No obstante, los(as) autores(as) son responsables de cumplir las normas de presentación, cuidar el estilo y la ortografía, así como entregar imágenes de buena resolución.

El autor autoriza al IPGH a que, una vez publicado su trabajo, éste sea distribuido por medios electrónicos.

No se devolverán originales.

Los artículos deberán enviarse a la Editora de la revista *Antropología Americana*:

Dra. Cristina Oehmichen Bazán
Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM
Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria
Deleg. Coyoacán
04510 Ciudad de México, México
Teléfono: (+52-55) 5622-9535

O bien, enviarse vía electrónica a: boletín.antropologia.americana@gmail.com

Atentamente,
Comité Editorial de *Antropología Americana*

Edición del
Instituto Panamericano de Geografía e
Historia realizada en su Centro de
Reproducción Impreso en **CARGRAPHICS**

RED DE IMPRESION DIGITAL

Calle Aztecas núm. 27
Col. Santa Cruz Acatlán
Naucalpan, C.P. 53150
Edo. de México
Tels: 5363-0090 5373-5529

2018

**ESTADOS MIEMBROS
DEL
INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA**

Argentina

Belice

Bolivia

Brasil

Chile

Colombia

Costa Rica

Ecuador

El Salvador

**Estados Unidos
de América**

Guatemala

Haití

Honduras

México

Nicaragua

Panamá

Paraguay

Perú

**República
Dominicana**

Uruguay

Venezuela

El Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH) fue fundado el 7 de febrero 1928 por resolución aprobada en la Sexta Conferencia Internacional Americana que se llevó a efecto en La Habana, Cuba. En 1930, el Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos construyó para el uso del IPGH, el edificio de la calle Ex Arzobispado 29, Tacubaya, en la Ciudad de México.

En 1949, se firmó un convenio entre el Instituto y el Consejo de la Organización de los Estados Americanos y se constituyó en el primer organismo especializado de ella.

El Estatuto del IPGH cita en su artículo 1o. sus fines:

1) Fomentar, coordinar y difundir los estudios cartográficos, geofísicos, geográficos e históricos, y los relativos a las ciencias de interés para América.

2) Promover y realizar estudios, trabajos y capacitaciones en esas disciplinas.

3) Promover la cooperación entre los Institutos de sus disciplinas en América y con las organizaciones internacionales afines.

Solamente los Estados Americanos pueden ser miembros del IPGH. Existe también la categoría de Observador Permanente, actualmente se encuentran bajo esta condición: España, Francia, Israel y Jamaica.

El IPGH se compone de los siguientes órganos panamericanos:

1) Asamblea General

2) Consejo Directivo

3) Comisión de :

Cartografía (Uruguay)

Geografía (Estados Unidos de América)

Historia (México)

Geofísica (Costa Rica)

4) Reunión de Autoridades

5) Secretaría General (México, D.F., México)

Además, en cada Estado Miembros funciona una Sección Nacional cuyos componentes son nombrados por cada gobierno. Cuentan con su Presidente, Vicepresidente, Miembros Nacionales de Cartografía, Geografía, Historia y Geofísica.

LA INMORTALIDAD DE LAS ALMAS ANIMALES

Stanley Brandes

LA ANTROPOLOGÍA DE CARA AL SIGLO XXI. COMENTARIOS DESDE LOS
MÁRGENES DEL IMPERIO

Marie France Labrecque

IMAGINARIOS SOBRE LA DIVERSIDAD CULTURAL EN LAS NORMAS JURÍDICAS DEL
ESTADO-NACIÓN COSTARRICENSE

Mónica Pérez Granados

URBANIDAD, ETNICIDAD Y LAS DIFERENCIACIONES ÉTNICAS ENTRE ESTUDIANTES EN
SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, MÉXICO

Juris Tipa

INTERDISCIPLINA Y TRANSDISCIPLINA: REFLEXIONES Y EXPERIENCIAS EN EL
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS DE LA UNAM

Raúl Valadez Azúa

LA INTERRELACIÓN ENTRE MODO DE VIDA Y FENÓMENOS VITALES EN LA POBLACIÓN
PREHISTÓRICA DE MÉXICO. UNA RECONSIDERACIÓN NECESARIA

Rocío Hernández Flores

Carlos Serrano Sánchez

EFRÉN OROZCO LÓPEZ, *LUCHA, RESISTENCIA Y EDUCACIÓN. UNA EXPERIENCIA
DE ORGANIZATIVA DEL PUEBLO TSOTSIL EN EL SURESTE MEXICANO*

Ariel Corpus

ALBERTO HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, *LA SANTA MUERTE. ESPACIOS,
CULTOS Y DEVOCIONES*

Carlos Garma

ISSN: 2521-7607