

9

ANTROPOLOGÍA

AMERICANA

ENERO-JUNIO 2020
VOL. 5 - NÚM. 9



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 HISTORIA

(México)

Presidenta:

Dra. Patricia Galeana Herrera

Vicepresidente:

Dr. Rubén Ruíz Guerra

COMISIÓN DE GEOGRAFÍA

(Estados Unidos de América)

Presidenta:

Dra. Patricia Solís

Vicepresidenta:

Dra. Jean Parcher W.

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. Roberto Cortés Conde
Belice	
Bolivia	Cnel. DAEN Claudio Pacheco Pérez
Brasil	Dr. André Figueiredo Rodrigues
Chile	Dra. Luz María Méndez Beltrán
Colombia	Mauricio Tovar González
Costa Rica	Dra. Ana María Botey Sobrado
Ecuador	Dr. Eduardo Almedida Reyes
El Salvador	Lic. Pedro Escalante Arce
Estados Unidos	Dr. Erick Detlef Langer
Guatemala	Lic. Celso Lara Figueroa
Haití	Dr. Watson Denis
Honduras	Ing. Tomás Rojas
México	Lic. María Teresa Franco
Nicaragua	Dra. Margarita Vannini
Panamá	Dr. Osman Robles
Paraguay	Dr. Herib Caballero Campos
Perú	Dra. Lourdes R. Medina Montoya
Rep. Dominicana	Lic. Filiberto Cruz Sánchez
Uruguay	Lic. Uruguay Vega Castillos
Venezuela	Prof. Aristides Medina R.

9

ANTROPOLOGÍA

AMERICANA

ENERO-JUNIO 2020
VOL. 5 - NÚM. 9



INSTITUTO PANAMERICANO DE
GEOGRAFÍA E HISTORIA

INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

COMISIÓN DE HISTORIA

2018-2021

Presidenta: Dra. Patricia Galeana Herrera

Instituto Panamericano de Geografía e Historia (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 | Alcaldía Coyoacán | 04510, Ciudad de México, México
Teléfono (+52-55) 5622-9535

Correos electrónicos: antropologia.americana@ipgh.org, antropologia.americana@gmail.com
<https://revistasipgh.org/index.php/anam>

Comité Editorial:

Anath Ariel de Vidas, Centre National de la Recherche Scientifique - Francia

Alvaro Bello Maldonado, Núcleo Científico-Tecnológico en Ciencias Sociales y
Humanidades, Universidad de la Frontera - Chile

Giselle Chang Vargas, Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Jesús Carlos Lazzano Arce, Universidad Nacional Autónoma de México - México

Jordi Roca Girona, Universidad Rovira i Virgili, Tarragona - España

Luis Felipe Bate, Instituto Nacional de Antropología e Historia - México

Marie France Labrecque, Universidad Laval, Quebec - Canadá

Rebecca Lemos Igreja, Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas,
Universidad de Brasília - Brasil

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, distribución y ventas, 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; <https://revistasipgh.org/>; 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.

D.R. © 2020 Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Fotografía de portada: Kelly Soriano / Alba Sud. Bailando a Santo Domingo. Fiestas religiosas de Managua en el mes de agosto.

<https://www.flickr.com/photos/albasud/10447351995/in/album-72157629215563064/>



Antropología Americana, vol. 5, núm. 9, enero-junio 2020, es una publicación semestral editada por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Ex-arzobispado núm. 29, Col. Observatorio, Alcaldía Miguel Hidalgo, C.P. 11860, Tels. (52-55)5277-5888, 5277-5791, 5515-1910. publicaciones@ipgh.org; www.ipgh.org. Editora responsable: Dra. Cristina Oehmichen Bazán, antropologia.americana@ipgh.org. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo núm. 04-2015-100909433300-203 otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. ISSN (en línea) 2521-7615. Licitud del título y contenido en trámite. Responsable de la última actualización de este número: Departamento de Publicaciones del IPGH, Ex-arzobispado núm. 29, Col. Observatorio, Alcaldía Miguel Hidalgo, C.P. 11860, Ciudad de México, México. Fecha de última modificación: 21 de mayo de 2020.

Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos e imágenes de la publicación, incluido el almacenamiento electrónico, siempre y cuando sea para usos estrictamente académicos y sin fines de lucro, citando la fuente sin alteración del contenido y otorgando los créditos autorales.



ÍNDICE

Editorial v

Artículos

- Las mujeres bribri de Stribrawpa, Costa Rica:
empoderamiento por medio del turismo comunitario
*The bribri women of Stribranpa, Costa Rica: female empowerment through
community-based tourism*
Ernest Cañada 11
- Discriminación étnica en personas mayores en el municipio turístico de
Tulum, Quintana Roo, México
*Ethnic discrimination in elderly people in the tourist municipality of Tulum,
Quintana Roo, Mexico*
Graciela Vázquez Flores
Victor Cantero Flores
Libertad Díaz Molina 37
- El espacio étnico. Expresiones espaciales de la identidad étnica
entre colectivos teenek veracruzanos, México
The ethnic space. Spatial expressions of ethnic identity among veracruzán teenek, Mexico
Anath Ariel de Vidas 71
- Modernidad y transmodernidad: religión evangélica entre andinos y
mesoamericanos en Lima, Perú, y la Ciudad de México
*Modernity and transmodernity: evangelical religion implications between
andean and mesoamericans in Lima and Mexico City*
Hedilberto Aguilar de la Cruz 121
- Audre Lorde y Patricia Hill Collins. Aportaciones para entender
el *Black Feminism*, el racismo y su imbricación con otras opresiones
*Audre Lorde and Patricia Hill Collins. Contributions to understand Black Feminism,
racism and its imbrication with other oppressions*
Inés Argueta Pérez-Coronado 145



Poblamiento temprano en Baja California. Variación craneofacial en restos humanos del sitio La Punta, Cañada del Águila, México <i>Early settlement in Baja California. Craniofacial variation in human remains from La Punta site, Cañada del Águila, Mexico</i> Carlos Serrano Sánchez Rocío Hernández Flores	161
--	-----

Registro de entierros humanos múltiples para el Holoceno medio (6 500-3 000 años AP) en la Quebrada de Amaicha, Tucumán, Argentina <i>Registry of multiple human burials for the middle Holocene (6 500-3 000 years AP) in the Quebrada of Amaicha, Tucumán, Argentina</i> Julián P. Gómez Augier Mario A. Caria	187
---	-----

Reseñas

Scheurmann, Erich (comp.), <i>Los papalagi. Discursos de Tuiavii de Tiavea</i> Emilio Nudelman Cruz	209
Vidal, Laurent, <i>Les hommes lents. Résister à la modernité XV-XX siècle</i> Quetzal Argueta Prado	215
Normas editoriales	221

EDITORIAL

El turismo es ahora uno de los sectores más afectados por la pandemia COVID-19. Tanto empresarios como trabajadores y comunidades indígenas están resintiendo fuertemente sus efectos. Es por ello que abrimos este número de *Antropología Americana* con el tema del turismo, que hasta antes de la pandemia se había convertido en una actividad con una amplia participación indígena. En el artículo “Las mujeres bribri de Stribrawpa, Costa Rica: empoderamiento por medio del turismo comunitario”, Ernest Cañada analiza la participación de los pueblos originarios en el turismo, a partir de una organización bribri liderada por mujeres. Con información obtenida en trabajo de campo entre los bribri que habitan en las orillas del río Yorkin, en Costa Rica, se estudian las transformaciones de las relaciones de género y se analiza la asociación entre turismo comunitario y el cambio en las relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres. El objetivo de este trabajo es ayudar a entender bajo qué condiciones el turismo comunitario permite transformar las relaciones de género en un sentido más equitativo.

Como se sabe, en las últimas décadas el turismo ha avanzado sobre territorios de los pueblos indígenas, algunas veces generando empleo y promoviendo procesos de desarrollo comunitario y en otros, produciendo procesos de diferenciación y desigualdad social. Este es el caso que se presenta entre los mayas de Quintana Roo, donde el turismo genera procesos de exclusión social, los cuales son analizados en el artículo “Discriminación étnica en personas mayores en el municipio turístico de Tulum, Quintana Roo, México” que se presenta en este volumen. Graciela Vázquez Flores, Víctor Cantero Flores y Libertad Díaz Molina nos ofrecen un artículo referido a la discriminación étnica de personas mayores en el municipio turístico de Tulum, Quintana Roo. En este estudio, los autores identifican tres dimensiones de análisis de la discriminación en las comunidades mayas estudiadas: a) la discriminación por omisión y negligencia por parte de las instituciones de gobierno; b) la discriminación de género y c) la discriminación que experimentan personas mayores mayas que sufren el despojo

de sus tierras. El estudio se basa en trabajo de campo y entrevistas con personas de la ciudad de Tulum y de tres pequeñas localidades vecinas.

En seguida, Anath Ariel de Vidas se adentra en el análisis de los procesos de identidad, a partir de las categorías que emplean los indígenas para marcar un sentido de pertenencia y delimitar sus fronteras respecto a otros grupos. Su trabajo, titulado “El espacio étnico. Expresiones espaciales de la identidad étnica entre colectivos teenek veracruzanos, México” recupera los relatos indígenas sobre la historia y las diferencias respecto a otros grupos. Su objetivo es analizar la etnicidad como resultado de relaciones sociales y de la estructura de significados, donde ambos se presentan de manera simultánea. Para ello, analiza la organización espacial simbólica de los teenek (también conocidos como huastecos) del estado de Veracruz, México. Destacan en el artículo las narrativas teenek sobre la historia y el partaguas que marca la llegada de los españoles. En torno a ese acontecimiento histórico, los teenek construyen metáforas que se refieren a su situación social y al contexto en que históricamente se han relacionado con otros grupos y con sus antepasados (humanos y prehumanos). La autora recupera el concepto de identidad étnica de Max Weber, definido como una creencia subjetiva fincada en un supuesto origen común y ancestros, y en la consanguinidad compartida, siendo esta una manera que tiene el propio grupo de definir sus límites y marcar las fronteras entre los propios y los extraños.

Al retomar la discusión teórica sobre la etnicidad y los procesos de identidad étnica, la autora nos invita a la reflexión sobre los estudios que tienden a acentuar los parámetros externos en la construcción de fronteras, a expensas de la conciencia interna que tiene el propio grupo sobre su origen, historia y ancestros. Para la autora de este artículo, tal enfoque “...debilitó la contribución etnográfica de la especificidad cultural a favor de una dialéctica global y casi mecánica basada en la dicotomía identidad-alteridad y no ayudó a aclarar la confusión del término”. Sería muy interesante retomar esta discusión para analizar las definiciones que ahora se dan en torno a la “raza”, y que parecen obnubilar la especificidad cultural de los diferentes pueblos indígenas y afrodescendientes y la manera en que los propios grupos étnicos se definen a sí mismos a partir del universo simbólico que comparten y los distinguen de otros grupos.

A continuación, Hedilberto Aguilar de la Cruz presenta un estudio comparativo sobre la religión evangélica entre andinos y mesoamericanos en Lima y la Ciudad de México. El autor retoma de manera crítica las propuestas de Max

Weber para comprender al protestantismo. Considera que si bien sus aportaciones han sido de gran interés para las ciencias sociales, son categorías de análisis epistemológicamente eurocéntricas, pues fueron creadas para comprender los fenómenos religiosos europeos. Por ello, cuando se trasladan al ámbito latinoamericano quedan incompletas. Con base en trabajo de campo realizado entre 2009 y 2017 entre indígenas de filiación evangélica de las ciudades de Lima y México, se observa el entrecruzamiento con sistemas de orientación del mundo entendidas como mágicas, religiosas y científicas. Por ello analiza algunos conceptos clásicos como el binomio tradición-modernidad, contrastándolos con explicaciones de tipo decolonial.

Relacionado con los temas tratados en este número, Inés Argueta Pérez-“Coronado presenta un análisis de la obra de Lorde Audre y Patricia Hills Collins, para entender el fenómeno del racismo y su imbricación con otras opresiones. Para ello, la autora analiza el *Black Feminism*, una corriente de pensamiento teórico y político que se gesta dentro del feminismo y con el cual se propone comprender la opresión de género, en conjunto con otras opresiones como el racismo y la clase. La autora hace una breve revisión de las aportaciones de dos mujeres Negras (como ellas mismas se autodefinen a manera de reivindicación política), que contribuyeron al feminismo negro con sus reflexiones en torno a la estrecha relación entre lo personal y lo político. Asimismo, hace referencia la importancia de la autodefinición y la autodeterminación que demanda este movimiento, el cual ha sido retomado en América Latina por los movimientos reivindicativos de las mujeres en contra de la opresión de género, clase y “raza”.

A continuación y para cerrar con broche de oro, publicamos dos aportaciones de la Antropología física. La primera es el artículo “Poblamiento temprano en Baja California. Variación craneofacial en restos humanos del sitio La Punta, Cañada del Águila, México” de Carlos Serrano Sánchez y Rocío Hernández Flores. En su artículo los investigadores exploran el patrón de variación de la morfología craneofacial de cinco especímenes recuperados en el sitio “La Punta”, que datan de hace poco más de 5 000 años Antes del Presente (AP). El sitio muestra que se trata de una de las ocupaciones humanas más tempranas. Con nueva información se comparan los restos óseos con los datos de algunos especímenes prehistóricos del centro de México y de la Península de Yucatán, correspondientes al Pleistoceno tardío y el Holoceno temprano. También se comparan con el grupo pericú de la Península de Baja California, y con los cazadores-recolectores de la Cueva de la Candelaria, Coahuila, igualmente de la época

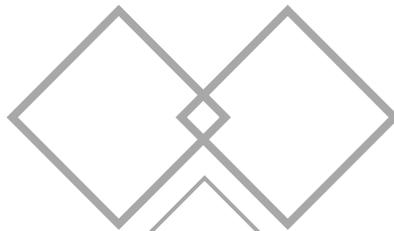
prehispánica tardía. Los resultados obtenidos “...permiten una comprensión más plausible del significado de los restos estudiados en el proceso del poblamiento antiguo de la Península de Baja California, México”, señalan los autores.

El siguiente artículo se titula “Registro de entierros humanos múltiples para el Holoceno medio (6 500-3 000 años AP) en La Quebrada de Amaicha, Tucumán, Argentina” de Julián P. Gómez Augier y Mario A. Caria. Este trabajo de Antropología física, de la misma manera que el anterior, presenta los resultados de las investigaciones vinculadas al hallazgo de restos óseos humanos arqueológicos correspondientes al Holoceno medio. Estos se localizaron en dos entierros en el sitio El Divisadero, localidad de Ampimpa (Tafí del Valle, Tucumán, Argentina), que involucra una serie de ocupaciones que van desde ca. 5 000 años AP hasta ca. 1 200 años AP. En este trabajo se analiza el hallazgo de 12 individuos datados entre los 4 000-4 200 años AP (ca. 5 000 años AP calibrados con 1σ), ubicando a estas inhumaciones durante el Holoceno medio en el contexto de un periodo transicional hacia los modos de vida de las sociedades productoras de alimentos. Entre otras aportaciones, se presenta el análisis de los aspectos contextuales, cronológicos y bioarqueológicos preliminares de los entierros, y se discute la relevancia de este hallazgo en el marco de otros sitios de similar cronología en la misma zona de estudio.

Cerramos este número con dos excelentes reseñas, útiles para el diálogo interdisciplinario.

Cristina Oehmichen Bazán

Editora



Artículos

LAS MUJERES BRIBRI DE STRIBRAWPA, COSTA RICA: EMPODERAMIENTO POR MEDIO DEL TURISMO COMUNITARIO

Ernest Cañada

Alba Sud, Centro de Investigación Independiente, Barcelona.
Campus de Turismo, Hotelería y Gastronomía,
Universidad de Barcelona, CETT-UB, España
correo electrónico: ernest@albasud.org

Recibido el 15 de octubre de 2019; aceptado el 06 de enero de 2020

Resumen: Este artículo describe la experiencia de un grupo de mujeres indígenas Bribri de Costa Rica en una iniciativa turística comunitaria, Stribrawpa, que dio lugar a una clara dinámica de empoderamiento y transformación de las relaciones de género en su comunidad. El estudio se realizó a partir de trabajo etnográfico a través de tres visitas de campo en 2013, 2014 y 2018, y por medio de entrevistas en profundidad y grupos de discusión. Con este caso se espera contribuir a enriquecer el debate teórico sobre las posibilidades de transformación de las relaciones de género por medio del turismo comunitario y cuáles serían sus principales factores explicativos.

Palabras clave: *Costa Rica, empoderamiento, pueblo Bribri, relaciones de género, turismo comunitario.*

THE BRIBRI WOMEN OF STRIBRAWPA, COSTA RICA: FEMALE EMPOWERMENT THROUGH COMMUNITY-BASED TOURISM

Abstract: This article describes the experience of a group of Bribri indigenous women from Costa Rica in a community-based tourism initiative, Stribrawpa, which resulted in a clear dynamic of empowerment and transformation of gender relations in their community. The study was conducted from ethnographic work through three field visits in 2013, 2014 and 2018, and through in-depth interviews and focus groups. It is expected to contribute to enrich the theoretical debate on the possibilities of transformation of gender relations through community tourism and under what would be its main explanatory factors.

Key words: Costa Rica, empowerment, Bribri people, gender relations, community-based tourism.

Introducción

Stribrawpa es una asociación liderada por mujeres Bribri, aunque en ella también participan hombres, ubicada a orillas del río Yorkin, en Costa Rica, muy cerca de Panamá. Stribrawpa se ha convertido en una de las experiencias de turismo comunitario más reconocidas y valoradas de Costa Rica. El turismo comunitario es entendido como un modo de gestión basado en el control colectivo por parte de la población local sobre el conjunto de la actividad (Cañada, 2013, 2014) o como la participación local colectiva en el desarrollo, gestión y repartición de beneficios del turismo, asentada en la propiedad y control de la propia actividad, e integrada en la economía local (Ruíz-Ballesteros, 2017; Ruíz-Ballesteros *et al.*, 2008).

Esta experiencia es también un referente de las posibilidades de empoderamiento de las mujeres vinculadas al turismo comunitario y de transformación de las relaciones de género en su comunidad. Siguiendo a Sarah Mosedale se entiende por empoderamiento a “el proceso por el cual las mujeres redefinen y amplían lo que es posible para ellas desear, hacer y ser, en situaciones donde ellas habían tenido restricciones, en comparación con los hombres, para ser y hacer lo que deseaban” (Murguialday, 2015: 54).

Sin embargo, sabemos bien, gracias a la literatura disponible, que la asociación entre turismo comunitario y cambios en las relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres no es siempre es clara ni opera en una misma dirección. Por eso en este artículo tratamos de describir esta experiencia y develar algunas de las claves que nos puedan ayudar a entender bajo qué condiciones el turismo comunitario podría favorecer transformaciones de género en un sentido más equitativo.

Estado de la cuestión

La discusión en el ámbito de las ciencias sociales sobre qué efectos ha tenido el turismo comunitario en las relaciones de género, y en particular sobre la medida en que ha podido favorecer el empoderamiento de las mujeres involucradas, no se ha traducido en un consenso claro. A grandes rasgos, sobresalen tres perspectivas en esta discusión.

- **Visión optimista.** Una primera interpretación destaca los aspectos positivos que han tenido para las mujeres la introducción del turismo en contextos rurales bajo gestión comunitaria. En una revisión de la literatura realizada

por Pérez-Galán y Fuller (2015) sobre los impactos de género del turismo en zonas rurales, sin diferenciar estrictamente iniciativas de gestión comunitaria, entre los aspectos positivos identificados se señalan los siguientes: generación de oportunidades de empleo; incremento de la autonomía financiera; establecimiento de contactos con el mundo exterior; adquisición de nuevas habilidades; construcción de redes de apoyo; mejora de la valoración social del trabajo realizado por las mujeres; desarrollo de un papel más activo y reconocido en el ámbito público; favorecer los procesos de empoderamiento. En investigaciones centradas propiamente en el análisis de las relaciones de género en experiencias de turismo comunitario se ha destacado el hecho de haber facilitado dinámicas que han contribuido a transformar los roles de género (Acharya y Halpenny, 2013; Tran y Walter, 2014). Diversos trabajos consideran que este tipo de desarrollo turístico ha sido propicio para que se produjeran procesos de empoderamiento de las mujeres que participan en ellos (Movono y Dahles, 2017; García, 2015, 2017; Moswete y Lacey, 2015) o se ha remarcado la capacidad del turismo comunitario de generar nuevos escenarios de cambio gradual en las relaciones de género, más que transformaciones drásticas e inmediatas (Boonabaana, 2014).

- **Visión técnica correctiva.** Otra línea de interpretación es la que resalta los aspectos positivos potenciales del turismo comunitario para las mujeres, pero subraya también la necesidad de incluir una perspectiva de género en la planificación y acompañamiento técnico para alcanzar cambios significativos, en coincidencia con lo planteado en otros estudios referidos a procesos de planificación turística más amplios (Swain, 1995). En este caso se podría considerar que los cambios pueden ocurrir, pero para ello se requiere de una intervención técnica que contribuya a que se materialicen, corrigiendo la reproducción de dinámicas de desigualdad predominantes. Diferentes investigadoras han resaltado la necesidad, importancia y potencialidad de un acompañamiento técnico con perspectiva de género en el desarrollo de las iniciativas de turismo comunitario para transformar en un sentido más equitativo las relaciones entre hombres y mujeres (Araujo, 2016; Duffy *et al.*, 2012; Forsac-Tata, 2016; Moreno, 2018a), o que tome en cuenta tanto el género como la etnia para garantizar una mayor equidad en la distribución de los beneficios del turismo (Phommavong, 2012). De este modo, en los procesos de planificación y acompañamiento técnico se deben valorar las desigualdades por razones de género para garantizar que las decisiones sobre el desarrollo reflejen los intereses de los diversos grupos y miembros de

la comunidad, incluyendo a mujeres y hombres (Scheyvens, 2000). Asimismo, se asume que el machismo está presente en las comunidades y que actúa como un obstáculo e inhibidor de la participación y empoderamiento de las mujeres y que, por tanto, hay que actuar sobre él. Esto incluye aspectos como la violencia de género, que puede recrudecerse por el temor de ciertos hombres a los cambios generados en las mujeres a causa de la dinámica turística impulsada (Duffy *et al.*, 2012).

Igualmente se entiende que para que el turismo comunitario pueda generar cambios en términos económicos, en los medios de vida, en la conservación ambiental o en la preservación cultural, los procesos de planificación deben incluir la variable género. Factores como la división sexual del trabajo, las relaciones de género y el acceso diferencial y el control sobre los recursos ambientales, culturales y medios de vida, deben ser introducidos en el análisis de los procesos de acompañamiento para poder valorar si los cambios introducidos a través de turismo benefician o perjudican a las mujeres (Walter, 2011). Pero más allá de la necesidad de incorporar la perspectiva de género en el diseño y planificación de los proyectos de turismo comunitario, también se argumenta que es imprescindible que este enfoque esté también presente en las políticas regionales y nacionales de turismo, si no se quieren perpetuar las desigualdades entre hombres y mujeres. Y, es más, para empoderar a las mujeres involucradas en proyectos de turismo comunitario, considera que es necesario concientizarlas sobre las desigualdades de género y hacerles entender su derecho a expresar su voz. Para ello se requiere formación y capacitación para provocar un cambio de mentalidad y desarrollar capacidades que les permitan ser más participativas a nivel comunitario (Forsac-Tata, 2016).

- Visión pesimista. Finalmente, sobresale otra corriente de interpretación que ha enfatizado cómo la participación de las mujeres en el turismo comunitario ha reproducido las estructuras de desigualdad existentes o, incluso, ha empeorado su situación (Fuller, 2013). Esta concepción se fundamenta en diferentes aspectos. En primer lugar, se remarca que, al analizar el empleo generado desde una perspectiva de género, queda en evidencia que la participación laboral de las mujeres está centrada en tareas que pueden ser consideradas una extensión del trabajo doméstico y de cuidados, como la prestación de servicios de alojamiento y manutención al turista o la elaboración y venta de artesanías (Pérez y Fuller, 2015). Mientras tanto los hombres suelen ocupar puestos mejor valorados y fuera del hogar (Duffy, 2012).

De este modo, los negocios familiares de alojamiento reproducen los roles de género tradicionales, por lo que la percepción de que el turismo podría ser una herramienta que ayuda a las mujeres a liberarse de los roles tradicionales no necesariamente tiene porqué ser así (Bensemman y Hall, 2010). También se argumenta que, aunque estos trabajos aportan una diversificación en la fuente de ingresos, en la medida que no se ha modificado la división tradicional de tareas por género ni el control masculino de los recursos obtenidos, el turismo ha supuesto una intensificación de la jornada laboral de las mujeres (Pérez y Fuller, 2015; Rodríguez y Acevedo, 2015). Este aspecto es también reconocido en otros estudios que tienen una visión positiva de los efectos que puede tener el turismo comunitario en las mujeres (García, 2017; Tran, 2014). Por otra parte, también se ha cuestionado que el incremento de ingresos no necesariamente se traduce en una mejora de la situación de las mujeres si la capacidad de decisión sobre qué hacer con ellos se mantiene en manos de los hombres cabezas de familia (Tucker y Boomabaana, 2012). Aunque las mujeres puedan disponer de recursos propios y, por tanto, una mayor autonomía, su posición de subordinación no es resultado únicamente de una dependencia económica, si no que en ella interviene también un sistema ideológico que construye normas y costumbres profundamente arraigadas (González e Izcarra, 2019).

También se ha cuestionado que el acompañamiento técnico en los procesos de puesta en marcha y apoyo de las iniciativas de turismo comunitario, puede haber contribuido a reproducir las desigualdades de género. En la medida que se ignora la perspectiva de género se naturaliza la desigualdad existente entre hombres y mujeres en las comunidades. Así, más que una mayor participación en las actividades turísticas lo que correspondería sería un acceso más equitativo de hombres y mujeres a la propiedad, la tecnología, la información, el conocimiento y la gestión. Ignorar las desigualdades de género provoca, por ejemplo, que los procesos de capacitación técnica encasillen a las mujeres en roles tradicionales y reproduzcan la situación existente: hombres formándose como guías o intérpretes y mujeres en la alimentación, la higiene o la elaboración de artesanías tradicionales (Pérez y Fuller, 2015). Al mismo tiempo, también se han cuestionado las dinámicas de participación de las mujeres en las políticas y proyectos de desarrollo local que tienden a reproducir estereotipos que naturalizan las desigualdades de género (Anderson, 2011).

Por otra parte, también se han denunciado las políticas de desarrollo que a través de la promoción del turismo comunitario han perpetuado las inequidades de género. Enfoques como el “pro-poor tourism”, orientados fundamentalmente a aumentar ingresos de las comunidades pobres, y en particular de las mujeres, y que hegemonizaron durante años las políticas de la cooperación internacional, al no tener en cuenta las desigualdades de género lo que han hecho es reproducirlas y acentuarlas. Por ello se considera imprescindible que las políticas de desarrollo en entornos rurales traten de revertir los mecanismos socioculturales, políticos e institucionales que limitan el acceso de las mujeres a los recursos y espacios de toma de decisión (Pérez-Galán y Fuller, 2015).

Más allá de estas visiones contradictorias, algunas investigaciones apuntan también la necesidad de valorar en términos contradictorios y más matizados los cambios en las relaciones de género que pueden llegar a producirse. Regina Scheyvens (2007) establece, a partir de la revisión de diversos estudios de caso, que el ecoturismo comunitario, como es denominado en su artículo, podría tener efectos de empoderamiento de las mujeres, pero también de desempoderamiento. A través de la participación activa de las mujeres en la actividad turística pueden darse cambios en los roles y relaciones de género, que pueden traducirse en el desafío de los estereotipos y roles de género tradicionales, el aumento del respeto de la comunidad hacia las mujeres o el impulso a que los hombres asuman roles no tradicionales dentro del hogar, mientras sus esposas participan del trabajo comunitario. Pero también pueden detectarse efectos de desempoderamiento cuando las mujeres son excluidas de ciertos empleos; en la medida que no disponen de la misma libertad que los hombres para dedicarse a ciertas actividades (como el guiado turístico); o si en los proyectos de desarrollo social apoyados por los ingresos del ecoturismo se invierte de manera desigual en beneficio de las actividades masculinas. El desempoderamiento mayor de las mujeres en este tipo de iniciativas, según se argumenta, es su falta de control sobre el desarrollo del ecoturismo comunitario. Debido a esta contradicción en los resultados se defiende la necesidad de una planificación que tenga en cuenta un enfoque de género (Scheyvens, 2007). Diversos estudios de caso ahondan en esta dirección en diferentes contextos: la Reserva de la Biosfera de Los Tuxtlas, México (Díaz-Carrión, 2010); Huatulco, México, (Fernández y Martínez, 2010; Mendoza y Chapulín, 2015); o la Red Pacha Paqaneq en Perú, (Pérez-Galán y Fuller, 2015).

Por nuestra parte, hemos propuesto, a partir del análisis de distintas experiencias en Centroamérica, un acercamiento más matizado a los posibles cambios en las relaciones de género a partir de la consideración de diferentes modelos organizativos de gestión comunitaria (Cañada, 2019). En este sentido, si bien el turismo comunitario no es promovido en la mayoría de casos como una forma de transformar las relaciones de género, si no como una respuesta a situaciones en las que se ha agudizado la crisis rural, su desarrollo da lugar a nuevos escenarios en los que estos cambios son posibles, tal vez más que con otras opciones productivas. La intensidad y profundidad de los cambios en las relaciones entre hombres y mujeres se ve influenciada en gran medida por las formas organizativas y de gestión adoptadas por estas iniciativas. Así, se identifican tres posibles modelos a partir de las experiencias tomadas en cuenta.

Un primer modelo, basado en estructuras de gestión colectivas centralizadas, vinculadas a cooperativas agropecuarias en las que los hombres mantienen un fuerte control del conjunto de actividades de la iniciativa, que da lugar a bajos niveles de transformación en las relaciones de género. Este tipo de experiencias generan empleo no tradicional remunerado en las comunidades que puede ser asumido por algunas mujeres, pero los cambios en las estructuras familiares y cooperativas mantienen dinámicas de desigualdad tradicionales, a no ser que haya un esfuerzo expreso por incidir en ellas. Un segundo modelo se desarrolla en aquellos casos en los que la unidad básica de atención y servicio al turismo se da en el ámbito familiar. Aquí puede producirse un mayor nivel de transformación en la medida que las mujeres son quienes asumen el protagonismo de la atención y también son quienes gestionan los ingresos generados por esta actividad. Bajo este modelo, igual que en el anterior, puede acentuarse la carga de trabajo de las mujeres por cuanto la redistribución de tareas domésticas y de cuidados entre mujeres y hombres no se ha producido o es muy limitada. Sin embargo, en este caso también se acentúa la autonomía de las mujeres y parecen producirse mayores cambios a nivel personal, en algunos hogares y también en la esfera pública. Finalmente, también existe un tercer modelo, en casos en los que las mujeres son las que han dirigido el proceso de introducción del turismo o rápidamente han asumido el protagonismo en su dirección. Bajo este esquema, las transformaciones en las relaciones de género y en los procesos de empoderamiento de las mujeres son mucho mayores que en los otros dos, así como los cambios en sus hogares y comunidades en un sentido más equitativo. Además, este proceso de empoderamiento se traduce también en un mayor nivel de responsabilidad de algunas de estas mujeres en otros espacios de toma de decisión tanto de sus comunidades como más allá.

Stribrawpa, que constituye el objeto de este artículo, entraría claramente en este tercer modelo.

Objetivos y metodología

Este artículo tiene como objetivo describir la experiencia de un grupo de mujeres indígenas Bribri de Costa Rica en la puesta en marcha de una iniciativa turística comunitaria, Stribrawpa, en la que tuvieron que hacer frente a la oposición inicial de la mayoría de hombres de su comunidad, y que ha llegado a ser una de las iniciativas más reconocidas en la oferta turística comunitaria de Costa Rica. Este estudio de caso pretende también enriquecer el debate teórico sobre las transformaciones de género que puede provocar la introducción del turismo bajo formas de gestión comunitarias con un ejemplo de cómo, cuando este tipo de iniciativas de gestión colectiva es liderado por mujeres, con una clara voluntad de empoderamiento, las transformaciones en las relaciones de género pueden ser especialmente profundas.

Para el desarrollo de esta investigación se llevaron a cabo tres visitas de trabajo de campo a la comunidad de Yorkín en febrero de 2014, mayo de 2015 y agosto de 2018. Durante estas estancias se realizó trabajo etnográfico y se elaboró un diario de campo en el que fueron anotadas observaciones de la cotidianidad de la comunidad y de la iniciativa turística, así como conversaciones informales. También se entrevistó formalmente a 23 personas: 13 hombres y 10 mujeres, en su mayoría integradas en Stribrawpa. En cada una de las visitas se entrevistó al mismo grupo de mujeres dirigentes, de tal modo que pudo registrarse su visión sobre la evolución de la experiencia. Las entrevistadas fueron de carácter semi-estructurado, con un cuestionario básico y preguntas abiertas que permitieran reconstruir la historia de la iniciativa, su forma de organización y la valoración de los cambios producidos a distintos niveles. En dos ocasiones, mayo de 2015 y agosto de 2018, se realizaron grupos de discusión exclusivamente con mujeres socias de la asociación, en el primer caso seis y en el segundo ocho.

Resultados

Orígenes y razones de la iniciativa turística

La comunidad en la que se encuentra Stribrawpa se llama Yorkín y está constituida por poco más de doscientas personas. El pueblo Bribri está organizado

por clanes familiares, y es de la mujer de quien se hereda la vinculación al clan, en un sistema de relaciones matrilineales característico de la cultura Bribri (Ruiz *et al.*, 2019). En los años 70 esta comunidad se vio afectada por una fuerte plaga del hongo de la *monilia* que arruinó la producción de cacao. Aunque también cultivaban arroz, frijoles, maíz y diversos tubérculos para el autoconsumo, y bananos que vendían cada quince días, éste era su principal fuente de ingresos.

Antes sacaban su cacao para comprar lo necesario. El arroz, frijoles y el maíz ellos lo producían. Pero más que todo, con el cacao comprábamos aceite, sal, candelas, fósforos, ropa, zapatos, eso era lo que comprábamos. Pero después de la amonilia fue la dificultad, porque ya la gente no tenía para comprar. De ese tiempo para allá empezó a faltar dinero, entonces la gente emigró a las bananeras de La Chiquita en Cahuita, en Sixaola. La mayoría de los jóvenes, de 19, 20 años, se fueron a trabajar allá (BM01, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

Bueno en ese tiempo se subsistía de dos formas, más que todo de lo que generaba el cacao, de la venta del cacao, y lo otro era también de lo poco que generaba la venta del banano. Y apenas vino la enfermedad eso fue un desastre. Eso fue rápido, porque esa enfermedad se proliferó rápido (PP01, socio de Stribrawpa, comunicación personal).

En consecuencia, muchos hombres tuvieron que dejar la comunidad e ir a trabajar a plantaciones bananeras. Esto tuvo un fuerte impacto en la vida de la comunidad, porque además de la separación familiar, el alcoholismo y la desatención a las familias se convirtieron en problemas comunes. Además, el uso intensivo de fertilizantes y plaguicidas químicos en las plantaciones les provocó diversos tipos de cáncer y problemas de esterilidad.

Yo trabajé fumigando banano, trabajé varios meses y después regresé. Regresé porque el veneno me hacía efecto ya. Sentía quemazón de la piel. Lo que uno va fumigando la brisa le pega en la cara, en el cuerpo y también en la vista. Entonces tuve que dejar eso (JB02, socio de Stribrawpa, comunicación personal).

Estuve como ocho años y luego volví. Se ganaba algo, le quedaba algo de dinero en los fines de mes, pero había que estar esclavizado trabajando hasta parte de la noche. Por eso fue que dejé de trabajar ahí y porque había muchos químicos, y ya me sentía cansado de cintura, tanto estar trabajando con un cuchillo en curvo, entonces ya sentía dolor. Yo pedía rotación de trabajo y no me daban, por el rendimiento en práctica que uno ya tiene, entonces me cansé y decidí venirme otra vez (AP02, socio de Stribrawpa, comunicación personal).

Algunos que se fueron corrieron la suerte de ser afectados por los efectos secundarios que dan los químicos, y algunos quedaron estériles, porque había sus-

tancias que fumigaban que eran tóxicas. Algunos murieron de eso, no les sirvió de nada ir a ganar un poco más afuera, porque perdieron la vida (PP01, socio de Stribrawpa, comunicación personal).

Salían los hombres, unos se enfermaban, otros la tomaban en vicios, en guaro, y no traían nada para la casa, y la familia esperando, y cuando llegaban, llegaban sin nada (PM02, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

En este contexto, un grupo de mujeres de la comunidad, preocupadas por la falta de alternativas económicas tras la caída del cacao, tuvo la idea de elaborar y vender artesanías en lugares turísticos.

Yo miraba que era necesario cambiar esa vida que llevábamos. Los hombres allá rápidamente se enfermaban de los químicos, de los pesticidas que echaban. No podían tener hijos y morían jóvenes, de 50 años ya estaban muriendo, y si se enfermaban lo único que les decían era: ya está enfermo, váyase para su casa. Entonces se nos ocurrió organizarnos, porque estábamos individuales, cada uno en su casa. Entonces empezamos a organizarnos como mujeres, empezamos tres mujeres. Creo que fue en el año 91, porque yo tenía 21 años. Empezamos nosotras solas las mujeres, no teníamos apoyo de los hombres, no teníamos apoyo de los más mayores. Entonces estaba difícil organizarnos, no sabíamos dónde buscar apoyo, dónde buscar ayuda. Según nosotras, la forma de mejorar las condiciones de la familia era haciendo artesanías de madera y de semillas. Nada más que no sabíamos hacer muchas artesanías porque la cultura se había perdido (BM01, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

La iniciativa no fue bien vista por algunos hombres, a quienes no parecía correcto que las mujeres se ausentaran de sus casas para vender su mercadería o para participar en talleres de capacitación.

Fue un tiempo de lucha muy difícil porque los hombres Bribri estaban acostumbrados a que sus señoras eran solo para estar en la casa, cuidar sus hijos, ayudarles a ellos en el monte, no para estar en organización. Entonces los hombres no querían que ellas se organizaran, ellos pensaban solo los hombres eran los que tenían derecho a organizarse (DP01, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

A través de la Asociación ANAI, dedicaba al apoyo a comunidades de la provincia de Talamanca en el ámbito de la agricultura, y en particular en esos años a buscar alternativas a la crisis del cacao, lograron un pequeño apoyo para traer a una mujer de otra comunidad de edad avanzada para que les enseñara a mejorar la elaboración de sus artesanías de acuerdo con la tradición del pueblo Bribri. De este modo lograron ampliar la producción, que llevaban a lugares

turísticos a vender, como Puerto Viejo o San José. Así pasaron alrededor de seis años, durante los cuales fueron capacitándose en distintos temas a través de organizaciones como ANAI o el CATIE. Sin embargo, los elevados costes de transporte y de vida en esas ciudades no hacían provechoso su esfuerzo en la venta de artesanías.

Íbamos y veníamos sin plata, porque había que pagar hospedaje, transporte, alimentación, era mucho gasto y no ganábamos nada (BM01, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

Nos fue mal, porque hacíamos las artesanías y nos íbamos a vender a Puerto Viejo. Allá sí teníamos la dicha de venderlo todo, pero, ideay, teníamos que gastar en pagar carro, bote, dormida, comida. Cuando veníamos ya no traíamos dinero, entonces vimos que no era rentable para nosotras (PM02, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

Entonces organizaron un taller en la comunidad para pensar juntos cómo querían que fuera su futuro y qué alternativas podían llevar a cabo. Ahí fue que se planteó la posibilidad de desarrollar una oferta turística en la propia comunidad, con el propósito de que llegaran compradores de sus artesanías y evitar los gastos de llevarlas a vender a otro lado. Tenían la experiencia previa de que personas que llegaban a la comunidad con la Asociación ANAI, para trabajar en los problemas del cacao, ya les estaban comprando sus artesanías ahí mismo. Sin embargo, se encontraron de nuevo con el rechazo de algunos hombres de la comunidad, que seguían viendo mal esta otra iniciativa del grupo de mujeres, que además consideraban que no era posible.

Nosotras tres organizamos una reunión. Había muchos varones que eran líderes, pero ellos no estaban de acuerdo con nosotras, porque no estaban acostumbrados a mirar a las mujeres como líderes, ellos estaban acostumbrados a mirar a las mujeres en la casa nada más, no como líderes, muchos menos ver salir a una mujer a una reunión, a un taller, no, no. Entonces ellos dijeron que no estaban de acuerdo, que eso era de balde y que eso no iba a existir. Decían que lo que nosotras estábamos pensando era un sueño que no iba a ser realidad, porque para ellos ya se había perdido la cultura: ya nadie habla el idioma, ya nadie come las comidas que se hacían acá, ya nadie está consciente de los bosques, volver atrás es muy difícil. También dijeron que dónde íbamos a conseguir trabajo en estas montañas, que aquí es difícil. Nosotras decíamos que íbamos a mejorar la economía, y eso era lo que ellos no entendían. Entonces nosotras dijimos que vamos a buscar la forma, que hay que buscar la forma como mejorar esto (BM01, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

En el grupo de mujeres había una preocupación creciente por la necesidad de rescatar la cultura Bribri, empezando por el idioma, que se estaba perdiendo. Uno de los motivos de esta desaparición era la desvalorización que sufría, que se manifestaba, por ejemplo, en el hecho que los maestros y maestras que llegaron a la comunidad, que no lo hablaban, exigieron a las familias que no hablaran Bribri con sus hijos e hijas, porque si lo hacían no iban a aprender bien el español.

Cuando yo tenía seis años mi padre me puso en la escuela, y yo hablaba solamente Bribri, no hablaba nada de español. Pero los mismos maestros les prohibieron a nuestros papás que ellos nos hablaran Bribri. En unos años lo olvidamos, todos los que hablábamos Bribri lo olvidamos. Lo olvidamos completamente. Cuando ingreso a la organización es que planteamos eso como objetivo y lo volvemos a recuperar. Mi mamá me empezó a hablar en Bribri, mi abuelita, que habla muy bien el Bribri, ella no habla ni una palabra en español, y con eso yo fui aprendiendo de nuevo. Pero como ya era adulta me costó, pero sí hablo y entiendo todo. Y ahora en la escuela todos los niños lo hablan, y aprender a leer y escribir en Bribri, esa es la ventaja de ellos (PM02, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

Gracias a un pequeño tour operador de Puerto Viejo empezaron a recibir en la comunidad a los primeros turistas. El grupo seguía impulsado por las tres mujeres que empezaron, a las que se sumaron las madres de dos de ellas y alguna otra mujer, pero eran muy pocas. Además, por presiones de su marido, una de las mujeres que inició aquel proceso tuvo que abandonarlo.

Tenía muchos problemas con el esposo. El esposo era muy machista, no la dejaba salir a reuniones, pero ella se iba y siempre tenía problemas. Ella sabía que no podía vivir mucho tiempo con él, entonces lo que hizo fue separarse y se fue de aquí, se fue a Puerto Viejo (BM01, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

En este contexto, el grupo de mujeres decidió evitar los problemas con los hombres, especialmente con los mayores, y trabajar para integrar a más mujeres jóvenes e impulsar ya las actividades vinculadas con el turismo.

Lo que yo pensé en aquel tiempo, porque había muchas discusiones con la gente mayor, fue: no voy a discutir con los mayores. Ellos querían seguir con su machismo de que las mujeres no podían salir a ninguna parte, no podían participar en reuniones, no podían opinar. Cada vez que yo venía era una discusión con ellos, cada vez que había una reunión había un problema con ellos, cada vez que venía eran insultos y ofensas. Hay gente que yo tuve que llevarlos hasta la policía para que no me vinieran a ofender o que me respetaran. Entonces lo que yo hice

fue no llamarlos a reuniones, ni visitarlos. Lo que yo busqué fue a los jóvenes, más las que estaban de la edad mía. A esas era a las que yo llegaba y les decía que había que cambiar la vida, que la vida que teníamos no era buena para nosotras y que como mujeres teníamos que ver la situación de la comunidad, que teníamos que mejorar, y que los mayores ya hasta ahí iban a llegar y que el futuro de la comunidad éramos nosotras, y que nosotras íbamos a tener hijos y teníamos que educarlos no como ellos los estaban educando (BM01, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

La principal dirigente del grupo, Bernarda Morales, estuvo participando en los años anteriores en diversos procesos de capacitación con diferentes organizaciones, en cuestiones de liderazgo, organización o turismo, así como perspectiva de género. Y a medida que la asociación incorporó a más jóvenes, tanto mujeres como algunos hombres, fue haciendo formaciones sobre las relaciones de género.

A mí me parecía que se debía capacitar a las mujeres y a los hombres, no solo las mujeres, porque ellos siguen agrediendo a las mujeres o pensando en esa mente que solo los hombres pueden sacar la comunidad y no las mujeres. Entonces yo les decía que no debía ser así. Yo les decía a ellos que el machismo no era nuestro, porque nuestra cultura no era eso. En nuestra cultura los hombres trabajaban junto con las mujeres, las mujeres hacían lo que podían y los hombres también, ellos son más fuertes, harán las cosas más fuertes y nosotras haremos las menos fuertes, pero lo hacíamos todo en conjunto, todo se unía (BM01, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

Hace como dieciocho años dijimos que todos los que van siendo socios tienen que recibir capacitaciones en tema de género. Los que participaron aprendieron el tema género, y los que no quisieron aceptarlo, pues se retiraron del grupo, porque querían decir: yo soy el que mando, yo soy el que decido, yo, la mujer no tiene ni voz ni voto, y lo que yo digo eso es lo que tiene que ser. Entonces fueron ese tipo de hombres los que se retiraron (PM02, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

Al principio fue difícil, porque en ese inicio había muchos hombres que no comprendían, no les parecía que nosotras dirijamos, ellos querían dirigir, porque decían que la cabeza es el hombre, no la mujer. Pero después nosotras dijimos que no. Tuvimos que tener una capacitación con el liderazgo y eso nos ayudó muchísimo a comprender que las cosas no eran así (FM01, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

En un determinado momento, dos iniciativas de esa misma comunidad compitieron entre sí para conseguir el apoyo del Programa de Pequeñas Dona-

ciones (PPD) del PNUD: una de servicios turísticos, impulsado por el grupo de mujeres, y otro para reactivar la producción de cacao, encabezada por un grupo de hombres. El PPD decidió finalmente apoyar la propuesta turística encabezada por el grupo de mujeres y así empezó la construcción de las infraestructuras de alojamiento y cocina para poder atender a los turistas en la comunidad.

Con el proyecto de nosotros, el de los varones, queríamos sembrar más banano, cacao, maíz, tener un motor de transporte y un bote para transportarnos. Esa era la propuesta de nosotros, todo grande, pero sin pensar nada más, solo así, trabajar pues, y la propuesta de ellas fue muy diferente, de buscar una mejor economía para la comunidad, de buscar que la cultura no se pierda, cuidar los bosques (EMA02, socio de Stribrawpa, comunicación personal).

Los hombres estaban bravísimos, pero muchísimo. Y decían ellos que las mujeres no podían manejar ese proyecto, porque las mujeres no sabían manejar una organización (DP01, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

Funcionamiento de la iniciativa turística

La iniciativa de aquel grupo de mujeres de la comunidad de Yorkín, conformada en 1992 bajo el nombre de Asociación Indígena Stribrawpa, que en idioma Bribri quiere decir “personas artesanas”, fue ideada e impulsada con tres grandes objetivos: el rescate de la lengua materna, la mejora de la economía familiar y la protección del medio ambiente. En ella pueden también participar hombres, aunque su junta directiva solo está constituida por mujeres.

Los hombres no han sido parte de la directiva, porque ellos dicen que nosotros fuimos las luchadoras para que existiera esta organización, y que ellos estaban vivos, y no muriendo a esas edades de 50 años, porque nosotras fuimos muy resistentes. Ellos eran jóvenes y veían lo que nuestros papás nos decían y todo, y ellos dicen que no era justo que nosotras lleváramos tanto insulto. Entonces ellos dicen que no quieren ser de la junta directiva, que mejor que sigan las mujeres. Ellos siempre dicen que nosotros pensamos buenas cosas, y que sigamos. Ellos no están en estos momentos como con ganas de llegar al poder, de quitarle el poder a las mujeres, ellos están conscientes de que fuimos las luchadoras y quieren que sigamos de líderes. Siempre es lo que han dicho ellos (BM01, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

Las mujeres son las fundadoras, entonces, nosotros, cuando hacemos asamblea, cuando la junta directiva se vence, cuando vamos a votar, nosotros no votamos por un varón, sino a las mujeres, ya todos son conscientes de decir, gracias mujeres, que ustedes pudieron hacer esto por nosotros, y que sean siempre ustedes las que brillen siempre ahí. Y no hay ningún hombre que diga que no, porque

todos están agradecidos y saben que esa es una verdad, que si esas mujeres no hubieran pensado eso no tuviéramos el trabajo que tenemos, un trabajo que en la mañana estamos trabajando y en la tarde estamos en el hogar con nuestra familia, que verdaderamente eso es algo bonito, que no tenemos que salir a otro lado (EMA02, socio de Stribrawpa, comunicación personal).

El número de personas asociadas en Stribrawpa está en torno a las cuarenta, diecinueve mujeres y veintiún hombres, aunque no todo el mundo está activo al mismo tiempo, de tal modo que las que trabajan realmente pueden ser unas treinta y cinco. Una vez constituida la asociación, su asamblea determinó que las nuevas admisiones, excepto las de hijos e hijas de las personas que ya eran parte, debían pagar quinientos mil colones (más o menos unos mil quinientos dólares), que pueden ser aportados hasta en cinco años. Pero mientras no se ha terminado de pagar la contribución no se tienen plenos derechos en la asociación.

Cuando empezamos nosotros no cobrábamos nada, creo que pasamos como quince años sin cobrar nada. Pero después, pasados los quince años, ya nosotros teníamos bienes y todo, y nosotros dijimos que no es fácil crear una organización y después que otro llegue suave y que no le cueste nada. Teníamos que cobrar lo que cuesta hacer todo esto, más que todo que lo que está hecho es aporte de los asociados, entonces no debería de ser que uno después mundo entre gratis. Entonces empezamos a hacer reglas, reglamentos para entrar a la organización (BM01, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

Stribrawpa estuvo presente también en el proceso de conformación de la asociación ACTUAR, en la que su principal líder llegó a ser vicepresidenta y presidenta de su junta directiva (Cañada, 2017). Formar parte de ACTUAR, que funcionó durante años como una red que brindaba capacitación, asesoría técnica y comercializaba su oferta, además de incidir políticamente en la defensa del sector, les ayudó a consolidarse en el mercado. Durante años, a través de ACTUAR llegaron turistas a Yorkin de forma regular, además de aprender a mejorar la calidad de los servicios ofertados y los procedimientos de gestión, lo cual posibilitó que posteriormente pudieran trabajar directamente con diversas tour-operadoras. Esto les permitió seguir funcionando cuando ACTUAR fue disuelta a finales de 2018.

Actualmente el principal ingreso de la comunidad es el turismo. Entre 2014 y 2018 las llegadas anuales de visitantes han oscilado entorno a los mil doscientos o mil trescientos. De estos aproximadamente la mitad pasan la noche en la comunidad (una o dos, como mucho) y la otra mitad solo se queda durante el

día. Disponen de seis albergues con capacidad para treinta personas y dos comedores dentro de la misma comunidad. Además, han habilitado un programa para recibir a personas voluntarias, que pasan una temporada en la comunidad y que pueden apoyar en distintos trabajos comunales, como reparar o construir algo, o bien si se quedan por más tiempo pueden colaborar en la gestión administrativa de la misma iniciativa turística. En esos casos se alojan en casas de familias y no en los albergues colectivos. La gran mayoría de los turistas que reciben son extranjeros y, en orden de importancia, sus países de procedencia son: Francia, Alemania, España, Estados Unidos y Canadá. Llegan a Yorkín fundamentalmente a través de tour-operadoras y, en menor medida, de forma directa a través de su perfil en Facebook, pero siempre con reserva previa.

Tiene que mandar un correo electrónico o venir por medio de una agencia que nosotros conocemos, sino no se le atiende, porque no viene con una recomendación (VP01, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

El principal atractivo para los turistas, además del viaje en canoa por el río Yorkín desde Puerto Bambú, que puede durar entre una y dos horas, dependiendo del nivel del agua del río, según la época del año, y de la visita a la comunidad, es la participación en diversas actividades de carácter cultural.

Tenemos el proceso de chocolate. Se empieza desde la finca a explicarles cómo es una mata de cacao, cuanto tiempo dura, cómo se fermenta, cómo se seca, el tostado, y luego ya el proceso de preparar el chocolate en pasta y comerlo. También les enseñamos cómo se tira con arco y flecha, que es como nuestros abuelos cazaban peces y animales del bosque. También les enseñamos a tejer las sultas para los techos. Contamos historias Bribri, y les enseñamos algunas palabras también (DP01, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

El trabajo vinculado con el turismo se organiza en distintos roles y de forma rotatoria. En los distintos trabajos participan tanto mujeres como hombres, a excepción de los boteros, que son solo hombres.

Hay boteros, cocineras, guías, saloneros, los que preparan la cama, los que lavan, los que limpian, los que hacen las actividades culturales. Todos trabajamos, los treinta y cinco que somos, en forma rotativa. Digamos, tenemos personas que solo trabajan en guías, otros en cocina, otros en actividades culturales, otros en los botes, que esos sí son solo hombres, ninguna mujer va allí porque se necesita mucha fuerza. De forma rotativa quiere decir que, por ejemplo, si somos siete guías, hoy le toca a una persona y mañana a otra, y así es que todos trabajamos iguales (DP01, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

Las retribuciones por cada tarea no son fijas, sino que dependen del número de turistas que se atienden y del esfuerzo que se considera que supone, con tarifas establecidas en la asamblea de la asociación. Los trabajos que reciben mayor remuneración son los de boteros, cocineras y guías, y los que menos reciben tienen que ver con alguna actividad cultural, como enseñar el proceso de elaboración del chocolate, contar historias del pueblo Bribri o enseñar a tirar con arco y flecha.

Después del turismo, la siguiente fuente de ingresos de la comunidad en importancia es el cacao, que se volvió a cultivar con otras variedades más resistentes a la monilia y con un mejor mantenimiento. A continuación, el otro producto relevante es el banano, que cada quince días se corta y se lleva a vender a Puerto Bambú. Asimismo, todas las familias producen en sus parcelas granos básicos y otros tubérculos y frutas para su autoconsumo.

Con el fin de evitar una dependencia excesiva en relación con el turismo tomaron la decisión de que todas las personas involucradas en la asociación en alguna de sus actividades tienen la obligación de producir alimentos en sus respectivas parcelas familiares y vender parte de su cosecha a la asociación.

Yo trabajo como cocinera. En temporada alta tres días por semana, y en temporada baja quizás una vez por semana. Y cuando no trabajamos aquí, entonces vamos para la finca. La finca es de toda la familia, trabajamos todos, también mi esposo y mis hijos. No la abandonamos nunca (FM01, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

Nosotros estamos metidos en el turismo, pero no con esa idea de que solo el turismo, hacer solo el turismo, y olvidarnos de todo. En nuestras mentes no es eso, sino buscar solo una parte de algo, de un medio, y la otra parte es la agricultura, la producción. Entonces no es que digamos que todos los días lleguen, por decir algo, 50 personas, porque esto estuviera hundido todo esto, sino buscar un medio (EMA02, socio de Stribrawpa, comunicación personal).

También han habilitado medidas de control a través de su reglamento interno para incidir ante posibles comportamientos no correctos, especialmente de los hombres como, por ejemplo, ser irrespetuoso con una compañera de trabajo, ser violento con su pareja o gastarse en alcohol el dinero de sus ingresos por trabajos para la asociación y desatender a su familia. Si alguien incumple el reglamento en alguna de estas cuestiones que tienen que ver con su comportamiento personal puede ser amonestado.

Todos esos reglamentos se leen a la persona cuando llega y se le pone un papel para que lo firme que él está de acuerdo y que se compromete a cumplirlo. Lo

hemos hecho por el licor, más que todo por el licor. Se les da beneficios, pero no para gastarlo en guaro, sino en beneficio de su familia (BM01, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

Hay un reglamento que dice que el socio que entre aquí es para estar mejor con su familia, para que esté bien con sus hijos, para que tenga una economía un poco mejor, no dice que es para andar borracho tomando, para eso son las leyes. Todo socio que entra aquí le leemos el reglamento de lo que es la organización y si ellos dicen sí, sí, entonces ellos ya saben que si hay algo malo serán castigados, y ya a varios les hemos puesto las sentencias. Nosotros los advertimos antes que pase, y ya no se pueden poner enfadados, porque ya les hemos avisado, porque eso es como irrespetar a la organización. El reglamento tiene muchas cosas, como eso de faltar el respeto a su compañera de trabajo, como drogadicción, como que se lleva los bienes de la organización, todo eso será castigado, multado (CSM02, socio de Stribrawpa, comunicación personal).

A su vez, y con el fin de evitar que el éxito turístico de la comunidad provocara la llegada de un gran número de personas procedentes de otras comunidades en búsqueda de empleo, decidieron apoyar la puesta en marcha de otras iniciativas turísticas y asumir que no querían sobrepasar los mil quinientos turistas al año.

Al principio nos preocupamos porque muchas personas se estaban asociando en la organización. Nos preocupamos porque entonces teníamos que aumentar de visitantes para que pudiera alcanzar para todos. Pero hemos hecho un plan estratégico, hemos trabajado en ese plan, y dijimos que era mejor organizar a otras comunidades, dos e Costa Rica y dos en Panamá, para que puedan tener sus ingresos. Mejor que los visitantes se repartan y que no se nos concentren todos aquí, eso es lo que estamos haciendo. Y nosotras las apoyamos y buscamos los amigos que tenemos para que ayuden también al otro lado (BM01, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

La meta a la que queremos llegar son mil quinientos turistas por año. Esa es la meta que buscamos. Nosotros creemos que con mil quinientos tenemos para todos. (DP01, socia de Stribrawpa, comunicación personal)

Vea, con mil quinientas personas estamos bien, porque no queremos ser millonarios tampoco, queremos estar viviendo mejor, esa es la palabra, que no nos haga falta el arroz en su casa y con sus hijos, que todos estén bien (CSM02, socio de Stribrawpa, comunicación personal).

Las familias que no son de la asociación reciben diversos beneficios de forma indirecta por la presencia del turismo en la comunidad, ya sea por la compra de alimentos dentro de la comunidad o por la creación de infraestruc-

turas y equipamientos de uso comunal, como es el caso del colegio de educación secundaria.

Aquí lo que ofrecemos al turista son productos de la comunidad, entonces si nosotros los socios no tenemos se le compra a cualquier persona que tiene de la comunidad. Por ejemplo, pollos, verduras, frutas. Entonces, si alguien de aquí no tiene y un vecino tiene piña, por ejemplo, se le compra, entonces, igual recibe beneficio. También lo que es la secundaria, que fue tramitado por donaciones por la asociación, porque antes aquí no había secundaria, y los muchachos llegaban a primaria y no seguían (DP01, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

Ahora hay trabajo en la comunidad, la gente ya no se va porque no haya trabajo (DP01, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

Se ha rescatado lo que es la cultura. Antes, por ejemplo, ya nadie quería consumir las cosas naturales de aquí. Entonces ahí se ha rescatado un poco. Y si usted ve, la escuela, el colegio, nuestras casas, todo está hecho como es la cultura de nosotros (DP01, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

Implicaciones para las mujeres

La historia de la experiencia de Stribrawpa es fundamentalmente un proceso de empoderamiento de un colectivo de mujeres que logra transformar su comunidad e integrar a una parte de los hombres en una nueva dinámica social más equitativa y de mayor bienestar para todo el mundo. Su desarrollo parte de un contexto hostil, en el que la mayoría de los hombres de la comunidad se oponen a su proceso de organización y tienen que vencer estos obstáculos, que en algunos momentos pudieron llegar a ser muy duros y desagradables. Incorporar desde su inicio un programa de capacitación en equidad de género les permite ir transformando actitudes y comportamientos, tanto de las mujeres como de los mismos hombres que quieren integrarse en la asociación. Además, llevan a cabo una serie de estrategias organizativas que velan porque puedan mantenerse estos avances, como un reglamento que regula sobre ciertos comportamientos personales o, aunque la asociación sea mixta, que su directiva siga en manos de mujeres.

Una las implicaciones que ha tenido para las mujeres de la asociación, más que ganar autonomía y capacidad de decisión, que la toman desde un inicio, ha sido la transformación efectiva del comportamiento de sus esposos e hijos, de tal manera que, a la par de un mayor bienestar material, han conquistado un mayor nivel de equidad de género en su comunidad. Son diversos y numerosos los testimonios que muestran evidencias de estos cambios.

Mi padre no le daba oportunidad a mi madre a tomar decisiones, ni a ser parte de un grupo, ni que pudiera salir a alguna parte, para ellos, su concepto era que la mujer tenía que tener hijos, cuidar, lavar, y que cuando ellos vienen atenderlos. Eso era el concepto de ellos en tiempos atrás. Hoy en día, con todos esos cambios de capacitaciones, el hombre ayuda a la mujer a lavar en la casa, a cocinar, a limpiar, cuida los bebés, y si hay que ir a una reunión ellos se quedan cuidando (PM02, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

Los hombres han cambiado. Ahora, si yo tengo que irme a San José, mi esposo se queda con los niños y él los atiende, los ve. Han visto que la idea que nació de mujeres ha funcionado, que no solo beneficia a la mujer sino a toda la familia y a la comunidad (DP01, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

Ahora los maridos también trabajan en casa, cocina, lavan. Antes no lo hacían. Cuando empezamos nuestra organización dijimos que no, que teníamos que tener trabajo los dos, tanto en el campo como en la casa, porque si tenemos hijos, los hijos no son solo de la mamá, también de los papás. Imagínese que cuando nosotras comenzamos teníamos que recibir capacitaciones porque éramos las líderes de la organización y los chiquitos había que dejarlos, entonces los papás los cuidaban, sabían que las mujeres iban a reuniones y a traer proyectos para la comunidad (FM01, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

Antes los hombres aquí eran machistas. Ahora no, ahora ellos comprendieron que las cosas no son así, que todo tienen que ser igual. Ellos cambiaron por medio de la organización, con talleres que se hacen (SC02, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

Algunos hombres de la asociación se expresan en un sentido similar sobre las transformaciones que han vivido en la comunidad.

Hace unos 50 años atrás, los hombres aquí eran muy machistas, ellos eran los que gobernaban. Decían: se tiene que hacer esto y la mujer tenía que hacerlo. Ahora, gracias a Dios, pienso que ya han dejado mucho ese orgullo, porque ahora el valor es por igual, ellos han llegado a saber que en realidad ambos valen igual. Yo en mi casa friego, lavo, cocino, porque yo pienso que el hombre tiene que hacer eso también, tiene que aprender a defenderse. Hay personas que nos han dicho que eso es trabajo de mujer, que no tenemos que ver en eso, pero ni modo, si hay que hacerlo hay que hacerlo, en el caso mío yo lo hago (GP02, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

Cuando mi esposa tiene que salir entonces cocino yo, friego platos o lavo la ropa. Antes no lo hacíamos, pero vino un estudio de liderazgo moral y entonces fue que empezamos a valorar el trabajo de la casa y que no solamente tiene que ser la mujer, sino que el hombre también tiene que ayudar. Algunos hombres dicen que eso es trabajo de mujer, pero a veces la mujer está ocupada en otra cosa, o viene cansada, y hay que ayudar (JB02, socio de Stribrawpa, comunicación personal).

Por otra parte, uno de los indicadores más claros del proceso de transformación y empoderamiento que han vivido las mujeres de la asociación Stribrawpa es que, además de la dirección de la iniciativa turística, han sido elegidas y han asumido cargos de representación en otros ámbitos. Así, por ejemplo, una de las socias ha sido presidenta de la Junta de Vecinos de Yorkín y de la Junta de Salud y otra ha llegado a ser presidenta de ACTUAR y forma parte de la Junta Directiva de la Asociación de Desarrollo Indígena Bribri de Talamanca, que agrupa a las veintidós comunidades del territorio indígena y es el principal ámbito de gobierno en el territorio indígena Bribri.

Nosotros, como Stribrawpa, siempre hemos dicho que tenemos que participar para que alguien de Stribrawpa quede dentro de la junta de vecinos, porque si nosotros no participamos y participan personas que no son de Stribrawpa, nos van a tirar machete, como dicen, entonces tal vez por eso siempre pensamos que mejor participamos miembros de Stribrawpa (PM02, socia de Stribrawpa, comunicación personal).

Conclusiones

La experiencia de Stribrawpa en Costa Rica muestra la complejidad de los análisis sobre las transformaciones de género en comunidades en las que se ha introducido el turismo bajo formas de gestión colectiva. A pesar de que la literatura disponible ha descrito numerosos casos en los que el turismo comunitario no solo ha reproducido, sino que ha agravado las desigualdades por razones de género, también encontramos casos en los que la introducción del turismo ha ido en paralelo a un proceso de empoderamiento de las mujeres y de transformación en un sentido más equitativo de las relaciones de género en su entorno. Este es el caso de Stribrawpa. Sin embargo, este caso no invalida que en otras experiencias hayan ocurrido procesos de signo contrario. Más bien sugiere la imposibilidad de hacer referencia al turismo como un todo y, por tanto, la necesidad de poner mayor atención a diferentes aspectos que aportan singularidad a las iniciativas de gestión colectiva del turismo, como las distintas formas de organización y gestión de la actividad o de dónde procede el impulso de esta actividad.

En este caso, lo que se puede identificar es que cuando son las mujeres las que dirigen la apertura hacia la actividad turística, bajo formas de gestión colectiva centralizada, desde una perspectiva de defensa de sus derechos como mujeres, y esto va acompañado a lo largo del tiempo de procesos de capacitación con enfoques feministas, los cambios son especialmente profundos. Además,

los resultados no se limitan a mejoras estrictas para las mujeres participantes, sino que genera dinámicas de mayor bienestar y equidad en toda su comunidad.

Una de las dimensiones de análisis clave del turismo comunitario es su efecto en las relaciones de género. Próximos estudios de caso, más allá de describir distintas experiencias y su impacto en múltiples sentidos, deberían ahondar en los factores explicativos que pueden ayudar a entender los resultados obtenidos. El caso de Stribrawpa ayuda a ampliar el campo de análisis con una experiencia en el que los procesos de empoderamiento y cambio de la comunidad son especialmente profundos.

Bibliografía

Acharya, B.P. & Halpenny, E.A.

(2013) “Homestays as an Alternative Tourism Product for Sustainable Community Development: A Case Study of Women-Managed Tourism Product in Rural Nepal”, in *Tourism Planning and Development*, vol. 10, núm. 4, pp. 367-387.

Anderson, J.

(2011) “Políticas públicas y mujeres en el Perú”, en *AA.VV. Mujer rural: cambios y persistencias en América Latina*, Lima, CEPES, pp. 1-36.

Araujo, M.

(2016) “Community-based tourism with emphasis in gender: case study at Morro Santo Antônio Community, Municipality of Itabira-MG”, in *Caderno Virtual de Turismo*, vol. 16, no. 2, pp. 34-61.

Bensemam, J. & Hall, C.M.

(2010) “Copreneurship in rural tourism: exploring women’s experiences”, in *International Journal of Gender and Entrepreneurship*, vol. 2, núm. 3, pp. 228-244.

Boonabaana, B.

(2014) “Negotiating gender and tourism work: Women’s lived experiences in Uganda”, in *Tourism and Hospitality Research*, vol. 14, núm. 2, pp. 27–36.

Cañada, E.

(2014) *Turismo comunitario en Centroamérica. Experiencias y aprendizajes*. Managua, Editorial Enlace.

(2017b) “Estructuras de intermediación turística procomunitarias. La experiencia comercial de ACTUAR en Costa Rica”, en *Gazeta de Antropología*, vol. 33, núm. 1, edición online.

(2019) *Transformaciones en las relaciones de género en experiencias de turismo comunitario en Centroamérica*, colección Informes en Contraste, 7, Barcelona, Alba Sud Editorial.

Díaz-Carrión, I.A.

(2010) “Ecoturismo comunitario y género en la Reserva de la Biosfera de Los Tuxtlas (México)”, en *Pasos Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, vol. 8, núm. 1, pp. 151-165.

Duffy, L.N.; Mowatt, R.A.; Cnacellor, H.C. & Cárdenas, D.A.

(2012) “*Machismo–Marianismo* and the involvement of women in a community-based tourism project in Ecuador, South America”, in *Tourism Analysis*, vol. 17, núm. 6, pp. 791-803.

Fernández Aldecua, M.J. & Martínez Barón, L.A.

(2010) “Participación de las mujeres en las empresas turísticas privadas y comunitarias de Bahías de Huatulco, México. ¿Hacia un cambio en el rol de género?”, en *Cuadernos de Turismo*, núm. 26, pp. 129-151.

Forsac-Tata, D.

(2016) “Community-based tourism in the South West region of Cameroon: Opportunities and challenges for women”, in *IOSR Journal Of Humanities And Social Science*, vol. 21, núm. 3, pp. 1-15.

Fuller, N.

(2013) “¿Es el turismo una oportunidad para las mujeres?”, in J. Gascón, S. Morales & J. Tresserras Juan (eds.), *Cooperación en turismo: nuevos desafíos, nuevos debates*, Foro de Turismo Responsable - Xarxa de Consum Solidari, COODTUR, Universitat Oberta de Catalunya - Laboratori del Nou Turisme; Universitat de Barcelona, Barcelona, pp. 123-136.

García Palacios, C.

(2015) “Género y turismo comunitario: perspectivas de empoderamiento para las mujeres indígenas de la Comunidad de Santa Bárbara en Cotacachi, Ecuador”, *TURyDES. Revista de Investigación en Turismo y Desarrollo Local*, vol. 8, núm. 19, 31 pp.

García, C.

(2017) “Empoderamiento, mujeres indígenas y turismo comunitario en Cotacachi (Ecuador)”, in J. Gascón & C. Milano (eds.), *El turismo en el mundo rural. ¿Ruina o consolidación de las sociedades campesinas e indígenas?*, Tenerife, PASOS, Colección PASOS Edita, 18, pp. 161-176.

González, R. e Izcara, C.

(2019) *Oferta y condiciones del turismo rural comunitario en las provincias de Salta, Jujuy y Tucumán, Argentina*, CETT-UB, Proyecto final de Grado en Turismo, Barcelona.

Mendoza, M.M. y Chapulín, J. de V.

(2015) Turismo, trabajo femenino y empoderamiento de las mujeres en Bahías de Huatulco, Oaxaca-México. *Estudios y Perspectivas en Turismo*, vol. 24, núm. 2, pp. 316-335.

Moreno, D.

- (2018a) *Cómo elaborar un diagnóstico de género y turismo en un contexto rural*. Barcelona: Alba Sud Editorial, Informes en Contraste, núm. 5.
- Moswete, N., & Lacey, G.
 (2015) “Women cannot lead”: empowering women through cultural tourism in Botswana. *Journal of Sustainable Tourism*, vol. 23, no. 4, pp. 600-617.
- Movono, A. & Dahles, H.
 (2017) Female empowerment and tourism: a focus on businesses in a Fijian village. *Asia Pacific Journal of Tourism Research*, vol. 22, no. 6, pp. 681-692.
- Murguialday, C.
 (2015) ¿El turismo rural comunitario contribuye al empoderamiento de las mujeres? La experiencia de la UCA Tierra y Agua en Nicaragua, in AAVV (Ed.), *¿Equidad de género en el turismo? Muchas sombras y algunas luces. Aproximación a tres experiencias de turismo no convencional*, Madrid, Foro de Turismo Responsable, pp. 21-62.
- Pérez-Galán, B. y Fuller, N.
 (2015) “Turismo rural comunitario, género y desarrollo en comunidades campesinas e indígenas del sur del Perú”, *Quaderns*, núm. 31, pp. 95-119.
- Phommavong, S. & Sörensson, E.
 (2012) “Ethnic tourism in Lao PDR: gendered divisions of labour in community-based tourism for poverty reduction”, in *Current Issues in Tourism*, vol. 17, no. 4, pp. 350-362.
- Rodríguez, G. & Acevedo, A.
 (2015) “Cambios en la vida cotidiana de las mujeres a través de la incorporación al trabajo turístico en El Rosario, Michoacán, México”, en *El Periplo Sustentable*, núm. 29, pp. 5-33.
- Ruiz, A., Arias, D. & Solano, J.
 (2019) “Bribri Kinship Relations: The Social Implications of a Matrilineal System”, in M. Ortega-Rodríguez & H. Solís-Sánchez (eds.), *Costa Rican Traditional Knowledge According to Local Experiences, Plants, Animals, Medicine and Music*, Cham, Springer, pp. 127-158.
- Ruiz-Ballesteros, E.
 (2017) “Socio-ecological Balance in Community-based Tourism Experiences: a Research Proposal”, in R. Butler (ed.), *Tourism and resilience*, Wallingford, CABI, pp. 41-452.
- Ruiz-Ballesteros, E.; Hernández, M.; Coca, A.; Cantero, P. y Del Campo, A.
 (2008) “Turismo comunitario en Ecuador: Comprendiendo el community-based desde la comunidad”, *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, vol. 6, núm. 3, pp. 399-418.
- Scheyvens, R.

- (2000) "Promoting women's empowerment through involvement in ecotourism: Experiences from the third world", in *Journal of Sustainable Tourism*, vol. 8, vol. 3, pp. 232-249.
- Scheyvens, R.
(2007) "Ecotourism and gender issues", in J. Higham (ed.), *Critical Issues in Ecotourism: Understanding a complex tourism phenomenon*, Oxford, Elsevier, pp. 185-213.
- Swain, M.B.
(1995) "Gender in tourism", *Annals of Tourism Research*, vol. 22, núm. 2, pp. 247-266.
- Tran, L. & Walter, P.
(2014) "Ecotourism, gender and development in northern Vietnam", *Annals of Tourism Research*, vol. 44, núm. 1, pp. 116-130.
- Tucker, H. & Boonabaana, B.
(2012) "A critical analysis of tourism, gender and poverty reduction", *Journal of Sustainable Tourism*, vol. 20, núm. 3, pp. 437-455.
- Walter, P.
(2011) "Gender analysis in community-based ecotourism", *Tourism Recreation Research*, vol. 36, núm. 2, pp. 159-168.

DISCRIMINACIÓN ÉTNICA EN PERSONAS MAYORES EN EL MUNICIPIO TURÍSTICO DE TULUM, QUINTANA ROO, MÉXICO

Graciela Vázquez Flores
Víctor Cantero Flores
Libertad Díaz Molina

Universidad del Caribe, Quintana Roo, México
correos electrónicos: gvazquez@ucaribe.edu.mx;
vcantero@ucaribe.edu.mx; ldaz@ucaribe.edu.mx

Recibido el 09 de septiembre de 2019; aceptado el 23 de enero de 2020

Resumen: El trabajo expone los resultados de un estudio exploratorio sobre la discriminación de personas mayores de comunidades mayas del municipio turístico de Tulum, Quintana Roo. Se aporta información acerca de la doble discriminación que viven los adultos mayores: discriminación por edad y por ser indígenas. A ello se agrega a condición de género: por ser mujer maya. Nuestro interés es mostrar los niveles de exclusión, discriminación, falta de reconocimiento y obstáculos que enfrentan las personas mayores mayas para contar con derechos y oportunidades para llevar una vida digna y satisfactoria.

Palabras claves: *discriminación, adultos mayores, indígenas mayas, género.*

ETHNIC DISCRIMINATION IN ELDERLY PEOPLE IN THE TOURIST MUNICIPALITY OF TULUM, QUINTANA ROO, MEXICO

Abstract: The work presents the results of an exploratory study on discrimination against older people from Mayan communities in the tourist municipality of Tulum, Quintana Roo. We analyze the information about the double discrimination experienced by older adults: age and indigenous discrimination. To this is added a gender condition: being a Mayan woman. Our interest is to show the levels of exclusion, discrimination, lack of recognition and obstacles faced by Mayan older people for to have rights and opportunities to lead a dignified and satisfactory life.

Key words: *discrimination, the elderly, Mayan natives, genere.*

Introducción

El presente trabajo tiene como propósito identificar la presencia de discriminación étnico racial en contra de personas mayores de tres comunidades mayas de Tulum, Quintana Roo. El estudio identifica tres dimensiones de análisis acerca de la discriminación en las comunidades mayas estudiadas: a) la discriminación por omisión y negligencia de las comunidades mayas por parte de las instituciones de gobierno, donde identificamos un esquema desigual de desarrollo municipal estructurador de periferias pobres que gravitan en torno de ciudades concentradoras de las oportunidades y el ingreso. Se cuestionan las capacidades del turismo que se ejerce en la entidad como modelo de desarrollo humano y como fórmula para alcanzar la equidad; b) la discriminación de género. De las formas de discriminación analizadas, las mujeres mayas de 60 años y más, forman parte de ese grupo etáreo, el cual es el más discriminados de las comunidades mayas estudiadas, pues la limitación que representa su desconocimiento del español, las condena al aislamiento y las mantiene en la esfera de los quehaceres domésticos. Son las más pobres, dependientes y, por ende, las más vulnerables, pues no perciben ingresos ni reciben ayudas de programas sociales, carecen de total autonomía y no participan en las decisiones importantes de la familia. Y c) la discriminación que experimentan personas mayores mayas en un formato de despojo de sus tierras. Aunque algunos ejidatarios vendieron sus terrenos y posteriormente quisieron echar en reversa estas decisiones, otras familias se mantienen dentro de un conflicto de defensa de sus ejidos.

Presentamos el trabajo de campo que se realizó y los resultados obtenidos, los cuales revelan la manera en las que las comunidades indígenas mayas de esta región han sido y continúan siendo discriminados a través de su exclusión dentro del modelo de desarrollo local. En la Parte I, presentamos la metodología del trabajo y se hace una revisión al concepto de discriminación en su connotación negativa e injusta y se analizan los distintos tipos de discriminación; del mismo modo, se indaga en la legislación los fundamentos jurídicos que repudian y condenan las acciones discriminantes.

Posteriormente, en la Parte II, se revisa el contexto y el marco referencial de nuestro objeto de estudio, el cual ya revela una forma de discriminación, pues el conjunto de omisiones por parte de la política pública en la procuración de oportunidades para el desarrollo son consideradas formas de discriminación. Por ello, se recupera el planteamiento de Oxfam (Solís *et al.*, 2019) que establece una relación directa entre la desigualdad social y la discriminación étnica con base en algunos de los indicadores del desarrollo humano como es la esperanza de vida

y la educación. Se establece con ello que la reserva de pobres en el estado de Quintana Roo, México, se ubica en los grupos indígenas que viven además el mayor rezago educativo.

En la Parte III, se identifican aspectos culturales relevantes que median en el ejercicio de los derechos sociales de las comunidades indígenas y en la perspectiva de la mejora de los servicios por parte de las instituciones sociales de las comunidades de la zona maya de Tulum, Quintana Roo.

Parte I

Marco teórico general

Metodología

El trabajo es un estudio exploratorio cualitativo en el que se reconocen las dimensiones del problema, se interpretan y exponen sus resultados para futuras investigaciones. La investigación se realizó en junio de 2019 en las localidades de Macario Gómez, Francisco Uh May, Manuel Antonio Hay y en la ciudad de Tulum. Se aplicaron 40 entrevistas cerradas no concluyentes a personas mayores mayas cuyos tópicos estuvieron basados en la Encuesta Nacional de Discriminación 2017, con relación a grupos indígenas y adultos mayores. Se utiliza también información estadística de datos del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), Consejo Estatal de Población (COESPO) y del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL).

Un problema central que limitó la aplicación de las entrevistas y la comunicación en general fue el desconocimiento nuestro de la lengua maya y también que gran parte de los adultos entrevistados no hablan español completamente. Ello nos obligó a echar mano de traductores que pertenecían a la comunidad (familiares, vecinos, entros, bilingües) y fuera de la comunidad lo que volvió problemática la comprensión de los significados no mayas.

Antes de presentar los resultados derivados de este trabajo de campo, en la siguiente sección se presenta una caracterización general del concepto de discriminación y se trata de especificar la manera en la que será entendido posteriormente.

Introducción al concepto de discriminación

El concepto de discriminación, por sí mismo, no parece traer consigo alguna connotación negativa. La acción de discriminar, como es definido en los diccio-

narios, consiste simplemente en clasificar, separar, dividir, tratar de manera diferente.¹ Hay una tendencia a asociar la discriminación solamente con acciones negativas e injustas. Sin embargo, especialmente a la luz de propuestas que han sido enmarcadas dentro de lo que se ha llamado “discriminación positiva” (Boxill y Boxill, 2003), se debe ser cuidadoso con el uso del término y del concepto que expresa.

La dimensión injusta de la discriminación

En el sentido negativo con el que se le ha asociado, la discriminación es algo universalmente repudiado. Por ejemplo, los siete acuerdos centrales sobre derechos humanos de las Naciones Unidas, algunas veces de manera implícita condenan la discriminación y promueven la igualdad de derechos de manera casi unánime (Vandenhoe, 2005: 5). En México, el Artículo primero de su *Constitución Política* prohíbe explícitamente toda clase de discriminación con base en cualquier condición que “atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas”. Derivada de la reforma constitucional a este artículo, se decreta la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación el 11 de junio del 2003 (Consejo Nacional para Prevenir la discriminación —Conapred, 2018). Estos documentos también sugieren un total rechazo a cualquier forma de discriminación. Sin embargo, para propósitos de claridad y precisión, no se dará por sentado que la discriminación es intrínsecamente negativa o repudiable (moral o políticamente). Lo que se tratará de precisar es la dimensión negativa que la discriminación puede tener.

No es difícil ver que las personas, en las más diversas situaciones, discriminan todo el tiempo. En México, un niño de 10 años no se le permite votar ni tomar decisiones financieras como adquirir una hipoteca. Nadie contrataría a un futbolista que nunca ha tenido experiencia en cirugía para que trabaje como cirujano en un hospital. Las relaciones que una persona tiene con sus amigos o

¹ La Real Academia Española (RAE) contempla dos acepciones para el verbo “discriminar”. Por una parte, lo define escuetamente como “seleccionar excluyendo”. Es decir, cuando se discrimina, seleccionamos una serie de cosas para dejarlas de lado, no incluirlas en algo más. Por otra parte, significa dar trato desigual a una persona o colectividad por ciertos motivos (raza, religión, política, sexo, edad, condición física o mental, entre otros). Nótese que se habla de “trato desigual”. Es muy probable que la RAE aquí esté asumiendo, registrando con ello el uso tan extendido en la literatura y en el habla cotidiana, la noción de discriminación como algo intrínsecamente negativo. Sin embargo, como veremos a continuación, la noción de “trato diferente” no debe entenderse de manera negativa. Deja abierta la posibilidad de que pueda haber algún sentido positivo de discriminación.

familiares son usualmente diferentes de las que tiene con sus colegas de trabajo a quien conoce muy poco. Hay muchos casos más. En todos ellos, al menos en principio, es relativamente claro que todos se tratan de casos de discriminación, en el sentido neutral apuntado más arriba. Sin embargo, cabe preguntar si en estos casos, y otros similares, el trato diferente está justificado. Es decir, cabe preguntar si hay una buena razón para marcar una diferencia en el trato, y que no sea el resultado de prejuicio o arbitrariedad. En el caso del menor de edad, sin tratar de analizar el caso a profundidad, se puede dar al menos una razón para no permitirle que vote: aún no tiene la capacidad para discernir entre las distintas opciones políticas que se le presentan. En el caso del futbolista, si él no tiene preparación ni experiencia como cirujano, representa un riesgo que se dedique a eso en un hospital. Finalmente, nuestro trato hacia nuestra familia y seres queridos podría ser, sin elaborar mucho más el asunto, que, al tener siempre recursos limitados, cabe emplearlos en las personas más cercanas y, así, puedan ser más efectivos. Estos casos son simples y quizá puedan ser objeto de disputa, pero ilustran el punto general. Es posible que haya casos donde la discriminación pueda estar justificada. Al menos esto debería tener sentido para dar lugar a lo que ahora se conoce como discriminación positiva: una serie de acciones para canalizar recursos (dinero, becas, espacios laborales o educativos, tierras, etc.) a grupos que históricamente han sido objeto de exclusión o violación sistemática de sus derechos con el objetivo de, o bien resarcir parte de los daños infringidos, o bien para combatir la desigualdad o la discriminación injusta.² Aunque la discriminación positiva, también conocida como “acción positiva”, “acción directa”, “discriminación inversa”, ha sido fuente de controversia (especialmente porque, para algunos, parece contravenir lo que se piensa debería ser el criterio principal para asignar ciertos recursos o privilegios, a saber, el mérito derivado del trabajo propio o las capacidades propias),³ al menos se concede la posibilidad de que haya situaciones en las que sí se esté justificado en discriminar a alguna persona porque hay una buena razón para hacerlo.

² La Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación, en su Artículo 5, señala: “No se considerarán discriminatorias las acciones afirmativas que tengan por efecto promover la igualdad real de oportunidades de las personas o grupos. Tampoco será juzgada por discriminatoria la distinción basada en criterios razonables, proporcionales y objetivos cuya finalidad no sea el menoscabo de derechos” (Conapred, 2018). Aunque aquí se adopta la convención de no llamar discriminación a las acciones afirmativas, es relativamente claro que estas acciones son un tipo de discriminación positiva en el sentido mencionado.

³ Véase Lukes y Campodonico (1996) para una discusión del papel del mérito en el debate sobre discriminación positiva.

Ahora podemos ver lo que realmente ha sido objeto de repudio en contra de la discriminación. Es lo que llamaremos discriminación injusta: tipo de discriminación para la cual no hay una buena razón, y es mayormente resultado de prejuicio, ignorancia, miedo, odio o arbitrariedad. De manera más específica, podemos apuntar dos rasgos que hacen que un acto de discriminación sea repudiable. Por un lado, la discriminación es injusta porque niega o impide a las personas acceder a sus derechos fundamentales. Si a una persona se le niega un bien o un recurso (entendido de manera general) al cual tiene derecho debido a una característica suya que es irrelevante para el goce de ese derecho, es un caso de discriminación. El color de la piel es irrelevante para obtener un lugar en una universidad. Si a esta persona se le niega el acceso por su color de piel, se trata de un caso de discriminación injusta. Por supuesto, la historia está llena de casos en donde se ha intentado “justificar” ciertas acciones injustas de discriminación aludiendo a alguna característica en la que se basa la diferencia en el trato.⁴ Sin embargo, tales casos de discriminación han sido y son injustos.

En este contexto, la discriminación injusta, como la hemos llamado, puede entenderse en términos de violación principio de igualdad. Como asentado en la Declaración Internacional de los Derechos Humanos y en la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, la igualdad es un derecho inalienable de las personas. Sin embargo, y dado los ejemplos de trato diferente no injusto que hemos presentado antes, esta manera de entender la discriminación queda mejor representada en términos de violación del derecho a la igualdad con respecto a los criterios de diferenciación no permitidos (raza, origen étnico, sexo, preferencia sexual, etc.) (Cf. Rey Martínez, 1996: 319).⁵

⁴ Linda Villarosa, para el *New York Times Magazine*, cuenta el caso del médico Samuel Cartwright: “[Cartwright] supuestamente catalogó diferencias físicas entre blancos y negros, las que incluyen la afirmación de que la gente negra tiene menor capacidad pulmonar. Cartwright, de manera conveniente, vio el trabajo forzado como una manera de ‘revitalizar’ la sangre y corregir el problema” (2019; traducción propia). A la luz del conocimiento presente y la crítica del concepto de raza y su supuesto sustento biológico (Appiah, 1995; Zack, 2002; López Beltrán, 2000), este intento de justificación es solo el resultado de prejuicio y el deseo de mantener un sistema de esclavitud injusto, pero provechoso.

⁵ Discriminación entendida como una manera de clasificar a las personas puede dar lugar a consideraciones similares a las que hemos presentado hasta el momento. Joseph Tussman y Jacobus tenBroek (1949) proponen entender la discriminación en términos de las nociones de “clasificación razonable” y “clasificación sospechosa”. Desde muchos puntos de vista, y especialmente desde el punto de vista legal, se puede necesitar hacer clasificaciones entre las personas. Este hecho requiere que, de hacerse alguna clasificación, esta debe ser razonable, es decir, debe haber una buena razón o motivación para hacerla. Cuando los criterios empleados son el sexo, la raza, las creencias religiosas, las preferencias sexuales o algún otro que “atente contra la “dignidad humana”

Por otra parte, el segundo rasgo que hace que un acto de discriminación sea repudiable es que atenta contra la dignidad humana. Esto puede verse en los documentos principales sobre derechos humanos de la Organización de las Naciones Unidas (onu) como en la propia Constitución mexicana. ¿Qué es la dignidad y cómo un acto de discriminación puede vulnerarla? La idea central de algunos autores es que la dignidad humana puede entenderse en términos del valor intrínseco que una persona tiene, y del cual surgen pautas generales de cómo debería ser tratada (Moka-Mubelo, 2017). Si consideramos algo valioso, digamos, un anillo de bodas muy caro, cabe esperar que su valor justifique una serie de acciones para protegerlo (no perderlo, limpiarlo de manera regular, asegurarlo, etc.). Sin embargo, ese anillo puede tener un valor solo derivado, dependiente del valor de otra cosa (sus materiales, ser el anillo con el que me casé, etc.). Su valor es meramente extrínseco. En todo el debate en torno a los derechos humanos y el repudio a la discriminación, se encuentra siempre presente y de manera implícita la idea de que los seres humanos somos valiosos, no solo de manera extrínseca, sino que tenemos un valor en sí, no derivado de nada más. Tratar a una persona con dignidad es tratarla como el ser valioso que es. Y justo este trato es el que queda vulnerado al discriminarla de manera injusta.⁶

Tipos de discriminación injusta

Hemos señalado que la discriminación puede dar espacio a lo que hemos referido como discriminación injusta, pero también hemos dejado abierta la posibilidad de que haya un tipo de discriminación positiva. También hemos podido identificar dos rasgos generales que hacen la discriminación sea injusta: negar derechos que las personas merecen, y atentar contra la dignidad humana. Con esto en mente, hay diversas maneras de clasificar los distintos tipos de discriminación injusta. No buscamos ser exhaustivos en este trabajo, pero cabe notar algunas de las distinciones que han jugado un papel en diversos estudios sobre la discriminación injusta y en las políticas para combatirla y que serán relevantes cuando estudiemos, más adelante, el caso de los adultos mayores en las comunidades mayas (Vandenhole, 2005: 34 y ss).

(la manera en la que todos los seres humanos *deben* ser tratados a la luz de nuestra humanidad compartida), la clasificación será sospechosa (1949: 353). Es nuestros términos, esa clasificación es injusta. Para propósitos de este trabajo, hablaremos en términos de discriminación como una violación del derecho a la igualdad con base en criterios que o bien atentan contra la dignidad humana o bien privan a las personas de los derechos que merecen.

⁶ Esta propuesta de entender a la discriminación como una forma de injusticia no es original y puede verse en varios autores como John Gardner (1996).

Discriminación de jure y de facto

Aunque los documentos a los que hemos aludido antes de manera explícita repudian la discriminación injusta, hay casos en la historia en los que este tipo de discriminación estaba codificada en las leyes mismas.⁷ Estas eran las que marcaban la pauta para excluir a ciertos grupos del goce de ciertos derechos (recordemos que fue hasta 1953 que las mexicanas tuvieron derecho a votar). Esta discriminación es de jure. Los esfuerzos que hemos visto en los últimos años para combatir la discriminación injusta han apuntado, en primer lugar, a eliminar este tipo de discriminación explícita de las leyes y demás documentos legales. Sin embargo, aunque se haya avanzado en este camino, aún queda la discriminación de facto —la discriminación en las calles, para decirlo de alguna manera. Incluso si las leyes sancionan la práctica de la discriminación injusta, es posible encontrar discriminación de facto en la vida cotidiana. Combatir este tipo de discriminación de facto representa hoy en día uno de los grandes retos en los países democráticos.

Discriminación intencional y no intencional

Por un lado, tenemos acciones discriminatorias injustas que son realizadas de manera deliberada. Quienes las realizan, tienen como objetivo explícito de su acción socavar el acceso de las personas a ciertos derechos o su dignidad como seres humanos. Estas son acciones discriminatorias intencionales. Si bien estas acciones por su carácter explícito pueden llegar a generar mucho daño y dar pauta a una violencia desmedida, hay una faceta de la discriminación injusta que ha sido descubierta de manera relativamente reciente y es muy difícil de identificar y combatir. Se trata de la discriminación no intencional o también conocida como implícita. Aunque sin duda la primera es perniciosa, la segunda es especialmente difícil de identificar y enfrentar porque puede manifestarse incluso en personas que conscientemente están informadas sobre la discriminación injusta, poseen la empatía y la voluntad de actuar positivamente para combatirla y eliminarla, pero incluso así no logran hacerlo e incurrir en prácticas discriminatorias injustas.⁸

⁷ Véase los trabajos de William H. Dusenberry (1948) (para el caso del México colonial) y Tanya Katerí Hernández (2012) (Latinoamérica en general) para un estudio detallado de cómo la discriminación étnica y racial ha estado presente en la legislación misma.

⁸ Tamar Szabó Gendler presenta las siguientes palabras de Jesse Jackson (reconocido activista de los derechos de las comunidades afroamericanas en Estados Unidos): “No hay nada más doloroso para mí en esta etapa de la vida que caminar por la calle, escuchar pasos a mis espaldas y

Discriminación directa e indirecta

La distinción anterior se presenta al nivel de los individuos y sus intenciones. Sin embargo, hay otra distinción que presenta características similares, pero se presenta al nivel de las instituciones u organismos de gobierno. Como se indicó antes, han existido políticas y leyes que de manera explícita impusieron acciones discriminatorias injustas en contra de ciertos grupos. Estos fueron casos de discriminación directa. Sin embargo, también puede haber discriminación indirecta cuando cierta medida o política, incluso dirigida a combatir la discriminación injusta, tiene la consecuencia no esperada de reforzar prácticas discriminatorias injustas. Un ejemplo de esto se le conoce como el “estigma de la acción afirmativa” (Heilman, Block y Stathatos, 1997). Quienes han sido beneficiados por alguna medida de acción afirmativa (o discriminación positiva) son generalmente percibidos como incompetentes. Esta percepción va en detrimento del desempeño y general bienestar de los supuestos beneficiarios. Por supuesto, este caso es complejo, pero, de ser correcto, se trataría de un caso de discriminación indirecta. Esta, como en el caso de la discriminación implícita, representa un gran reto, pues su presencia puede llegar a desanimar los esfuerzos de implementar medidas que combatan la discriminación injusta.

Consecuencias de la discriminación injusta

Otro punto que es importante tener presente a la hora de acercarse al asunto de la discriminación injusta, y que es patente cuando se estudia el caso de las comunidades indígenas en México, son las consecuencias a las que conlleva. Dos consecuencias que serán de importancia, más adelante a la luz de los resultados del levantamiento de la información que se realizó, son la opresión y la explotación. Las personas que son víctimas de la discriminación, por lo cual quedan privados de sus derechos, no solo pierden estos derechos, sino que quedan vulnerables ante otros agentes de la sociedad (otros grupos de poder, el gobierno, las organizaciones criminales, quienes tienen el poder económico o productivo, etc.). Esta vulnerabilidad puede manifestarse, por una parte, en términos de opresión:

pensar que se trata de un robo. Luego, voltear y ver a alguien blanco y sentirme aliviado” (Gendler 2011: 44; traducción propia). Otro caso más cercano a México es este. En la Encuesta Nacional sobre discriminación en México realizada por el CONAPRED, se encontró que tanto las mujeres como los hombres, al pedirles que indicaran con qué tono de piel se identifican, la mayoría tendían a identificarse con tonos de piel más claros que el que tienen (CONAPRED, 2011: 40-41). Estos casos muestran el alcance y la influencia de las actitudes y conductas discriminatorias en personas que, al menos en principio, no cabría esperar que las manifestaran.

donde los grupos de poder imponen agendas de acción (políticas, económicas, ideológicas) sobre los grupos vulnerables; por otra parte, en términos de explotación de diversa índole (económica, laboral, sexual, etc.).

Discriminación: ¿problema moral o político?

Finalmente, para cerrar esta sección, cabe considerar un asunto general que es de importancia a la hora de pensar en la discriminación injusta. En términos de un trato desigual que priva el goce de derechos fundamentales, esta puede enmarcarse en un contexto completamente legal y político. Sin embargo, cabe también considerar ampliar el espectro de la discusión y considerar que, para algunos autores, la discusión sobre discriminación es principalmente moral.⁹ Aunque hemos hablado de justicia y esto parece dotar al debate de una faceta meramente política, autores han llamado la atención al problema de abordar asuntos de derechos fundamentales desde un punto de vista puramente legal o político (Moyn, 2018). La cuestión de cuáles derechos fundamentales gozan las personas puede entenderse viendo el marco legal (y el conjunto de documentos legales disponibles (reglamentos, leyes, constitución, etc.) o las configuraciones políticas existentes. Sin embargo, la discusión sobre los derechos no puede quedarse a ese nivel. Si hay aquí realmente un asunto sobre derechos fundamentales que son, como es usualmente asumido, universales (en al menos tres sentidos: se aplican a todos los seres humanos sin distinción; tienen fuerza normativa para cada institución, estado o gobierno; y el hecho de que la mayoría de los países han al menos firmado algún tratado o documento por el cual se comprometen a la promoción y defensa de los derechos fundamentales), estos derechos rebasan los límites del derecho positivo e imponen a todos los involucrados cursos de acción que deben hacer incluso si el marco legal no los contempla. Por otra parte, una ventaja de tener un acercamiento no meramente legal a la defensa de los derechos fundamentales (como un preámbulo para la justificación del rechazo

⁹ Thomas Nagel, en relación con los derechos fundamentales, es quizá uno de quienes ha presentado esta idea de la manera más elocuente: “La existencia de los derechos morales no depende de su reconocimiento o ejercicio político, sino más bien de la cuestión moral de si existe una justificación decisiva para incluir estas formas de inviolabilidad en la situación de cada miembro de la comunidad moral. La realidad de los derechos morales es puramente normativa más que institucional, aunque, por supuesto, las instituciones pueden estar diseñadas para hacerlos cumplir. Que las personas tengan derechos de ciertos tipos que deben ser respetados, es un reclamo moral que solo puede establecerse mediante un argumento moral” (Nagel, 1995: 85; traducción propia). No es difícil ver que, de manera derivada, este punto de vista puede ser usado para abordar el tema de la equidad y la discriminación.

de la discriminación injusta e incluso una defensa de otras políticas de discriminación positiva) es que cada persona involucrada está motivada u obligada (si se puede usar la expresión) a tener una participación activa en la promoción y defensa de los derechos humanos y a la lucha en contra de la discriminación injusta. Por supuesto, no es fácil adoptar un enfoque moral en este asunto por varias razones, pero principalmente porque puede dar lugar a cuestiones sobre “moralizar” el asunto y el problema de “cuál moral” y “la moral de quién” vamos a considerar. El enfoque político parece prometer cierta neutralidad y evadir compromisos sustanciales con concepciones omniabarcantes sobre lo que es lo bueno y lo correcto (como es recomendado por John Rawls (1996: 24)).¹⁰ No trataremos de resolver este asunto aquí, pero cabe tener en mente que el problema de la discriminación injusta tiene al menos estas dos dimensiones: una política y una moral.

Con estos antecedentes en mente, en la Parte II del trabajo presentamos el estudio que se realizó en Tulum, Quintana Roo, México. Dicho sea de paso, arribar a las comunidades indígenas de la periferia de Tulum sin previo aviso, permite observar los marcados contrastes y las brechas existentes en los diferentes grupos sociales en la entidad y ofrece para la reflexión las posibilidades del turismo que se ejerce en la entidad como modelo de desarrollo humano y como fórmula para alcanzar la equidad. Presentamos el trabajo de campo que se realizó y los resultados obtenidos, los cuales revelan la manera en las que las comunidades indígenas mayas de esta región han sido y continúan siendo discriminados a través de su exclusión dentro del modelo de desarrollo local.

Parte II

Descripción general de la situación de Tulum

Tulum es uno de los destinos turístico en la Riviera Maya que atrae más turismo a nivel mundial, integra un corredor turístico formado por Puerto Morelos, Playa del Carmen, Xcaret, Akumal, Xel-ha, Tulum y Punta Allen. Dicho corredor atrae un turismo llamado “de masas” y su éxito ha transformado el entorno natural y socio-territorial de la entidad a través del crecimiento urbano, la transformación de las expresiones culturales de la población y la explotación de los recursos naturales. “Paradójicamente, Tulum es uno de los centros ceremoniales mayas

¹⁰ Rawls escribe en *Political Liberalism*: “[...] el hecho de que aceptemos alguna doctrina moral, filosófica o religiosa comprensiva junto con su asociada concepción de lo bueno no es una razón para que nosotros propongamos, o esperemos que los demás acepten, una concepción de justicia que favorezca a aquellos con tal doctrina” (1996: 24; traducción propia).

que más se había resistido a la occidentalización, y su zona arqueológica había conservado sus edificios y pinturas murales” (Balam, 2006).

Destaca sobre todo por la belleza de sus playas, el mar turquesa, por los sitios arqueológicos, su parque nacional, los cuales atraen una gran parte del turismo del mundo, así como a residentes nacidos en otros estados. El municipio de Tulum tiene una población de 32 714 habitantes, junto con los municipios de Benito Juárez y Solidaridad, es uno de los municipios con mayor crecimiento demográfico en el país, de los cuales 17 125 son hombres y 15 589 mujeres (INEGI, 2015). Es también un polo de atracción de corrientes migratorias intermunicipales, interestatales e incluso internacionales que se han desplazado a los centros turísticos en busca de oportunidades de empleo o para mejorar su calidad de vida y la de sus familias. Según la Encuesta Intercensal 2015, se estima que 54.1% de los residentes en Quintana Roo nacieron en una entidad distinta a la de residencia actual o en el extranjero. Los municipios con mayor porcentaje de población nacida en otra entidad o país son: Solidaridad y Benito Juárez con 67.8 y 63% respectivamente de sus residentes en esta condición; le siguen Isla Mujeres, Tulum y Cozumel con valores por arriba del 47% (INEGI, 2015).

Además de ser un sitio turístico exitoso, Tulum es también uno de los once municipios que integran el estado de Quintana Roo en donde persiste la pobreza. Paradójicamente, al éxito económico que caracteriza a los sitios turísticos de la Riviera Maya, Tulum y los municipios de José María Morelos, Felipe Carrillo Puerto y Lázaro Cárdenas, forman parte de un bloque de municipios con el mayor porcentaje de población en pobreza y en pobreza extrema. De acuerdo con datos de Coneval, 2010 y como lo muestra el Gráfico 1, en Tulum casi el 48% de la población vive en estado de pobreza y el 10 por ciento vive en pobreza extrema.

A partir de la ley de Desarrollo Social de 2004, la pobreza en México se mide por los siguientes factores: la falta de ingreso de las familias; no tener acceso a la educación básica, servicios de salud, seguridad social, vivienda de calidad, a los servicios básicos como agua, electricidad, drenaje; alimentación y el grado de cohesión social del entorno en que viven las personas. La pobreza se agrava o se reduce si alguno de estos factores empeoran o mejoran (CONEVAL, 2018).

Lo anterior da cuenta de que a pesar de la gran derrama de ingresos por el turismo en la entidad, existe una distribución desigual de los beneficios económicos entre los once municipios, pues mantiene vigentes las cifras de pobreza y lejanas aún las oportunidades para mejorar las condiciones de vida en los municipios pobres y en pobreza extrema. Es necesario crear planes

económicos que incluyan a las poblaciones y a los diferentes grupos sociales, en la perspectiva de alcanzar la equidad. Es evidente que los municipios que puntúan en porcentaje de pobreza son también los municipios donde se concentra la población indígena. El desarrollo económico desigual y excluyente de la entidad, no representativo del territorio ni de los grupos sociales que la integran explica un nivel diferenciado de bienestar y calidad de vida en su población, un progreso incapaz de reducir la vulnerabilidad de las personas.

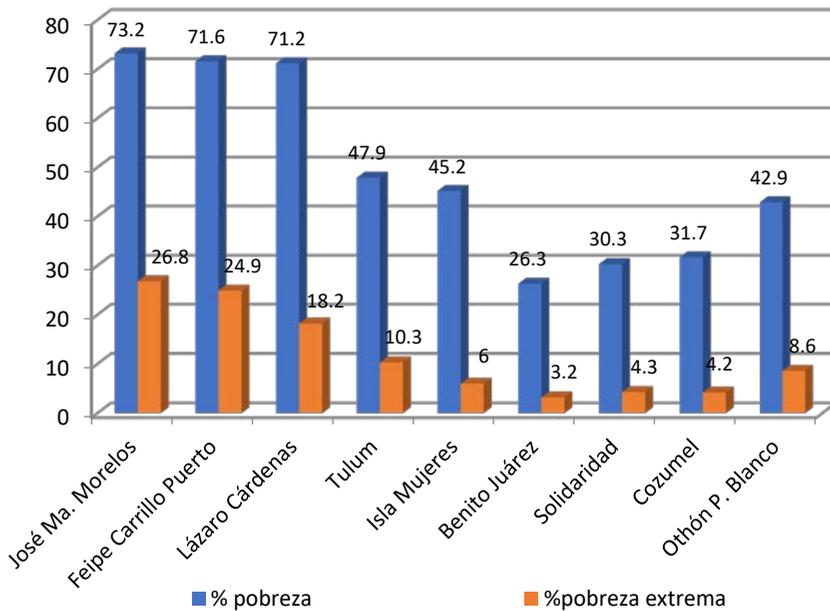


Gráfico 1. Municipios con mayor y menor porcentaje de población en situación de pobreza, 2010. Fuente: CONEVAL, 2010

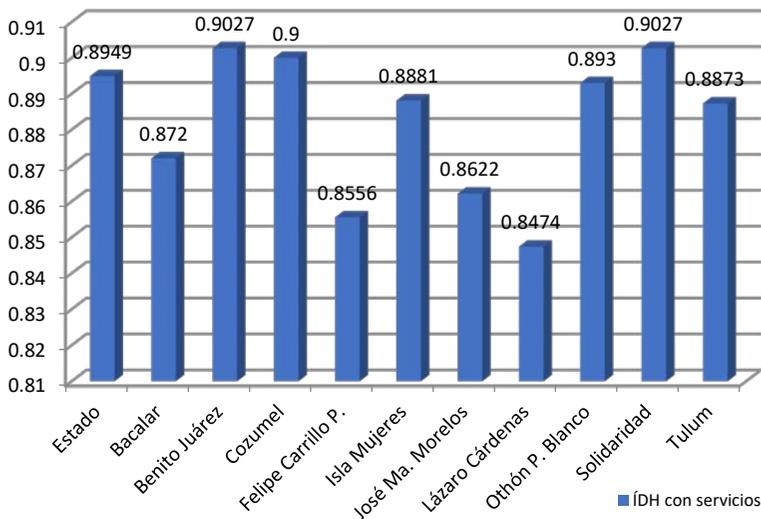
El desarrollo humano en el municipio de Tulum

El desarrollo humano, que es una medición que rompe con las formas convencionales de medir el progreso de las sociedades basado en indicadores del crecimiento tales como el Producto Interno Bruto y el Ingreso per cápita, “[e]s un indicador compuesto elaborado por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) que busca medir el bienestar y calidad de vida de la población, poniendo énfasis en crear las condiciones propicias para que hombres y mujeres

disfruten de una vida prolongada, saludable y creativa (PNUD, 2005). El IDH [Índice de Desarrollo Humano] mide: a) Una vida larga y saludable; b) medida por la esperanza de vida al nacer; c) Conocimientos, medidos por la tasa de alfabetización de adultos y la tasa bruta de matriculación combinada en educación primaria, secundaria y terciaria; Un nivel de vida decoroso, medido por la estimación de ingreso proveniente del trabajo (en dólares PPC)” (Suárez *et al.*, 2013).

Tulum es un ejemplo de éxito económico por la actividad turística que no se articula con el desarrollo social. La aportación del municipio “concentra cerca de 8 500 habitaciones, cifras del Inegi confirman que el turismo se ha consolidado como el eje motor del crecimiento económico de la entidad al aportar más del 87% del PIB estatal, mismo sector que emplea a cerca del 80% del total de la población económicamente activa, en específico de las 62 201 unidades económicas registradas en enero del 2019, Tulum concentra el 3.2% con cerca de 1 985 unidades económicas (Mas, 2018: 28).

El Índice de Desarrollo Humano con servicios de Tulum es de 0.8873, por debajo de la media estatal que es de 0.8949. Como podemos apreciar en la Gráfica 2, es el quinto con menor desarrollo en servicios después de José María Morelos, Bacalar, Felipe Carrillo Puerto y Lázaro Cárdenas. Es importante destacar que Bacalar fue creado en febrero de 2012 y hasta este momento no ha



Gráfica 2. IDH con servicios a nivel municipal. 2015.

Fuente: INEGI, *Anuario estadístico y geográfico de Quintana Roo*, México, 2017

logrado tener un desarrollo satisfactorio. Dicho índice mide las mismas dimensiones que el Índice de Desarrollo Humano con producto interno bruto, sustituyendo la parte de calidad de vida dada por el ingreso con la tasa de habitantes con agua y la tasa de habitantes con electricidad (CONEVAL, 2015).

El desarrollo desigual que se presenta en este municipio vuelve persistente los nódulos de pobreza en las comunidades donde se expresa la precariedad en la insuficiente dotación de servicios de salud, agua entubada, sistema de drenaje, electrificación. Esto explica que en el municipio el Índice de esperanza de vida sea tan bajo como se muestra en el Gráfico 3, Tulum tiene una población que tiene una esperanza de vida promedio por debajo de la estatal.

<i>Municipio y entidad</i>	<i>Índice de esperanza de vida</i>
Solidaridad	0.7972
Isla Mujeres	0.7939
Bacalar	0.791
Cozumel	0.7874
José Ma. M.	0.7852
Benito Juárez	0.7848
Felipe C.P.	0.7839
Estatad	0.7826
Tulum	0.7796
Othón P.B.	0.7678
Lázaro Cárdenas	0.766

Gráfico 3. Encuesta Intercensal, INEGI, 2015

El diagnóstico de las autoridades municipales puede dar cuenta de las condiciones que explican el bajo nivel de desarrollo humano de la población: Sólo el 17% de las casas habitación cuenta con teléfono, es crítica la ausencia de infraestructura pública para la deposición de aguas negras, éstas son desechadas en su mayoría por fosas sépticas o sumideros, a su vez, el centro de la ciudad, la avenida Tulum, zona arqueológica y zona de costas, son los espacios con mayor exposición de servicios complementarios en los que se da especial mantenimiento urbano, se cuida la belleza escénica y se realiza limpieza frecuente del lugar. Sin embargo, existe un rezago importante en agua entubada al interior de

las viviendas, drenaje, condiciones del piso, donde hay pocos bienes materiales, no hay energía eléctrica, entre otros, y eso evidencia condiciones marginales de la población, pese a que ésta se avoca a prestar sus servicios de trabajo, directa o indirectamente al sector turístico (Mas, 2018).

Estudio concreto de la discriminación en Tulum

La pobreza y el abandono de las comunidades indígenas por parte de las instituciones de gobierno representan una forma de violencia, negligencia y discriminación. En las comunidades indígenas del municipio de Tulum se condensan fuertes omisiones y parcialidad en la administración de políticas por parte de los poderes fundacionales, tanto federales como estatales, los que han privilegiado desde el diseño hasta la implementación de los centros turísticos de todo el estado, la rentabilidad de sus negocios antes y por encima de los derechos de la población.

Hemos visto cómo la pobreza se concentra en los municipios con fuerte composición rural (Lázaro Cárdenas, José María Morelos, Felipe Carrillo Puerto y Tulum). Estos presentan al mismo tiempo los niveles de desarrollo humano más bajos en la entidad, como advertimos, por debajo de la media estatal, y con la menor esperanza de vida y los que presentan mayor desigualdad por concentración del ingreso y tienen además, los promedios de escolaridad más bajos.

La mayor brecha de escolaridad de las personas de 15 años o más a nivel municipal es la que presentan los municipios de Lázaro Cárdenas y José María Morelos —con una escolaridad de 6.9 ambos, equivalente a la educación primaria y el primer año de secundaria—, y el municipio de Benito Juárez con una escolaridad de 9.6, es decir el nivel básico de primaria y secundaria.

Por lo que dicha población no sólo tiene escasas oportunidades para ampliar sus capacidades y mejorar su bienestar, sino que se trata de sectores a quienes se han negado derechos fundamentales como la salud o la educación, lo que significa que son altamente vulnerables.

En nuestro estudio, se entrevistó a 40 Adultos mayores de las comunidades Macario Gómez, Francisco Uh May, Manuel Antonio Hay y de Tulum. El rango menor de edad fue de 60 y el máximo fue de 99 años, en tanto que la edad promedio fue de 68 años. La mayoría provienen de localidades de Yucatán como Chimax, Chemax, Chemach, Kanxoc, Xcancab Dzonot, Tamuy, Pabalam, Tixcancal, Canchuc, Tixbalatun, Tixhualactún, Valladolid, Tizimín, Mérida; de

San Juan, San Silverio y Yaxché, Tulum; y de estados como Campeche, Chiapas y Quintana Roo.

El 54% de los entrevistados son hombres y 46% mujeres, algunos viven en hogares de familias nucleares que están integradas por cuatro personas en promedio y otro porcentaje menor viven en familias extensas, conformadas por abuelos, padres, hijos, tíos y nietos, donde coexisten varias generaciones en casas construidas en ejidos o terrenos que cultivan como actividad que los estructura, pero que no resuelve sus necesidades básicas de subsistencia.

Macario Gómez, Francisco Uh May y Manuel Antonio Hay, son localidades que se encuentran en el paso al centro turístico de Tulum y Coba, un puente ineludible para los turistas que visitan ambas zonas arqueológicas. Son comunidades tulumenses de la zona maya completamente rurales que, sin embargo, mantienen contacto con el contexto urbano turístico, que además les ofrece una alternativa importante de sobrevivencia, pues muchos de ellos han dejado de cultivar la tierra o su actividad ha dejado de ser su primera fuente de ingresos, producen o venden artesanías de bejuco, madera, telas, tejidos, plumas, etc., que colocan en tendajones sobre la carretera o las venden de forma ambulante, pues el cultivo de sus milpas ha dejado de ser su sostén fundamental. Trabajan en la informalidad, tienen oficios como la albañilería, carpintería, ayudantes de palaperos, venden abarrotes, comida, etc., se hacen emplear como camaristas en los hoteles y reciben salarios muy bajos.¹¹ Actualmente han encontrado en la renta de sus casas una fuente exitosa de ingresos. Un 80 por ciento de los casos no cursaron ningún año escolar y además son analfabetas, pues no saben leer ni escribir un mensaje.

Aunque se trata de pueblos cercanos a la cabecera municipal y viven una zona de transición, su situación no es mejor que las comunidades de Hondzonot, Yaxché, Yalchén, San Juan de Dios o Chanchén, pues la carencia de los servicios básicos en sus viviendas como el piso de tierra o el uso de leña dentro del hogar, que les expone al envenenamiento por dióxido de carbón, ha obligado a las autoridades municipales a dotarles de estufas ecológicas como parte de los programas sociales.

¹¹ Por ejemplo, en hoteles de la Riviera Maya, el salario promedio de camareros de piso es de \$4 602 pesos; el del camarero es de \$6 104 pesos y el del mesero de \$7 000. Aunque se ha dicho que los salarios del turismo de Quintana Roo son muy competitivos, están, sin embargo por debajo de la media nacional. Además de ello, debemos tomar en cuenta los meses de temporada baja (de septiembre a noviembre) en que los hoteles cierran y los trabajadores regresan a sus casas sin percibir ingreso alguno en ese período (Indeed, México, 2019).

En esas comunidades, la salud es una asignatura pendiente pues los servicios médicos son por lo general privados, los públicos están en las ciudades de Tulum, Valladolid o Mérida, donde además del costo de las consultas y los estudios clínicos, deben pagar el traslado. Entre los entrevistados existe un cuadro de enfermedades como la diabetes y en menor medida hipertensión, padecimientos cardiovasculares y renales que no les impiden mantenerse en activo e incluso desempeñarse laboral y socialmente.

Existe una íntima relación entre la pobreza y la pertenencia al grupo étnico en el que las comunidades mayas del municipio de Tulum no son la excepción. La discriminación que las personas mayores mayas identifican es una discriminación asociada a una suerte de orfandad con respecto a las instituciones sociales, la mayoría de los casos expresaron la necesidad de ser sujetos de programas sociales y sobre todo de tener acceso a centros de salud y eficacia en la atención médica, con todo lo que ello implica, médico, medicinas, etc.:

He visto que entre todo el pueblo, hay una vecina que murió aquí, así mismo la llevaron a la clínica y de la clínica de Tulum la mandaron a Playa y de Playa nomás [sic] lo llevaron ahí para que muera. Dicen que no hay dinero, que no hay recursos, no hay medicina. Por falta de recursos murió esa joven, no sólo una ya son dos. Donde hay seguro es en Playa o en Cancún. Lo canalizan allá pero cuando llegan allá no más pa' [sic] que mueran, no hay servicio, no hay medicinas, no hay doctores disponibles para su especialidad de una enfermedad que tiene uno (entrevista al señor Jacinto Ycen, secretario del comisario ejidal en la comunidad de Manuel Antonio Ay, 69 años).

Discriminación institucional en comunidades mayas de Tulum, Quintana Roo

La discriminación de los indígenas les ha negado el disfrute a sus derechos fundamentales históricamente. En las Américas, fueron disminuidos y oprimidos por los europeos y colocados a merced de grupos de poder de la naciente sociedad novohispana. En dicha segregación, el Estado nación ha jugado un rol legitimador de todas las formas de violencia y de despojo. Los nacionalismos han sido excluyentes en esencia pues los procesos de formación del estado moderno han establecido mecanismos de diferenciación y de estratificación entre los grupos sociales y la mayor parte de las manifestaciones de racismo se han dado dentro de las fronteras nacionales. De acuerdo con la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), los 400 grupos étnicos existentes en América Latina presentan los peores indicadores económicos y sociales y tienen un

escaso reconocimiento cultural y acceso a instancias decisorias. Además, la discriminación étnica racial también está en la base de los sentimientos xenofóbicos en los países de la región (Hopenhayn y Bello, 2001: 5).

Discriminación indígena como una discriminación injusta

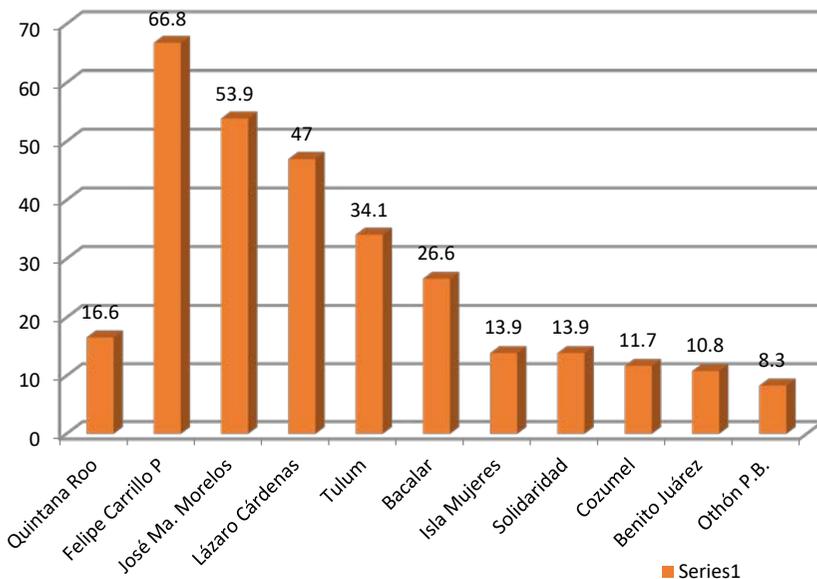
En este apartado se describen algunas de las expresiones que dan cuenta de la discriminación étnica racial percibida en personas de la tercera edad que viven en comunidades indígenas en el municipio de Tulum, en el estado de Quintana Roo. Esto nos permite apreciar que estamos ante una doble discriminación o un trato desigual en relación a los derechos básicos de personas que habitan en centros de población, que pese a residir en la cercanía de uno de los más famosos y visitados centros turísticos como es Tulum, no logran disfrutar superar su rezago. Más aún, asistimos a una triple exclusión si consideramos al grupo de ancianas mayas que forman parte de estas comunidades indígenas. La mera pertenencia a un grupo indígena plantea una condición de marginación y pobreza para estos grupos sociales que en su herencia histórica está inserto también una suma de vulnerabilidades.

Existen razones históricas que pueden dar cuenta de esta desigual distribución de las oportunidades para los pueblos indígenas del Caribe mexicano. Estos mayas de Quintana Roo, particularmente los de Tulum, fueron protagonistas de un importante movimiento social que se rebeló ante el supremacismo blanco y criollo que peleó contra la discriminación y el sistema de explotación que ejercían los caciques sobre los grupos indígenas de 1847 a 1901. Fue la primera rebelión posterior a la Independencia nacional que se extendió a lo largo de la Península de Yucatán. Por otro lado, la misma denominación del levantamiento como “Guerra de Castas” presenta problemas, ya que reduce el conflicto al enfrentamiento entre dos grupos raciales antagónicos, “los indios” y “los blancos”, cuando la realidad, evidentemente mucho más compleja, rebasa con creces esta visión simplista (Valverde, 2011: 55).

De acuerdo con la Encuesta Intercensal 2015, en México 12.5 millones de personas se consideran indígenas de acuerdo con su cultura, historia y tradiciones. Sin embargo, sólo 6.5% de la población de tres años y más habla alguna de las 72 lenguas indígenas. Las más habladas son el náhuatl, maya y el tseltal (INEGI, Encuesta Intercensal 2015). Quintana Roo ocupa el cuarto lugar entre las entidades donde se distribuye la población indígena. Casi la totalidad (86.7%) de la población de tres años y más son hablantes mayas, aunque también los hay de habla tseltal, tsotsil, ch’ol y otras de menor número de hablantes. Lejos de ser

una estadística, el maya actual de la región sureste sobrevive en condiciones desventajosas con respecto al resto de los grupos sociales no indígenas. Habitan en la selva, en poblados incomunicados, en algunos casos impenetrables para quienes no son mayas, con escasa movilidad con respecto a las ciudades, trabajando en la informalidad y sin mecanismos compensatorios que les permitan alcanzar la equidad de las oportunidades para mejorar su calidad de vida. Son herederos de rebeldes combatientes de la Guerra de castas, una lucha que duró casi medio siglo; fueron derrotados por el Estado mexicano para ser integrados en el esquema de la modernidad que llegó hasta la década de los setentas del siglo pasado en la perspectiva de un proyecto turístico que no ha resuelto la deuda social con sus derechos fundamentales.

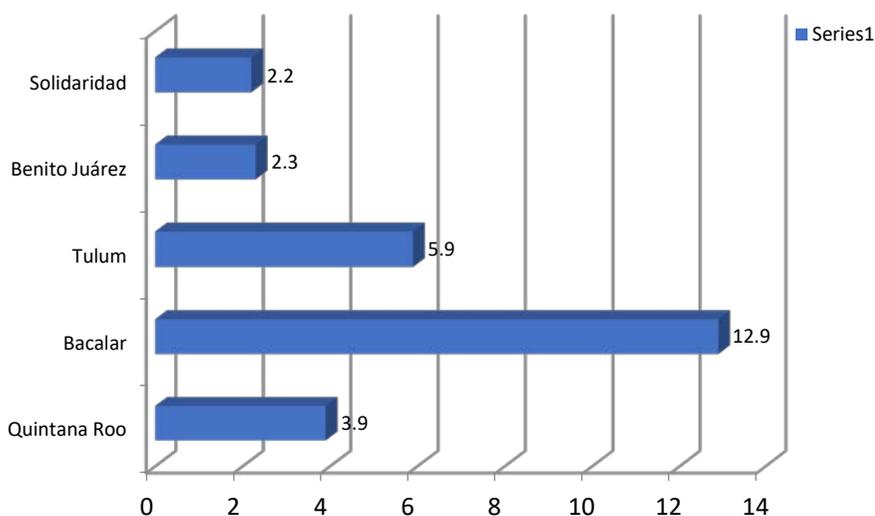
Como se muestra en el Gráfico 4, en Tulum y en los municipios de Felipe Carrillo Puerto, José María Morelos y Lázaro Cárdenas se encuentra el mayor porcentaje de población de hablantes de lengua indígena en la entidad y casi el 90% (86.7) son hablantes mayas.



Gráfica 4. Porcentaje de población de tres años y más hablante de lengua indígena por municipio, 2015. Fuente: Encuesta Intercensal, INEGI, 2015

Los mayas del Caribe de México han sufrido, dice Balam, un grado de deterioro cultural a partir de la llegada de la cultura occidental contemporánea en términos de su identidad debido al fenómeno turístico. Los mayas de Tulum fueron los grupos denominados cruzoob que más se aislaron del resto de la población mestiza de Quintana Roo, y ahora se enfrentan a un fenómeno de tras-culturación tan intenso que probablemente en poco tiempo pierdan cohesión como grupo social y, por ende, su identidad cultural (Balam, 2006).

En la población indígena se concentra una desigualdad ancestral pues decir indígena es decir pobre y marginal. Los mayores signos de la pobreza indígena son el rezago educativo y el analfabetismo. En las tres dimensiones —la educación, la ocupación laboral y la riqueza material— la condición de hablar una lengua indígena, identificarse dentro de una comunidad indígena, negra o mulata, o tener el color de piel más oscuro resultan en probabilidades menores de avanzar en el sistema educativo, progresar en el ámbito laboral o pasar a la parte más alta de la distribución de la riqueza (Solís, 2019).



Gráfica 5. Tasa de analfabetismo de la población de 15 años y más por municipio, 2015.

Fuente: INEGI, Encuesta Intercensal, 2015

El nivel de escolaridad de la población mayor de 15 años de edad hablante de lengua indígena es, en su mayoría, inferior respecto a los no hablantes de alguna lengua indígena. Por ejemplo, en Quintana Roo el 43.2% de hablantes no

tienen escolaridad o cuentan con primaria incompleta contra un 14.6% de no hablantes en esa condición (Consejo Nacional de Población CONAPO, 2016). Por otra parte, como lo muestra el Gráfico 5, el índice de analfabetismo reproduce la pobreza y la falta de oportunidades en la población. Podemos observar que el municipio de Tulum mantiene una brecha educativa de dos dígitos por debajo de la media estatal y de casi cuatro dígitos con respecto al municipio de Solidaridad, el de mayor alfabetización. En el caso de Bacalar, los elevados niveles de analfabetismo podrían ser explicados a partir de tener una existencia breve como organización político administrativa.

Discriminación hacia los adultos mayores mayas

El tema de la discriminación de las personas mayores en los últimos años comienza a visibilizarse en el ámbito académico mexicano a través de artículos publicados por especialistas en los estudios sobre la problemática de las personas mayores (Montes de Oca, 2013; Romero, 2005; Ham y González, 2008; Villasana y Reyes, 2006; Mendoza, Martínez y Vargas, 2008; Villagómez y Sánchez, 2014; Rodríguez, Montes de Oca, Paredes y Garay, 2018) así como también a través de las tesis elaboradas por estudiantes de universidades públicas del país (Rojas, 2018 y Briseño, 2015) que han considerado que, a pesar de que el tema de la discriminación ha sido abordado desde diferentes ámbitos tales como la discriminación a las mujeres, al colectivo LGBTI, a los migrantes indígenas, a las personas con discapacidad, a la niñez y personas con VIH/SIDA, el estudio de la discriminación hacia las personas mayores requiere una mayor atención y pronta solución. Por ejemplo, Rojas señala: “en la UNAM existen pocas tesis que tratan el tema de la discriminación por edad o hacia las personas mayores, mientras que existen 259 tesis que abordan el tema de la discriminación en diferentes grupos de la población” (2018: 31).

La discriminación hacia las personas mayores se manifiesta de diversas maneras entre las que se pueden mencionar: la violencia, el abandono, el maltrato físico y psicológico e incluso el abuso económico y social (Romero, 2005 y Montes de Oca, 2013). Podemos encontrar, además, actitudes de exclusión, la desvalorización y los estereotipos sociales asociados a la conceptualización de la vejez con atributos negativos tales como la enfermedad, la ineptitud, la ineficiencia, la lentitud, la improductividad y la decadencia (Romero, 2005: 58; Ham, 2008: 44). Por su parte, Montes de Oca señala: “En la sociedad mexicana, los imaginarios y representaciones sociales identifican a la vejez con la enfermedad, decrepitud

y atributos relacionados con la pérdida de belleza, funcionalidad, memoria y se le asocian con dependencia, repulsión y fealdad, marginando socialmente a la persona” (Montes de Oca, 2013: 8-9).

Podemos ver un ejemplo de percepción de los adultos mayores en el Informe General de la Comisión Ciudadana de Estudios contra la Discriminación:

El espacio donde se percibe con más claridad la discriminación del sector de las personas adultas mayores, es el que se relaciona con la valoración de sus capacidades y de sus potencialidades productivas [...] las condiciones en las que sobrevive una gran parte de las personas mayores reflejan el menosprecio social de que son objeto (Informe General de la Comisión Ciudadana de Estudios contra la Discriminación, México, 2001: 163, citado por Romero, 2005: 58).

Por lo que, en el plano social, la discriminación expresa marginación y segregación con consecuencias negativas para las personas mayores y para la sociedad en general. Es un fenómeno arraigado en la dinámica social que en los últimos años ha despertado el interés tanto de académicos como de las organizaciones gubernamentales y de la sociedad civil que han puesto sobre la mesa la pertinencia del estudio, la reflexión y la necesidad de tomar medidas para enfrentar esta problemática que afecta, en especial, a este grupo vulnerable de la población. (Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1999; Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2006, 2011 y 2017; Comisión Ciudadana de Estudios contra la Discriminación, 2001; Ham y González, 2008; Montes de Oca, 2013).

Ahora bien, es necesario señalar que aún falta mucho por hacer, sobre todo en las entidades federativas donde la población “en la vejez es invisible para la sociedad y sus gobiernos. De hecho, para las academias locales tampoco es el envejecimiento y la condición de la población adulta mayor un tema prioritario” (Montes de Oca, 2013: 26).

Discriminación hacia las personas mayores mayas

En cada formación sociohistórica la discriminación hacia las personas mayores adquiere elementos particulares, composiciones culturales propias del entorno en cuestión que pueden transformarse en el tiempo a partir de intervenciones políticas o culturales y eventos sociales específicos (Montes de Oca, 2013: 10).

En ese sentido podemos apreciar de manera general que no es la misma discriminación hacia una mujer que hacia un varón anciano, de tal manera que “una mujer anciana indígena pobre y con discapacidad sufre un conjunto de estigmas acumulados provenientes de la combinación de formas de exclusión de cada uno

de sus atributos. Entonces otras características se adhieren a la discriminación hacia la persona, como son: la étnica, de género, clase social, entre otras” (Montes de Oca, 2013: 10).

Con respecto a la discriminación étnica, debemos tener en cuenta las condiciones de vida de las personas mayores indígenas en México y, en especial, en el estado de Quintana Roo (en nuestro caso, mayas), sector de la población que en su mayoría vive en regiones y comunidades donde prevalece la pobreza, que están marginadas, sin programas de atención en salud ni en educación, sin posibilidades de encontrar fuentes de empleo, sin programas de jubilación y que, en algunos casos, se ha visto despojada de sus tierras.

En la cultura maya antigua, la vejez tenía un significado muy diferente al que se le atribuye en el presente. La importancia de los ancianos era tan relevante para los mayas que consideraban que ellos fueron los dioses creadores del mundo y de la humanidad. De ello hace constar el libro del *Popol Vuh*, el libro más importante de los mayas, cuando habla de *Los abuelos*, sobre todo la parte que describe la creación del mundo y de los seres humanos en el que las memorias y las palabras de las y los ancianos era lo único que mantenía fuerte y virtuoso el orden y las costumbres (Gamboa y Quiñones, 2013: 17).

La actualidad del anciano maya concentra en el terreno de la vida cotidiana, la pérdida del estatus y la honorabilidad característica de su cultura, las carencias que le son privativas a la población que vive en rezago: el derecho a la salud como un asunto pendiente, el acceso a una pensión y a una jubilación, la pobreza de recursos económicos que representan estos apoyos en el caso de que existan o la ausencia de programas sociales que les permitan resarcir, se vuelven imprescindibles, pues estas personas se encuentran en una condición de dependencia económica y pérdida de autonomía, así como carencia del liderazgo en la estructura familiar. La enfermedad, el abandono y la soledad son una fuente de sufrimiento solo comparable con el maltrato de las familias y/o su invisibilidad.

En cuanto a su papel en la comunidad, Reyes señala: “Los adultos mayores mayas viven y experimentan su envejecimiento en un contexto individual y/o familiar, pero no social”, (2003: 174). Como una muestra de esto, pudimos detectar que los mayas de Tulum viven con sus parientes y sólo sus relaciones se centran en el núcleo familiar como única forma de socializar. Se percibe la carencia de vínculos y de relaciones cercanas con los vecinos y con la comunidad, excepto cuando hay algún acontecimiento religioso.

Por otra parte, cabe destacar que en cuanto al papel específico que han desempeñado las ancianas indígenas, no se encuentran diferencias sustantivas

como en el caso de los hombres. Las mujeres mayas asumían un rol pasivo de cuidadoras del hogar, de la familia, dependientes- en todos los sentidos —del hombre y sin otra participación social que el rol que asumían algunas de curanderas, parteras y de colaboradora en las festividades religiosas de la comunidad. Esta situación no ha cambiado hasta el presente.

Es por ello que coincidimos con la opinión de Reyes que considera que: “para investigar las condiciones de vida y de discriminación de las personas mayores mayas es necesario dar a conocer el perfil demográfico de esta parte de la población, así como también el contexto social de la vejez” (2003: 176).

Este tipo de estudios, son “imprescindibles para sentar las bases que permitan ejecutar programas de atención a este sector envejecido, que se sustenten en una comprensión y explicación del problema del envejecimiento (y de la discriminación) en población indígena” (Villasana y Reyes, 2006: 11).

Resultados

La discriminación y el menosprecio en comunidades de adultos mayores mayas de Tulum, se presenta escasamente pues se trata actores muy vinculados a sus comunidades, perfectamente unidas a sus tradiciones e inscritos en un entorno más bien rural. Las comunidades son por lo general pequeñas y en ellas existen todavía formas de cohesión. No obstante, la discriminación existente se presenta en estas comunidades muy vinculada a la cuestión étnica, a la identidad maya, a la lengua y a la percepción de ser pobres y vulnerables.

En las comunidades mayas entrevistadas, sí existe la percepción de ser discriminados de ser maltratados y humillados, pues se identificaron algunos casos entre los entrevistados que manifestaron haber sido rechazados por ser indígenas y por no hablar español, por no tener estudios o por estar enfermos. Dicha fuente de discriminación procede de los hoteleros de Tulum y de la Riviera Maya en donde mayas ofrecen artesanías para la venta o donde prestan sus servicios y son sujetos de maltrato por parte de los hoteleros extranjeros españoles, italianos y argentinos, quienes además los explotan sin obtener resistencia alguna pues no saben ni pueden defenderse, no conocen además sus derechos.

Así es, es donde viene la humillación, entonces ya ves que los mayas. Ellos salen a buscar trabajo, pero qué pasa... No tienen estudio, no tienen ninguna capacidad de algún trabajo. Lo dicen de que es flojo, pero no es porque sea flojo, porque no sabe ese trabajo, porque no tiene estudio sobre ese trabajo que están dando pero si a un trabajador del gobierno lo llevas al campo a un trabajo que nosotros sabemos no lo puede hacer tan bien, ¿por qué? Porque no lo sabe. Igual a los hijos de

nosotros si no tuvo estudio, no puede entrar a trabajar a un hotel o un restaurante o un bar, porque no sabe los trabajos, pero si teniendo estudios, lo puede hacer (entrevista a Jacinto Yen, 69 años).

Un factor de discriminación que tiene un gran peso en su relación con el exterior es el no saber español. Ese es su gran problema cuando salen de sus comunidades y es, sin duda, una gran fuente de vulnerabilidad y de sufrimiento: “Sí, soy 100% mayero. En mi juventud yo no sabía nada de español. Pero la obligación cuando yo empecé a salir de trabajo, Cancún, en Playa... Sufrí mucho, yo no puedo hablar casi, aunque no soy muy correcto mi español, puedo defender” (entrevista a Celiano Herrera, 69 años).

La percepción de la discriminación de las personas mayores mayas apunta fundamentalmente a la imposibilidad de acceder a programas y apoyos sociales desde las instituciones del Estado, pues en realidad, solo algunos de los casos estudiados reciben el apoyo de los ingresos provenientes de los programas federales de 65 o más los que fueron suspendidos por cambio de gobierno. La pensión y las ayudas de programas del estado de apoyo al campo son la mayor demanda de los entrevistados, pues la mayoría aún son cabeza de familia. Algunos mantienen a sus esposas e incluso a sus hijos y a sus nietos: el 59% de los entrevistados dijeron tener de uno a cuatro dependientes económicos, aún mantienen a sus hijos e hijas, todos son propietarios de la vivienda donde habitan ellos y sus familias e incluso, son dueños de los ejidos donde están sus hogares y sus cultivos.

Discriminación de género en indígenas mayas

Como Solís señala:

Si la procedencia étnica, el color de la piel, la preferencia sexual son motivos para dar un trato diferente a las personas, ser mujer y ser anciana son más desventajas que complican el análisis de esta interseccionalidad planteada. Adoptar una perspectiva interseccional para analizar la desigualdad de oportunidades supone considerar que las brechas existentes resultan de los efectos conjuntos de sus determinantes. Así, las desigualdades sociales responden a la confluencia de posiciones (des)ventajosas de (al menos) clase, género y pertenencia étnica y racial, lo que se traduce en una asignación (des)favorable de oportunidades. En un sentido metafórico, la interseccionalidad implica entender que el todo es mucho más que la suma de sus partes (Solís, 2019).

Las mujeres mayores de 60 años de las comunidades investigadas son las más discriminadas entre todos los grupos vulnerables. Su papel importante de preservadoras de la tradición y de la lengua maya funciona en contra de sí mismas, puesto que su desconocimiento del español las condena al aislamiento y la soledad de las tareas domésticas y a vivir en una especie de autismo familiar. Existen ancianas que no se comunican incluso ni con sus nietos o nietas, pues los jóvenes, que son la tercera generación, han renunciado a aprender esta lengua. Por ello, las madres fungen como traductoras y puente entre las primeras y las últimas generaciones.

Las mujeres mayores de 60 años mayas carecen totalmente de autonomía, pues son dependientes económicamente de sus esposos o de sus hijos, en los casos estudiados, nunca tuvieron que trabajar y no lo hicieron porque no sabían español ni tienen estudios. Por tal razón, es evidente su pobreza y su vulnerabilidad, pues no perciben ingresos ni tienen una pensión por trabajar, ni reciben ayudas del campo federales. Sólo algunas de ellas han recibido el programa de Adultos Mayores que es necesario se reanude a la brevedad. Se mueven cada vez menos, pues no se atreven a exponerse; no hacen otra cosa que estar en la cocina. Es quizá una forma de morir anticipadamente, sin comunicación con amigos, familiares, su vida se reduce a los quehaceres del hogar y a implementar las decisiones que tomen sus esposos.

Los mayas de la tercera edad son conservadores de la tradición, resistentes al cambio y por ello también discriminantes contra lo que sea diferente a ellos por ello, los homosexuales, las lesbianas, las madres solteras o los niños sin padre o los extranjeros son motivos para desconfiar e incluso ser rechazados.

El despojo como forma de discriminación

En Tulum, el desarrollo de la industria turística ha estado relacionada con el despojo de las tierras ejidales por parte de “mafias agrarias”, como Marín ha llamado a los mecanismos de creación de los Centros Integralmente Planificados impulsores de Cancún, la Riviera Maya y la Costa Maya. Así los describe: “El desarrollo del turismo inevitablemente se ha asociado a la especulación inmobiliaria, donde operan instituciones de estado, consorcios empresariales, políticos, intermediarios, caciques y planificadores, que de forma paulatina se han apropiado de grandes extensiones de tierra, sea al interior o en las costas del país...” (Marín, 2015: 93). En medio de una gran demanda de terrenos por la

proliferación de los desarrollos turísticos, los ejidatarios actuaron en un sentido por el que después se arrepentirían, aquí un testimonio:

Los ejidatarios empezaron a fraccionar los ejidos y dividirse los lotes entre los miembros de modo que ahora el 7% tiene entre una y tres hectáreas de terreno ejidal. El 2% en algún momento fue propietario de un terreno y lo vendió, por ejemplo, un lote de 10 por 90 metros en 130 mil pesos o 10 hectáreas en 250 mil pesos (25 mil pesos por hectárea), precios relativamente altos en comparación con otros ejidos del país en que la hectárea oscila entre 10 y 15 mil pesos, dependiendo del tipo de cultivo que se pueden tener y del agua que se disponga. Hacia el año 2000, los terrenos tenían precios accesibles, mientras que al 2012 un terreno en Tulum de 10 por 40 m² tenía un costo de 380 mil pesos mexicanos y los condominios en zonas exclusivas podrían valer hasta 240 mil dólares (Sipse, 2012).

Como lo relata un entrevistado en Manuel Antonio Ay, la venta de terrenos ejidales generó pérdida de sus recursos, pero también la cesión de la soberanía agraria sobre el territorio y con ello la entrada a la pobreza y a la pérdida de cohesión con sus comunidades:

E: ¿No tiene amistad con nadie?

C: Pue no, no. Solo un tiempo desde casi el año 2000 si, pero son asuntos de tierras, ese es lado ejidal pero este lado es terreno nacional. Hubo una [sic] gran problema con nosotros porque ellos son ambiciosos también para tener toda esta tierra, pero como nosotros vivimos aquí también junto con ellos, no tenemos derecho también. Tocamos la parte de nosotros y repartimos la tierra en partes iguales y ahí estalló una problema [sic] tantos años, tantos años demandamos. La gente náhuatl demanda a nosotros en el ministerio público, no por mal actuación solamente porque ellos vieron que estamos ocupamos la parte de nosotros, pues nos odiaron a nosotros ahí estalló desde el año 2000. Pero ahorita gracias a Dios ya se calmó, ya se disminuyó. Vieron que no pudieron ganarnos y hasta que se calmaron, más o menos se tranquilizaron, creo que ya lo comprendieron, ese es único tiempo que hubo un gran problema. Demandas y demandas... No somos amenazantes, ellos calumniando a nosotros.

Fue en Manuel Antonio Ay en que familias mayas viven aún un episodio que sigue confrontándolos después de varios años por límites territoriales de sus ejidos. Se trata de familias de ejidatarios llegados de comunidades de Valladolid, recibieron algunas hectáreas de tierra y hoy perdieron dominio sobre ellas o haber sido despojado de una extensión considerable. Hoy el jefe de la familia de una de ellas ha envejecido y padece los estragos de tres enfermedades que han deteriorado su salud: diabetes, hipertensión e insuficiencia renal.

Conclusiones

Los estudios sobre el envejecimiento poblacional tienen en nuestro país como en el resto del mundo, una centralidad en el ámbito de la salud cada vez mayor, particularmente porque han generado una agenda del bienestar que tiene en su foco la atención y cuidado de las diferentes vulnerabilidades que ponen en riesgo la vida y la calidad de vida de las personas de 60 años y más. Dichos estudios plantean al mismo tiempo, la emergencia de un estatuto que considere la especificidad y al mismo tiempo la diversidad cultural de esta población en términos de una interculturalidad que tome en cuenta el sistema de necesidades del adulto mayor desde el ámbito étnico, respetando lo que diría Leininger, que cada cultura informa y determina el tipo de cuidado que desean (Llanes, 2012).

Es bien sabido que sectores de la población que son vulnerables como los indígenas y como las personas mayores se caracterizan por su invisibilidad y por la constante y sistemática violación de sus derechos fundamentales; que esta discriminación y exclusión estructural, social e histórica impacta y constituye un catalizador de la velocidad del deterioro de la salud y el bienestar físico y emocional. Aunque en los últimos años existe un gran interés por analizar la interseccionalidad que existe entre la pertenencia étnico racial y la desigualdad de las oportunidades (Solís, 2019), urge conocer las dimensiones de esta relación con el estudio en mujeres mayores de 60 años.

Bibliografía

Appiah, Anthony

(1995) “The Uncompleted Argument: DuBois and the Illusion of Race”, en Linda A. Bell and David Blumenfeld (eds.), *Overcoming Racism and Sexism*, Rowman and Littlefield, Lanham.

Balam Ramos & Yuri Hulkin

(2006) “Identidad y turismo en Tulum, Quintana Roo, en trabajo de campo”, en Antonio Higuera Bonfil (coord.), *La antropología en acción*, Plaza y Valdes, Universidad de Quintana Roo.

Boxill, Bernard & Boxill, Jan

(2003) “Affirmative Action”, en Raymond G. Frey (ed.), *A Companion to Applied Ethics*, Malden, Massachusetts, Blackwell Publishing, pp. 118-127.

Briceño Fuentes, José Antonio

(2015) “Inmigrantes indígenas y discriminación en Felipe Carrillo Puerto”, tesis para obtener el grado de licenciatura en Antropología social, División de Ciencias Sociales

- y Económico Administrativa, Universidad de Quintana Roo, México. Recuperado de <http://192.100.164.54/H/HB1992.B76.2015-2046.pdf>
- Comisión Nacional de Derechos Humanos
(1999) *Los Derechos Humanos en la Tercera Edad*, México.
- Comisión Ciudadana de Estudios contra la Discriminación
(2001) *Informe General de la Comisión Ciudadana de Estudios contra la Discriminación*, México.
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED)
(2011) Encuesta nacional sobre discriminación en México. Resultados generales, México.
(2017) Encuesta Nacional sobre Discriminación. Principales resultados. Disponible en: https://www.conapred.org.mx/userfiles/files/PtcionENADIS2017_08.pdf
(2018) Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación. Disponible en: <https://www.conapred.org.mx/userfiles/files/ley%20Federal%20para%20Prevenir%20la%20Discriminaci%F3n.pdf>, consultado el 0: 1 de agosto de 2019.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL)
(2015) Disponible en: <https://www.coneval.org.mx/InformesPublicaciones/InformesPublicaciones/Documents/Informe-pobreza-municipal-2015.pdf>, consultado el 15 de mayo de 2019.
(2018) Disponible en: <https://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Paginas/Pobreza-2018.aspx>, consultado el 15 de mayo de 2019.
(2019) Disponible en: <https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/QuintanaRoo/Paginas/principal.aspx>, consultado el 15 de mayo 2019.
- Consejo Nacional de Población (CONAPO)
(2016) *Infografía Población Indígena*. Disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/121653/Infografia_INDI_FINAL_08082016.pdf, consultado el 2 de agosto de 2019.
(2016) *Infografía población indígena*. Disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/121653/Infografia_INDI_FINAL_08082016.pdf, consultado el 28 de julio, 2019.
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación
(2006) *Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México, 2005*, México.
(2011) *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México, ENADIS 2010*, México, CONAPRED-Instituto Nacional de las Personas Adultas Mayores.
- Dusenberry, William H.
(1948), “Discriminatory Aspects of Legislation in Colonial Mexico”, in *The Journal of Negro History*, vol. 33, no. 3, july, pp. 284-302.

- Gamboa Cetina, José y Quiñones Cetina, Lucía
 (2013) “La vejez en la época prehispánica”, en Villagómez Valdés, Gina y Vera Gamboa, Ligia (coords.), *Vejez una perspectiva sociocultural*, Universidad Autónoma de Yucatán-Universidad Autónoma de Campeche, México, pp. 15-45.
- Gardner, John
 (1996) “Discrimination as injustice”, in *Oxford J. Legal Studies*, no. 16, pp. 353-367.
- Gendler, Tamar Szabó
 (2011) “On the epistemic cost of implicit bias”, en *Philosophical Studies*, núm. 156, pp. 33-63.
- Ham Chande, Roberto, & González González, César A.
 (2008) “Discriminación en las edades avanzadas en México”, en *Papeles de Población*, vol. 14, núm. 55, pp. 35-38.
- Heilman, Madeline E., Block, Caryn J. & Stathatos, Peter
 (1997) “The affirmative action stigma of incompetence: effects of performance information ambiguity”, en *Academy of Management Journal*, vol. 40, no. 3, pp. 603-625.
- Hernández, Tanya Katerí
 (2012) *Racial subordination in Latin America: The role of the state, customary law, and the new civil rights response*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hopenhayn, Martín & Bello, Álvaro
 (2001) *Discriminación étnico-racial y xenobia en América Latina y el Caribe*, CEPAL-ECLAC, Santiago de Chile.
- INDEED
 (2019) “Salarios de Camarero de piso en Quintana Roo”, México. Disponible en: <https://www.indeed.com.mx/salaries/Camarero/a-de-piso-Salaries, Q-Roo>.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)
 (2015) Encuesta Intercensal, 2015.
 (2015) *División municipal*. Disponible en: http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/qroo/territorio/div_municipal.aspx?tema=me&e=23, consultado el 28 de julio 2019.
 (2015). *Principales resultados de la Encuesta Intercensal 2015 Quintana Roo*. Disponible en: <http://coespo.qroo.gob.mx/Descargas/doc/Encuesta%20Intercensal/Principales%20Resultados%20de%20la%20Encuesta%20Intercensal%202015%20Q%20Roo.pdf>, consultado el 28 de mayo 2019.
 (2017) *Anuario estadístico y geográfico de Quintana Roo*.
- Llanes Betancourt, Caridad
 (2012) “La transculturación en el cuidado de enfermería gerontológica comunitaria”, en *Revista Cubana de Enfermería*. Disponible en:

<http://www.revenfermeria.sld.cu/index.php/enf/article/view/23/18>, consultado el 28 de mayo de 2019.

López Beltrán, Carlos

(2000) “Para una crítica de la noción de raza”, en *Ciencias*, núms. 60-61, octubre, pp. 98-106.

Lukes, Timothy J., Campodonico, Bonnie G.

(1996) “Merit badgering: dissecting a slippery concept in the affirmative action debate”, in *Public Affairs Quarterly*, vol. 10, no. 3, julio, pp. 219-227.

Marín Guardado, Gustavo (coord.)

(2015) “Turismo, ejidatarios y “mafias agrarias” en Tulum, Quintana Roo, México: el caso del ejido José María Pino Suárez”, en *Sin tierras no hay paraíso. Turismo, organizaciones agrarias y apropiación territorial en México*, *Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, núm. 15, México, PASOS editorial.

Mas Tah, Víctor

(2018) Plan Municipal de Desarrollo 2018-2021, H Ayuntamiento de Tulum. Disponible en: <http://tulum.gob.mx/Pdfs/PMDTULUM.pdf>, consultado el 28 de julio 2019.

Mendoza Nuñez, Víctor Manuel, Martínez Maldonado, María de la Luz, Vargas Guadarrama, Luis Alberto

(2008) *Viejismo: Prejuicios y estereotipos de la vejez*, México, FES-Zaragoza. UNAM, DGAPA, Programa de Apoyo a Proyectos para la Innovación y Mejoramiento de la Enseñanza.

Moka-Mubelo, Willy

(2017) “Human Rights and Human Dignity”, en *Reconciling Law and Morality in Human Rights Discourse. Philosophy and Politics-Critical Explorations*, vol 3, Springer, Cham, pp. 89-125.

Montes de Oca Zavala, Verónica

(2013) “La discriminación hacia la vejez en la ciudad de México: contrastes sociopolíticos y jurídicos a nivel nacional y local”, en *Revista Perspectivas Sociales/ Social Perspectives*, vol. 15, no. 1. Recuperado de: http://seminarioenvejecimiento.unam.mx/Publicaciones/articulos/discriminacion_vejez_cd.pdf

Moyn, Samuel

(2018) “Human rights in heaven”, en Adam Etinson (ed.), *Human rights: moral or political?*, New York, Oxford University Press

Nagel, Thomas

(1995) “Personal rights and public space”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 24, no. 2, pp. 83-107.

Ramos Díaz, Martín

(2000) “Sobrevivencia Indígena en Quintana Roo”, en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 7, núm. 23, Universidad Autónoma del Estado de México Toluca, México.

Rawls, John

(1996) *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.

Rey Martínez, Fernando

(1996) “La discriminación positiva de mujeres (a propósito de la Sentencia del Tribunal de Justicia de la Comunidad de 17 de octubre de 1995, asunto Kalanke)”, en *Revista Española de Derecho Constitucional*, año 16, no. 47, mayo-gosto, pp. 309-332.

Reyes, Laureano

(2003) “El contexto cultural y económico del envejecimiento en grupos indígenas de Chiapas”, en Salgado de Zinder, N. y Wong, R. (eds.), *Envejeciendo en la pobreza. Género, salud y calidad de vida*, Instituto Nacional de Salud Pública, Cuernavaca, México, pp. 173-198.

Rodríguez, Vicente, Montes de Oca, Verónica, Paredes, Mariana, y Garay, Sagrario

(2018) “Envejecimiento y derechos humanos en América Latina y el Caribe”, en *Tiempo de Paz*, núm. 130, pp. 43-54. Recuperado de:

<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=zbh&AN=134613136&lang=es&site=ehost-live>

Rojas Delgado, Mara Nahyeli

(2018) “Discriminación hacia las personas mayores en México: una mirada social”, tesis para obtener el grado de licenciatura, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado de:

<http://132.248.9.195/ptd2018/diciembre/0783816/Index.html>

Romero Ruvalcaba, José Tomás

(2005) “Discriminación y adultos mayores: Un problema mayor”, en *El Cotidiano*, núm. 134, pp. 56-63.

Sipse

(2012) “Entrevista a Víctor Balam Catzin”, el 24 de agosto de, 2012, citado en: *Plan Municipal de Desarrollo de Tulum*, Mas Tah, Víctor 2018-2021. Disponible: <http://tulum.gob.mx/Pdfs/PMDTULUM.pdf>, consultado el 28 de mayo de 2019.

Solís, Patricio *et al.*

(2019) *Por mi raza hablará la desigualdad. Efectos de las características étnico-raciales en la desigualdad de oportunidades en México*. México, OXFAM. Disponible en: https://www.oxfamMexico.org/sites/default/files/Por%20mi%20raza%20hablará%20la%20desigualdad_0.pdf, consultado el 29 de julio 2019.

Suárez Lastra, Manuel *et al.*

(2013) *Desigualdad, desarrollo humano y la condición urbano-regional en México*, Seminario: “Las desigualdades y el progreso en México: enfoques, dimensiones y medición”, El Colegio de México, marzo 2013. Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/eventos/2013/desigualdades/doc/P-MiguelSuarez.pdf>, consultado el 25 de marzo de 2019.

Tussman, Joseph, tenBroek, Jacobus

(1949) “The equal protection of the laws”, en *California Law Review*, vol. 37, no. 3, September, pp. 341-381.

Valverde Valdés, María del Carmen

(2011) “La Guerra de Castas. Península de Yucatán (1847-1901)”, en *Arqueología Mexicana*, núm. 111, pp. 54-59.

Vandenhoe, Wouter

(2005) *Non-discrimination and equality in the view of the UN Human rights treaty Bodies*, Intersentia, Oxford.

Villagómez Valdés, Gina y Sánchez González, María Consuelo

(2014) “Mujeres mayas: envejecimiento, pobreza y vulnerabilidad”, en *Península*, vol. 9, no. 2, pp. 75-97.

Villarosa, Linda

(2019) “Myths about physical racial differences were used to justify slavery —and are still believed by doctors today”, en *The New York Times Magazine*. Disponible en: <https://www.nytimes.com/interactive/2019/08/14/magazine/racial-differences-doctors.html>, consultado el 14 de agosto de 2019.

Villasana, Susana y Reyes, Laureano

(2006) *Diagnóstico sociodemográfico de los adultos mayores indígenas de México*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 110 pp.

Zack, Naomi

(2002) *Philosophy of science and race*, Routledge, New York.

EL ESPACIO ÉTNICO. EXPRESIONES ESPACIALES DE LA IDENTIDAD ÉTNICA ENTRE COLECTIVOS TEENEK VERACRUZANOS, MÉXICO*

Anath Ariel de Vidas

CNRS, Mondes Américains-CERMA, UMR 8168
correo electrónico: anathari@ehess.fr

Recibido el 26 de febrero de 2020; aceptado el 15 de marzo de 2020

Resumen: El examen de los procesos de delimitación es una cuestión central en los análisis de la etnicidad, pero este enfoque suele favorecer las fronteras externas, sociopolíticas, que se derivan de procesos históricos a expensas de los relatos indígenas sobre las diferencias culturales. En este artículo, propongo que la organización espacial simbólica de los teenek veracruzanos nos permite examinar la etnicidad como un conjunto simultáneo de relaciones sociales y de una estructura de significado. El análisis subraya el significado y el contenido de las relaciones dialógicas entre las fronteras sociales extrovertidas y las simbólicas introvertidas. El examen de la interrelación de ambos tipos de fronteras revela cómo las fuerzas históricas han dado forma al lenguaje cultural en el que los teenek veracruzanos aprehenden metafóricamente su configuración social interétnica.

Palabras clave: *etnicidad, procesos de delimitación, construcción simbólica, espacio, grupos indígenas, historicidad.*

THE ETHNIC SPACE. SPATIAL EXPRESSIONS OF ETHNIC IDENTITY AMONG VERACRUZAN TEENEK, MEXICO

Abstract: The examination of boundary processes is a central issue in the study of ethnicity but this approach often favors external, socio-political boundaries that stem from historical process at the expense of indigenous accounts about cultural differences. In this paper, I propose that the Veracruz Teenek

* Este artículo es una traducción autorizada de su versión original en inglés: "What Makes a Place Ethnic? The Formal and Symbolic Spatial Manifestations of Teenek Identity", *Anthropological Quarterly*, Winter issue, vol. 81, no. 1, 2008, pp. 161-205.

symbolic spatial organization enables us to examine ethnicity as simultaneously a set of social relations and a structure of meaning. The analysis stresses the significance and contents of the dialogical relationships between extroverted social boundaries and introverted symbolic ones. Analyzing the interrelation of both types of boundaries reveals how historical forces have shaped the cultural idiom in which Teenek people metaphorically apprehend their social interethnic configuration.

Key words: *ethnicity, boundary processes, symbolic construction, space, indigenous groups, historicity.*

*A person has to know the land intimately
to locate a community that is not visually marked.*

Blu, 1996:226.

En 1991, al principio de mi trabajo de campo de 30 meses en la región multi-étnica de la Huasteca al norte del Estado de Veracruz en el noreste de México, pasé mis días caminando a través del territorio del municipio de Tantoyuca, en la búsqueda de la comunidad teenek (/t:neke/) o huasteca “más adecuada” desde la cual podía llevar a cabo mi futura investigación sobre la extrema marginación de este pueblo desde su propio punto de vista.¹ El municipio de Tantoyuca se encontraba en esta época en el primer cuarto de los más marginados del país y su población teenek (48 741 en el 2000) contaba en aproximadamente la mitad de la población total del municipio.² Sin embargo, aunque no

¹ El trabajo de campo en las localidades teenek, en particular en la aldea de Loma Larga, se llevó a cabo entre marzo de 1991 y septiembre de 1993. La autora regresó a la región varias veces entre 1993 y noviembre de 1995 y nuevamente de septiembre de 2003 a junio de 2007 mientras realizaba otra investigación, esta vez entre un grupo nahua cercano. Las investigaciones del grupo teenek recibieron el apoyo financiero del Ministerio de Educación de Francia (1990), el Ministerio de Investigación y Tecnología de Francia (1990-1993), la Secretaría de Relaciones Exteriores de México (1991-1993) y el Seminario de Estudio de la Cultura, CNCA, México (1994).

² De acuerdo a los datos proporcionado por el Consejo Nacional de Población (CONAPO, 2000), las dimensiones de la marginalidad son medidas según diferentes parámetros y de acuerdo al porcentaje de la población que responde a las siguientes características:

- Calidad de la vivienda: existencia o no de desagües; cuarto de baño; agua corriente; piso de tierra; energía eléctrica, así como la tasa de hacinamiento por habitación.
- Ingresos monetarios menores a dos salarios mínimos.
- Educación: el número de habitantes de más de 16 años analfabetos o que no terminó la escuela primaria.
- Distribución de la población: dispersión de las localidades de menos de cinco mil habitantes.

había distinciones externas aparentes entre los barrios mestizos pobres de las afueras de la ciudad y las aldeas de los indígenas teenek de los alrededores, recuerdo haberme sentido impresionada por la sensación de cruzar límites invisibles. Cada vez que me acercaba a los confines de aldeas teenek, todos huían y se escondían, cerrando las puertas como si se tratara de una tormenta que se aproximaba. Los niños corrían hacia sus chozas, llorando a gritos, *ejek, ejek* (“español”, “mestizo”, no indio). Estas reacciones me dejaban perpleja. Estábamos, después de todo, a finales del siglo XX y a unos pocos kilómetros de una carretera nacional y de una localidad grande, y, sin embargo, el peso de la historia parecía seguir cayendo con fuerza en las relaciones locales con los “foráneos”. Pero, si bien el encuentro entre miembros de la población teenek y yo fue claramente un encuentro entre “otros” culturales, me resultó difícil determinar con precisión qué es lo que hace que estas personas y su lugar sean específicamente “étnicos”.

Cuando finalmente me instalé en la aldea teenek de Loma Larga (203 habitantes en 1993) y me familiaricé progresivamente con sus habitantes, le pregunté a Dionisio, el curandero local —de unos setenta años en aquel entonces— sobre esta peculiar reacción común observada en varias localidades teenek. Su respuesta, que también me impactó, resultó ser fundamental para la comprensión de la construcción de la identidad colectiva teenek en torno a los acontecimientos históricos y las configuraciones espaciales:

...Antes nos conquistaron los españoles, a nosotros los pobres. Los huastecos³ andaban desnudos, no estaban bautizados, cuando llegaron Cristóbal Colón y Hernán Cortés, no comían bien, comían raíces. No sabían nada, la comida no estaba cocinada. Los españoles trajeron la enseñanza, enseñaron a los pobres. Los huastecos no tenían casas, andaban como venados, como conejos. Sólo había población en México. Aquí, no había nada, ni casas, ni rancherías, andaban desnudos, vivían en cuevas, debajo de las piedras, en zanjas. Los españoles les enseñaron a hablar, los bautizaron, les dijeron cómo se come. Así se hizo, así nació la ranchería. Unieron a todos con los españoles. Los que no querían unirse con los de fuera se quedaron como nosotros, afuera. Ellos no querían vivir cerca de la carretera. No querían ir con los mestizos. No entienden, no saben hablar, tienen miedo de que los maten. En la Revolución mataron a la gente, por eso tenían miedo. Aquí no llegaron los mestizos. Aquí cierran la puerta, no contestan, se van al monte, tienen miedo de que los maten. Es costumbre de los antiguos.

³ Huasteco es la denominación externa del grupo en español, la lengua en la que se me dio este testimonio. En la lengua teenek, *teenek* es el etnónimo y se utiliza principalmente entre los propios hablantes de este idioma.

Ahora, apenas dejamos esa vieja costumbre, por eso es medio monte aquí... (Ariel de Vidas, 2003a: 204).

En esta “poética de la historia” (Comaroff y Comaroff, 1987) descubrí todos los ingredientes primarios que constituirían mi futuro análisis (Ariel de Vidas, 2003a). En efecto, este tipo de discursos con sus significativas oposiciones, que distinguen claramente entre “nosotros” y “ellos”, se esforzaban por justificar la relegación de los teenek a los márgenes de la vida moderna e indicaban una visión de una situación social, económica y política concreta e inexorable que se reformulaba en el sistema de representación local teenek. Más tarde, moviéndome por las rancherías teenek y sus espacios contiguos no cultivados, varios individuos teenek compartieron conmigo algunas de sus sutiles lecturas culturales de esos espacios relacionadas, como se verá, con este tipo de discursos históricos.⁴ En este artículo, presentaré algunos ejemplos de estas narrativas poéticas sobre configuraciones sociales para mostrar cómo la conciencia expresada de la desigualdad que informan, moldeada por fuerzas históricas extracomunitarias, no se funde en una abierta disputa etnopolítica sino más bien en prácticas locales de partición espacial.

Ya en el testimonio mencionado, podemos ver una construcción histórica específica; basada en un lenguaje cultural, así como en la autodenigración combinada con el conocimiento escolar (¡aunque Colón nunca llegó a tierras mexicanas!) que nos muestra una conciencia social de la subordinación del grupo teenek al grupo hegemónico mestizo. De hecho, la identificación de mi interlocutor teenek con sus antepasados (humanos y prehumanos, como se verá más adelante) para explicar su propia marginación y pobreza parece revelar un sentido de inferioridad y una ciega veneración por los españoles y su descendencia. A partir de este testimonio, parecería como si nada existiera antes de la llegada de los españoles, y que la sociedad teenek sólo existía entonces en su fase primitiva. Sin embargo, la ausencia de relatos teenek del período prehispánico, del desarrollo de la civilización huasteca (que duró desde el año 200 d.C.

⁴ Los discursos estructurados, mitos y narraciones presentados en este texto me fueron contados esencialmente por curanderos (hombres y mujeres) y catequistas (individuos teenek que representan a la Iglesia Católica en las aldeas) de Loma Larga y las localidades teenek de los alrededores. Otras personas, con una menor capacidad narrativa, a menudo escuchaban mientras asentían a los comentarios y diálogos en curso. También pude acompañar a muchas personas (hombres, mujeres, niños y ancianos) en los rituales de curación en el monte en cuales se evocaban este tipo de narraciones. Ciertamente, no todos compartían el mismo conocimiento estructurado, pero las prácticas relacionadas con él eran comunes a todos los habitantes teenek que conocí.

hasta la conquista española en 1522), puede atribuirse no sólo a la falta de documentos históricos disponibles sino también a una construcción cultural. De hecho, a través de este testimonio teenek contemporáneo se afirma probablemente una identificación diferente de la de los ancestros (más civilizada y más integrada al estado-nación moderno) —reconociendo de esta manera el menosprecio de los misioneros por su cultura y sociedad prehispánicas, así como los posteriores tratamientos clericales e institucionales hacia las poblaciones indígenas—⁵ distinguiéndose así de estas últimas sin negar un cierto vínculo de parentesco con ellas (cf. Slaney, 1997). Como se verá, ese parentesco, virtualmente practicado en los rituales de curación celebrados en el monte, constituye de hecho una piedra angular de la identificación teenek, convirtiéndose por la misma razón en su primera alteridad. Así, este artículo trata sobre cómo los aspectos formales y simbólicos de las relaciones sociales teenek-mestizos, formadas por procesos históricos, se expresan espacialmente, construyendo distinciones étnicas en el lenguaje cultural teenek.

Etnicidad ¿contenido cultural versus límite?

Antes de seguir adelante, es necesario explicitar el uso del término “etnicidad” en este ensayo, ya que se aplica con demasiada frecuencia a cualquier tipo de conciencia de identidad colectiva, en casi cualquier tipo de comunidad dentro de una sociedad pluralista: como raza (Wallman, 1978), cultura (Agyeman y Spooner, 1997), origen nacional (Thrift, 1996), anclaje territorial (Saltman, 2002) o, en términos generales, como cualquier tipo de sectarismo.⁶ El uso polisémico de este término demuestra su utilidad, pero al mismo tiempo, desdibuja el sentido preciso de cada una de las situaciones sociales concretas mencionadas. Básicamente, aquí estoy siguiendo a Max Weber, quien probablemente fue el primero en usar el término “identidad étnica” en la década de los veinte del siglo pasado, y según el cual algunos grupos minoritarios, comunidades de migrantes o vecindarios no pueden ser descritos como “étnicos”. A

⁵ Véanse, por ejemplo, los escritos de los cronistas españoles que describían al pueblo huasteco como compuesto de borrachos, sucios, sodomitas y atrasados (Sahagún, 1977 [1547-1582], 3: 204; Díaz del Castillo, 1977 [1568], 2: 85). En cuanto al enfoque institucional actual, y más precisamente el sistema educativo expresado en los libros de texto de la escuela primaria, la civilización azteca es abrumadoramente privilegiada mientras que las otras civilizaciones prehispánicas son silenciadas.

⁶ Para una discusión sobre los usos polisémicos del término “etnicidad”, véase Blu (1980: 218-227). Para una excelente revisión de los diversos enfoques de la etnicidad véase Jones (1997: 56-83).

diferencia de otras formas de identidad colectiva, como señala Weber, la identidad étnica se basa esencialmente en la creencia subjetiva en una relación de consanguinidad compartida.⁷ La descendencia común asumida por un grupo étnico implica forjar una historia colectiva, inventada o experimentada, que, al invocar algún evento seminal, moldea al grupo y valida el sentido de pertenencia al mismo (Weber, 1968: 385-398). La definición de Weber subraya la creencia subjetiva en una relación compartida como una forma de marcar identidades contrastantes y puede eventualmente ser considerada primordial en “el mismo sentido en que la clasificación social es una condición necesaria de la existencia social” (Comaroff y Comaroff, 1992: 54). Pero este enfoque, tal y como yo lo entiendo, no enfatiza la sustancia, sino más bien la idea de la reproducción de la conciencia del grupo respecto a un origen compartido, lo que explica la distintividad del grupo en relación con el Otro social que en sí mismo está arraigado en —y por consiguiente también persistentemente transformado— su contexto histórico.

Además, la etnicidad, como sostienen los Comaroff, es tanto un objeto analítico como un sujeto conceptual, que surge de una configuración histórica específica que es “simultáneamente estructural y cultural” (Comaroff y Comaroff, 1992: 50). Sin embargo, a raíz del enfoque constructivista de la etnicidad lanzado por el texto seminal de Fredrik Barth (1969), la investigación sobre la etnicidad se ha centrado principalmente en los procesos y mecanismos de la construcción de las identidades colectivas y ha tendido, por tanto, a acentuar los parámetros externos a expensas de la conciencia interna. Este enfoque debilitó la contribución etnográfica de la especificidad cultural a favor de una dialéctica global y casi mecánica basada en la dicotomía identidad-alteridad y no ayudó a aclarar la confusión del término.

Por lo tanto, también sigo la sugerencia de Hall Levine de que la etnicidad proviene sobre todo de un método cognitivo de clasificación de los seres humanos (Levine, 1999). Este tipo de clasificación, aunque basada en particularidades culturales, emana de procesos sociopolíticos más amplios, principalmente “la incorporación asimétrica de agrupaciones estructuralmente disímiles en una única economía política” (Comaroff y Comaroff, 1992: 54). Para entender una etnicidad determinada, es por lo tanto crucial examinar las relaciones recíprocas entre los procesos externos y la etnogénesis. Además, la etnicidad puede ser vista menos como la circunscripción de una entidad uniforme que

⁷ Sobre la cuestión de las identidades colectivas y étnicas véase también Wachtel (1992).

como la reflexión de un grupo dado sobre los límites sociales, tal como se manifiesta en sus prácticas cotidianas. La separación radical entre “nosotros” y “ellos” puede, por lo tanto, matizarse a favor de una noción más fluida de la alteridad marcada por las interconexiones culturales, sociales y económicas caracterizadas por relaciones de desigualdad (Gupta y Ferguson, 1992: 14). Reduciendo el uso del término “etnicidad” de esta manera a un grupo del cuarto mundo, es decir, un grupo indígena que existía antes de la entidad nacional en la que ahora está inserto, nos permite captar la labor cultural de los miembros del grupo en el diseño de sus relaciones con la alteridad en el marco de los procesos sociales globalizantes.

Así, cuando mis interlocutores teenek me preguntaban sobre mi *chabal* (tierra, país), lo que surgió de la comparación fue su propia visión del *teenek chabal*. En efecto, el territorio del grupo con sus límites formales y simbólicos, en tanto que espacio conformado a partir de sistemas intra e interactivos, ofrece un lugar idóneo para analizar cómo los miembros del grupo reproducen permanentemente las diferencias clasificatorias entre ellos y los otros culturales. Por lo tanto, para entender qué creó esos límites invisibles que crucé mientras caminaba entre las aldeas teenek, o, en otras palabras, cómo la identidad colectiva de una comunidad de individuos se convierte en identidad étnica, necesitamos investigar cómo las formas globales son mediadas local y culturalmente a través de la relación entre un espacio comunitario, las personas que lo habitan y las que no.

El escenario

Amplias disparidades económicas y sociales, originadas en el período colonial, separan a los grupos teenek de los *ejek*. La Huasteca, una exuberante región ganadera del trópico húmedo del noreste de México, ha sido un sitio de colonización desde la llegada de los españoles en el siglo XVI. La región se convirtió en escenario del clásico antagonismo entre agricultores y ganaderos. En este caso particular, el conflicto comenzó con el despojo de las tierras indígenas por parte de los colonos españoles y más tarde por los descendientes de estos últimos y los mestizos ricos. La apropiación de tierras nativas para el pastoreo continúa hasta la actualidad mediante diversos mecanismos de expolio, a veces de naturaleza violenta, que en última instancia para muchos individuos teenek que conozco cristalizó en la representación de los ganaderos mestizos como abusivos (Ariel de Vidas, 1994a, 2003a). En consecuencia, desde el comienzo de

la era colonial los indígenas han luchado por recuperar sus tierras. Esta historia agraria se encuentra hoy en día esculpida en el paisaje. Los rancheros “blancos” y mestizos realizan sus actividades ganaderas en grandes propiedades planas, mientras que los campesinos teenek viven y trabajan intercalados entre parcelas fragmentadas y accidentadas, donde cultivan para su subsistencia maíz, frijol y agaves, estos últimos utilizados también en la artesanía local. La tierra cultivable de las poblaciones teenek es escasa. En Loma Larga, por ejemplo, cada una de las 38 familias que constituían este caserío durante mi estadía allí, tenía un promedio de menos de media hectárea de tierra pluvial ubicada en colinas pendientes. Así, el consecuente agotamiento de sus parcelas, junto con el crecimiento demográfico de las últimas décadas han obligado a varios individuos teenek a abandonar sus pueblos en busca de trabajo diario o estacional en la región. Estos trabajos fuera de su comunidad han puesto a la gente teenek de la región en contacto permanente con la población no indígena, que los explota e inevitablemente los hace conscientes de su condición marginal (Ariel de Vidas, 2002a).

Las localidades teenek contemporáneas se encuentran dispersas alrededor de la ciudad mestiza de Tantoyuca. La mayoría de ellas se encuentran a dos o tres horas a pie de Tantoyuca (no había transporte regular en el momento de mi estancia). Pero lejos de estar relativamente aisladas de la sociedad nacional, estas aldeas sirven como sitios para una organización social y cultural que regula las interacciones con el grupo dominante y traza los límites entre mestizos y teenek. Como se verá, estas fronteras sociales también se recrean simbólicamente dentro del espacio de la ranchería de acuerdo con la cosmología local teenek.

La docena de kilómetros que separa la mayoría de las aldeas teenek de la cabecera municipal mestiza de Tantoyuca (con una población aproximada de 25 000 habitantes) —el centro regional urbano, administrativo, comercial, religioso y político— abarca un abismo de ignorancia mutua sobre estos dos mundos, que están vinculados y son interdependientes, pero completamente distintos. Esta afirmación no apoya de ninguna manera la idea de Eric Wolf de la “comunidad corporativa cerrada”, una sociedad indígena homogénea y autosuficiente dotada de mecanismos de nivelación económica basados en una jerarquía civil y religiosa (Wolf, 1955).⁸ La población teenek dispersa alrededor de la cabecera municipal en localidades (comunidades) administrativamente

⁸ Cabe mencionar que, a diferencia de las localidades indígenas del sur de México y Guatemala, que están organizadas en un patrón administrativo y social distinto basado en configuraciones coloniales o a veces prehispánicas, las de la región de la huasteca veracruzana se fundaron y se organizaron en su mayor parte en el siglo XIX o incluso a principios del siglo XX.

dependientes está profundamente ligada a Tantoyuca y a otros centros urbanos estatales y nacionales para fines comerciales, burocráticos y políticos, así como para la venta de su mano de obra.⁹ Sin embargo, en términos generales, aunque los miembros de este grupo son en su mayoría bilingües, no tienen relaciones de sociabilidad estrecha con los habitantes del pueblo mestizo con los que mantienen una distancia social y relaciones superficiales.

Los miembros de cada una de las dos sociedades han construido así su propio conjunto de representaciones del otro grupo humano que vive tan cerca, y sin embargo tan lejos. En consecuencia, los teenek veracruzanos viven tanto en constante contacto, como aislados de la sociedad mestiza, una vida que se articula en torno a una división social fundamental que separa, en términos del lenguaje regional local, “la gente de la ciudad” de la “gente de las comunidades”.¹⁰ Esta distinción forja los modos de representación que son compartidos en la práctica por los actores sociales de ambos lados de la división. Estas representaciones se manifiestan en los términos que los grupos utilizan a diario unos a otros. Los mestizos también son llamados por los teenek como “los españoles”, “gente de razón”, “los ganaderos”, “gente de carro”, “los ricos”, mientras que los mestizos de Tantoyuca llaman a los teenek “los indios”, “los inditos”, “los huastequitos” (ambos diminutivos peyorativos), “los indígenas”, “gente sin razón”, “kwitol” (‘niño’ en teenek), y, en el mejor de los casos, “la gente de origen humilde”. Además, siglos de relaciones racistas y opresivas hacia las poblaciones teenek fueron interiorizadas por los teenek locales que muchas veces expresan abiertamente discursos particularmente autodenigrantes, como “somos menos que nada”, “apestosos”, “sucios”, “feos”, “miedosos”, etc. (Ariel de Vidas, 2002a).

El enfoque de las fronteras sociales

Esta dicotomía que es vivida y percibida a diario por todos los actores sociales como un choque cultural —aunque se superponga a otros tipos de distinciones, ya sean sociales, económicas o territoriales— apoya en última instancia la

⁹ Para una crítica y contextualización actualizadas de las ideas de la “comunidad indígena” véase Dehouve (2001).

¹⁰ Los teenek veracruzanos (población de aproximadamente 62 000 habitantes en el año 2000) difieren en varios aspectos de los teenek del vecino estado de San Luis Potosí (población de aproximadamente 104 000 habitantes en el año 2000) cuyos análisis empezaron principalmente por Janis Alcorn (1984). Algunas de las razones de la diferenciación entre los dos grupos subétnicos fueron analizadas en Ariel de Vidas y Barthas (1996).

percepción identitaria teenek como oposición de este grupo frente a los otros (principalmente los mestizos). La frontera así creada, como señala Barth (1969), es un modo para definir el grupo étnico y determinar su continuidad independientemente de su contenido cultural, que, en sí mismo, sigue siendo variable. Según Barth, la etnicidad lejos de ser primordial, es en realidad una forma de organización social, que surge de una situación interactiva y se basa en la demarcación de los grupos según su origen atribuido. Los signos diacríticos diferenciadores establecidos por cada grupo confirman entonces la naturaleza de la interacción social del grupo.

El enfoque de Barth, según el cual las fronteras sociales expresan la diferenciación social, desenmarañó la etnicidad de la cultura, centrándose en la economía política de la etnicidad a la que “la cultura sería enteramente epifenómeno” (Verdery, 1994: 41).¹¹ Sin embargo, si la etnicidad ya no es una cultura compartida según este enfoque, sino la cultura como política, es sin duda esencial “*problematizar* el aspecto cultural de las identidades étnicas en lugar de darlo por sentado” (Verdery, 1994: 41, énfasis en el original). En este sentido y para entender la etnicidad teenek, podemos analizar los procesos históricos y sociales regionales que diferencian a este grupo de los demás, los discursos sobre los límites así creados, así como las resultantes producidas por estas relaciones intergrupales (Ariel de Vidas, 2003a). Estos procesos se ven reforzados por la diferenciación teenek propia marcada por ciertos rasgos culturales y estructurales externos como su lengua y su territorialidad. Sin embargo, aunque la adscripción y la autoadscripción reflejan ciertamente una identidad colectiva, no reflejan necesariamente una identidad étnica. Como señala Richard Jenkins, es importante distinguir “entre dos procesos analíticamente distintos de adscripción: *la identificación del grupo y la categorización social*. El primero ocurre dentro de los límites étnicos, el segundo fuera y a través de ellos” (Jenkins, 1997: 23, énfasis en el original). De hecho, aunque la diferenciación (y marginación) del grupo teenek de la sociedad nacional podría explicarse globalmente por la estratificación social basada en la desigualdad y no en la diferencia cultural —el análisis de los procesos históricos, sociales y políticos para comprender la formación de las fronteras étnicas nos permite sondear sus orígenes y justificaciones, pero no nos informa necesariamente sobre la visión

¹¹ Uno de los primeros estudios etnográficos escritos desde esta perspectiva fue el de Cole y Wolf (1974).

indígena de estos procesos y sobre las distinciones étnicas resultantes tal como se perciben por el grupo étnico específico (Ariel de Vidas, 1994c).

En otras palabras, los criterios, signos y límites nos permiten comprender la presencia del grupo y sus principios de diferenciación, pero sólo indican su persistencia, no su etnogénesis. Es en la fusión de estos dos aspectos, la identificación interna del grupo y la categorización social externa, donde reside la etnicidad (Comaroff y Comaroff, 1992: 52) y esta será la perspectiva adoptada en este artículo.

El enfoque espacio-cultural

Así pues, la especificidad de un grupo étnico no puede tomarse como un postulado basado únicamente en los límites afirmados por cada lado. También es necesario explorar la propia representación de la identidad y de la alteridad de un grupo particular y la elaboración interna relativa a su diferencia cultural. Subrayando la estructura de significado (Anderson, 1991; Cohen, 1985) que se da al “nosotros” y al “ellos”, se puede explicar cómo se elabora y transmite localmente el sentido de diferenciación y similitud. Por lo tanto, Anthony Cohen converge explícitamente con el enfoque de Barth, aunque desde otro punto de vista. “La etnicidad tiene una apariencia definida, pero más bien una sustancia indefinida” [no insustancial] (Cohen, 1994: 62). Asimismo, Barth (1994), que volvió a examinar su texto fundamental de 1969, reconoció que

[...] El problema del contenido cultural versus la frontera, tal como fue formulado, fue sin intención engañoso. Sí, se trata de analizar procesos [de elaboración] de fronteras, no de enumerar la cantidad de su contenido [...]. Pero colocar los fundamentos de estos procesos de demarcación no implica recorrer los límites de un grupo y observar sus marcas y [los mecanismos de] aislamiento de sus miembros. [...] Las actividades y las instituciones centrales y culturalmente valoradas dentro de un grupo étnico pueden estar profundamente involucradas en el mantenimiento de sus fronteras mediante el establecimiento de procesos internos de convergencia.¹²

¹² “...[T]he issue of cultural content *versus* boundary, as it was formulated, unintentionally served to mislead. Yes, it is a question of analyzing boundary processes, not of enumerating the sum of content (...). But locating the bases of such boundary processes is not a question of pacing the limits of a group and observing its markers and the shedding of members. (...) [C]entral and culturally valued institutions and activities in an ethnic group may be deeply involved in its boundary maintenance by setting internal processes of convergence into motion” (Barth, 1994: 17-18).

En este sentido, la conciencia colectiva de un grupo sobre los procesos históricos se toma en cuenta frecuentemente para abarcar la etnicidad de un grupo (entre algunos ejemplos: Comaroff y Comaroff, 1992; Farriss, 1984; Gruzinski, 1988), pero a menudo pasando por alto sus aspectos espaciales, que a su vez están impregnados por la historia (véase Halbwachs, 1968). Como lo mencionó Michel Foucault

El espacio fue tratado como el muerto, el fijo, el no dialéctico, el inmóvil. El tiempo, en cambio, era riqueza, fecundidad, vida, dialéctica... El uso de términos espaciales parece tener el aire de la anti-historia. Si uno empezaba a hablar en términos de espacio eso significaba que era hostil al tiempo. Significaba, como dicen los tontos, que uno “negaba la historia”... No entendieron que [estos términos espaciales]... significaban el poner en relieve procesos —históricos, no hace falta decir— de poder (Foucault, 1980: 149 citado por Agnew y Duncan, 1989: 1).¹³

De hecho, la organización interna del espacio es un buen punto de partida para la problematización del aspecto cultural de las identidades étnicas, ya que los límites deben reconocerse “como cuestiones de conciencia más que de dictado institucional” (Cohen, 1994: 69; cf. Kuper, 1972; Pellow, 1996). El sentido de la diferencia y de la distinción puede residir simultáneamente (aunque de manera diferente) en la estructura y en la mente de las personas que las expresan. Así, al marcar el espacio étnico, los límites de un grupo indígena también marcan el límite de “dos sistemas [sociales] de actividad, de organización o de significado” (Donnan y Wilson, 1999: 22). Esta distinción nos obliga a considerar que cualquier espacio social está compuesto por un conjunto organizado de interacciones sociales externas e internas.

Así, para entender la etnicidad teenek debemos primero preguntarnos si los miembros de este grupo usan un concepto de límites para pensar su territorialidad, grupos sociales y distinciones categóricas (Barth, 2000). Siguiendo la formulación de Hans Vermeulen y Cora Govers (1994: 4), podemos analizar la etnicidad teenek como un elemento de organización social que implica una interacción regulada y como un elemento de cultura que implica la conciencia

¹³ “[...] Space was treated as the dead, the fixed, the undialectical, the immobile. Time, on the other hand, was richness, fecundity, life, dialectic... The use of spatial terms seems to have the air of anti-history. If one started to talk in terms of space that meant that one was hostile to time. It meant, as the fools say, that one “denied history...” They did not understand that [these spatial terms] ...meant the throwing into relief of processes —historical ones, needless to say— of power” (Foucault, 1980: 149 citado por Agnew y Duncan, 1989: 1).

de la diferencia. El espacio étnico teenek debería entonces reconstituirse no como un concepto putativo, sino como uno cognitivo, con énfasis en la propia experiencia de los individuos con los límites y su percepción de los mismos. Así pues, en este artículo se explora la etnicidad utilizando un modelo del Yo étnico y de la Otredad, tal como lo define el propio grupo étnico a través de su propia percepción de su organización espacial.

Este enfoque no supone en modo alguno un retorno a una especie de esencialismo para explicar la configuración étnica, sino que toma en cuenta el modelo etnoteórico (es decir, la explicación y elaboración internas de las diferencias entre “nosotros” y “ellos”) para entender los mecanismos que intervienen en la elaboración de la identidad étnica (véase Fischer, 1999; Gil-White, 2001; Watanabe y Fischer, 2004). Siguiendo este enfoque, no excluyo un análisis constructivista o interactivo de los distintos parámetros externos para comprender la elaboración de una identidad étnica específica, pero sí destaco la forma en que un grupo étnico reelabora o resemantiza su configuración social específica según su propia lógica cultural y sobre la base de su propio patrimonio autóctono. La construcción simbólica de los límites, como se mostrará, abarca las interacciones sociales con otros culturales y denota una conciencia histórica. En la siguiente sección, analizaré cómo los individuos teenek con los que he estado en contacto en la aldea de Loma Larga piensan sus distinciones y similitudes culturales, y cómo lo experimentan dentro de su espacio comunitario.

La categorización social del espacio étnico teenek

El modelo etnoteórico teenek del “nosotros” y “ellos” podría no ser fácilmente aparente. Así pues, el carácter distintivo del grupo sólo es evidente desde el exterior por los límites formulados y varios marcadores culturales como la lengua teenek, mientras que su sustancia está confinada a la experiencia y la conciencia mantenidas encerradas en la intimidad del grupo. Analizar el significado interno de los límites teenek nos ayuda a entender cómo los grupos teenek manejan su espacio para volverlo étnico.

Los límites formales

La población teenek del municipio de Tantoyuca vive esencialmente en el marco de aldeas dispersas donde la tierra es propiedad colectiva de sus miembros, pero se cultiva en parcelas separadas. A diferencia, por ejemplo, de los municipios indígenas de Guatemala descritos por Sol Tax (1937, 1941), las quince

comunidades (o congregaciones) teenek no son unidades políticas y sociales independientes y con otras quince comunidades nahuas y mestizas pertenecen al municipio de Tantoyuca, siendo administrativa y políticamente dependientes de la sede del municipio mestizo de Tantoyuca. Las aldeas teenek, dispersas dentro de los territorios de sus comunidades, no tienen límites formales. Las parcelas individuales delimitadas pueden estar situadas lejos de la aldea, pero siempre dentro de los límites de la comunidad, que sirve como foco de identificación colectiva primaria. La población teenek contemporánea del municipio de Tantoyuca, en sus diferentes aldeas dispersas, comparte un patrimonio y una historia, un idioma, unas modalidades de subsistencia, un asentamiento y una organización social similares. Sin embargo, no son de origen prehispánico, ni siquiera colonial. Son el resultado de un legado de tierras comunales constituidas a raíz de la ley liberal (1856) que ordenó el desmembramiento de las propiedades corporativas. Ésta, indujo la compra colectiva (condueñazgos) por parte de los campesinos indígenas de las tierras de las haciendas que habían cultivado como peones y en las que habían vivido (Ariel de Vidas, 1994b; Escobar Ohmstede, 1993).

El crecimiento demográfico en los centros originales de estas comunidades que se produjo en el siglo XIX condujo a la formación progresiva de nuevos caseríos contiguos. Este proceso dio lugar a la ocupación de todo el territorio comunal. Sin duda, fue paralelamente a este crecimiento de la población en un territorio cada vez más restringido que se estableció la formalización de los derechos de acceso a esas comunidades. Las tierras de los condueñazgos teenek del siglo XIX y, posteriormente, las tierras teenek contemporáneas (que están actualmente bajo el estatus agrario de bienes comunales) son propiedades comunitarias que no pueden ser transferidas salvo entre los miembros de cada comunidad que han sido oficialmente registrados como habitantes originales y a sus descendientes. Por lo tanto, estos individuos no pueden utilizar y disponer de estas tierras como deseen. Por ejemplo, en las localidades teenek veracruzanas los legados de tierras son exclusivamente patrilineales. Por lo tanto, como se aplican las reglas de virilocalidad, un hombre foráneo, casado con una mujer local, aunque sea un individuo teenek de otra aldea, no podrá mudarse a la aldea de su cónyuge. Esta reglamentación no deriva pues de un conjunto de pequeñas propiedades privadas de cada uno de los miembros de la comunidad a las que todos pueden acceder libremente, sino de la posesión de tierras comunitarias fundadas en determinados derechos y obligaciones. Así, en este caso de propiedad privada indivisible que pertenece en conjunto a varios indi-

viduos, existe una superposición de leyes públicas y privadas. Además, para sus co-dueños o comuneros indígenas este patrimonio colectivo representa no sólo su principal medio de subsistencia (aunque no sea el único), sino también el lugar donde su especificidad cultural se expresa libremente (lengua, tradiciones, derecho consuetudinario...). Las tierras comunitarias constituyen así el soporte de una identidad compartida, que en este caso es también una identidad cultural.

Con el fin de preservar este patrimonio colectivo e identitario, los comuneros han definido los criterios de pertenencia a su comunidad territorial sobre bases exclusivas que vinculan el derecho de la persona con el derecho a la tierra. Los criterios de pertenencia a la comunidad se despliegan así en dos ejes: uno, vertical, que implica relaciones genealógicas, y el otro, horizontal, que implica relaciones sociales. El principio de descendencia se superpone así estrictamente al derecho de acceso a la tierra comunitaria, que presenta entonces una dimensión extrafamiliar. En otros términos, la descendencia de un individuo no es suficiente para heredar el patrimonio familiar, ya que ese patrimonio no es realmente familiar (en el sentido de la unidad doméstica), sino que se trata más bien de un derecho de uso. Para poder aprovechar un derecho de acceso al patrimonio comunitario, el heredero (a nivel de la unidad familiar) debe, por tanto, tener también una relación social con la comunidad, es decir, cumplir una serie de obligaciones hacia la comunidad (participación en las faenas comunales semanales y en los cargos políticos y civiles). Por lo tanto, en este contexto, la transmisión de la propiedad a la descendencia implica también la transmisión de la condición social de un miembro de la comunidad que debe ser asumida y asegurada para poder aprovechar de la tierra comunal. Como la tierra de la comunidad no es propiedad privada, no puede ser transferida a personas ajenas a la comunidad. El derecho de acceso a la tierra está, pues, condicionado por dos conjuntos de normas superpuestas: las de ascendencia patrilineal y las de residencia.

La noción teenek de comunidad

El término “comunidad” tiene varias connotaciones en esta región. Según las leyes mexicanas de la Reforma Agraria, se trata de una estructura agraria legal (bienes comunales) originada en las haciendas del siglo XIX.¹⁴ También se re-

¹⁴ Las tierras de los teenek veracruzanos están bajo el régimen de bienes comunales, lo que significa, en este caso, que los teenek las adquirieron colectivamente antes de la Reforma Agraria promulgada después de la Revolución mexicana (1910-1920). La presencia dominante de los

fiere a una subdivisión municipal, a veces llamada “congregación”. Por último, como concepto teenek —*kwentsal*— describe el marco social inmediato de los individuos teenek con su división interna en aldeas o rancherías. Este término teenek, que se utiliza tanto para la aldea como para la comunidad entera (la suma de las aldeas que constituyen un *kwentsal*) demuestra la entidad global del grupo social al que la gente se siente pertenecer.

De hecho, la relación entre el parentesco y la territorialidad, que define la pertenencia a la comunidad teenek, también se expresa lingüísticamente. El término “familia” no existe en teenek. Para describir a alguien como “pariente”, los informantes usaron las palabras teenek *exlowaal*, *kidhtal* y *ja’umb*, que expresan indistintamente (según ellos) “un conocido, alguien cercano, un pariente, un vecino, un amigo”. Aunque expliqué a mis interlocutores la diferencia semántica que existe entre estos términos, esa diferenciación aparentemente no existe en teenek. Los antónimos de esas palabras, dados por las mismas personas, sin otros comentarios expresan mejor su significado: *yab xata u ujna*= “él no es nada de mí”, “no estoy acostumbrado a él”; *owel toneltsik*= “un transeúnte que viene de lejos”; *owel belaltsik*= “los que han caminado desde lejos”; *ke’et’tsik ja’ts*= “son otros, no de aquí”; *yab a kidhtal*= “no es alguien conocido” (por lo tanto, un desconocido). El término *kidhtal* (“cercano”, “pariente”, “un conocido”...) se aplica sólo a los individuos teenek, y *kidhtalich* es sin duda el término más cercano al concepto de ‘familia’. La raíz *kidh* que es un dialectalismo veracruzano y que constituye parte de la palabra *kidhaab*= “hermano” o “hermana”, se añade al morfema *no* para hacer la palabra *kidhno*= “vigilia” (entre hermanos, parientes, amigos, conocidos, vecinos), o a la palabra *laab*, que resulta en *kidhlaab*= “alegría”, “felicidad” (¿de estar juntos?). En cuanto al término *ja’umb*, según el diccionario de Carlos de Tapia Zenteno (1985) para el teenek del siglo XVII de la región de San Luis Potosí, también significa “linaje” o “descendencia”. Por lo tanto, el término *ja’umb* que originalmente denotó sólo lazos consanguíneos se usa actualmente en Loma Larga para designar también a los del mismo vecindario. Las comunidades basadas en lazos de sangre y la propiedad común de la tierra están así estrechamente conectadas. Los miembros de las aldeas teenek cercanas están efectivamente casados entre sí y vinculados por lazos de parentesco. Así, la ausencia de un término específi-

ganaderos y su poderosa organización en la cabecera de Tantoyuca no es ajena al hecho de que en la región se hicieron pocas dotaciones de tierras posrevolucionarias (ejidos). Para más detalles sobre estos temas y la relación entre la tenencia de la tierra y la identidad étnica, véase Ariel de Vidas (1994a).

co para designar a los que viven bajo el mismo techo y la existencia de términos que se aplican a todos los individuos teenek locales podría reflejar el concepto de grupo como una vasta parentela, una noción reforzada por la tendencia a la endogamia local. Es esta noción la que proporciona el sostén más sólido a la identidad colectiva y constituye la base de la inclusión o exclusión social (Ariel de Vidas, 1993; 2005).

Por lo tanto, las colectividades teenek viven como un grupo social y políticamente reconocido con límites territoriales e históricos definidos. Las diversas autoridades teenek, elegidas internamente pueden gobernar de acuerdo con el derecho consuetudinario en casos surgidos dentro de las aldeas y preservar los derechos exclusivos de los teenek para obtener su propiedad comunal (Ariel de Vidas, 2003a). Al gobernar la vida social dentro de las aldeas y en todas las aldeas que forman una congregación (o una comunidad agraria), las autoridades teenek son las primeras en reforzar el sentimiento de cohesión o identidad colectiva entre los miembros de sus comunidades. Estas instituciones comunitarias no son necesariamente instituciones étnicas en el sentido de que sus funciones marcarían por sí solas las fronteras entre la sociedad teenek y la de los mestizos. Pero ése es uno de sus principales aspectos, que se percibe en particular por el filtro que ejercen frente a las instituciones municipales y nacionales (decidiendo, por ejemplo, qué casos se tratarán localmente y cuáles serán llevados a instancias jurídicas externas de orientación mestiza). Encargadas de vigilar las tradiciones comunes y las tierras comunales, refuerzan así las relaciones sociales internas de los grupos teenek a expensas de su relación con el mundo exterior no indígena y, por extensión, el sentimiento de identificación étnica ante el mundo *ejek* que les rodea.

El aspecto étnico formal de la dicotomía *teenek-ujuk* se refleja así en la forma en que los grupos teenek se afianzan en sus comunidades, los filtros que sus autoridades establecen entre los mestizos y los teenek, su práctica de la endogamia local y los diversos dispositivos que emplean para preservar su patrimonio territorial colectivo. El espacio comunitario donde se habla teenek, donde se siguen practicando ciertas costumbres específicas, donde las personas ajenas a la comunidad, especialmente los mestizos, son excluidas por diversos medios, y donde los mecanismos de incorporación implican la presencia efectiva de los habitantes de la comunidad, se convierte así para estos últimos en un lugar que ofrece apego emocional y refugio de un mundo externo bastante hostil (Ariel de Vidas, 2003a). La pertenencia al grupo étnico aparece entonces como una forma eficaz de defender las ventajas (tierra, autonomía relativa, derecho con-

suetudinario, etc.) y de superar las desventajas (sociales y económicas) a través de la solidaridad y las circunstancias compartidas. En esos casos de interacción continua entre grupos culturales separados, la etnicidad, conforme a lo que sugieren Nathan Glazer y Daniel Moynihan (1975: 15-16), parece surgir como un contrapeso a las características definitivas y deterministas de la estratificación social que surgen a partir de la historia particular de cada grupo.

Finalmente, estos marcadores son formales, pero las relaciones entre los miembros de las comunidades teenek no sólo se basan en una proximidad espacial arbitraria o en la cohesión social. Como se mostrará, una visión particular del mundo, tal como la compartieron conmigo los individuos teenek con los que estuve en contacto, forma la base simbólica de su identidad étnica.

La identificación del grupo con el espacio étnico

Antes de analizar la organización étnica del espacio teenek, tengamos en cuenta que los conquistadores españoles que se adentraron en tierras mexicanas en el siglo XVI cambiaron dramáticamente el paisaje social y cultural local. Más allá de la drástica disminución demográfica (alrededor del 90%) de las poblaciones indígenas que sobrevivieron a la conquista, uno de los aspectos muy significativos de este evento histórico, desde una perspectiva sociocultural, fue la conversión general al cristianismo de esas poblaciones cuyas religiones hasta entonces habían sido politeístas. Hoy en día, la configuración social poscolonial y los legados del período español están profundamente arraigados en la vida cotidiana de las sociedades indígenas. Sin embargo, la memoria del pasado autóctono y de las antiguas creencias, que fue ocultada (y por lo tanto transformada) tras la llegada de los misioneros, impregna las interpretaciones indígenas contemporáneas de las relaciones interétnicas y se manifiesta a menudo en las esferas íntimas de las sociedades indígenas, como los rituales internos o los discursos aludidos.¹⁵ Como hemos visto, entre los colectivos teenek, uno de los requisitos formales para ser miembro de pleno derecho de la comunidad es la descendencia patrilínea directa. Además, como predicaba Max Weber (1968), el aspecto étnico de una identidad colectiva se refuerza con una presun-

¹⁵ Véanse, por ejemplo, los escritos de investigadores que trabajan principalmente entre las sociedades andinas y mesoamericanas, que estuvieron sometidas a la influencia europea mucho más intensamente que las poblaciones de las tierras bajas, como las de la región amazónica: Abercrombie, 1997; Ariel de Vidas, 1995, 2002b; Bunzel, 1959; Farriss, 1984; Galinier, 1990; López Austin, 1990; Sandstrom, 1991; Urton, 1993 y Wachtel, 1990.

ta historia fundacional común de los antepasados. De hecho, un mito ampliamente conocido y al que se refieren con frecuencia los habitantes de la aldea teenek que conocí, explica en sus propios términos, los límites sociales, económicos y ontológicos que los separan de otros grupos y, en última instancia organiza su espacio simbólico interno como un espacio étnico y autóctono.

El mito de origen teenek

Todo comenzó cuando apareció el sol. Antes de eso, la tierra era plana y los baatsik', que eran los antepasados prehumanos, vivían en la oscuridad pre-solar. No querían recibir el sol, creyendo que la destrucción vendría con él, así que decidieron evitar su llegada. Para obstruir el sol, se enterraron de cabeza en la tierra que aún era blanda, creando así los cerros. Sin embargo, este intento de oscurecer la luz del día fracasó, y al final permanecieron en las sombras subterráneas, enfadados con los otros habitantes de la tierra que no luchaban contra el sol. Los baatsik' siguen enfurecidos hasta el día de hoy con los descendientes de aquellos que aceptaron el sol y la tierra y pisotean su antiguo territorio. Al comienzo de esta nueva era solar,¹⁶ se resintieron de la nueva configuración del universo, repartido desde entonces en dos mundos, uno subterráneo y otro sobre la tierra, y comenzaron a secuestrar personas y animales como burros, vacas, caballos, pollos y cerdos del mundo superior, encarcelándolos en el mundo infraterrestre. Esta situación terminó finalmente cuando un tal Marcos, liberó a todos los presos y cerró el lugar donde habían sido retenidos. A partir de ese momento, los seres ctónicos ya no pudieron robar cosas materiales, sólo las espirituales, es decir, las almas de los teenek. Por lo tanto, estos antepasados telúricos aparecen en la vida de los teenek contemporáneos en forma de remolinos o visiones, afligiéndolos y causando la pérdida de una parte del alma, dando lugar a las "enfermedades del alma".

Esta es una síntesis radical del mito del origen de los teenek veracruzanos, que me fue transmitida en distintas versiones (en teenek y español) por diferentes personas en varios pueblos teenek, especialmente en el contexto de los rituales de curación. En otro texto, al declinar este mito (y otros relatos relacionados) en varios contextos socioculturales con su exégesis teenek asociada, mostré que entre los teenek este mito sustenta un sistema de creencias y pensamiento que

¹⁶ De hecho, según otro mito teenek, hubo una era solar precedente (Ariel de Vidas, 2003a: 222).

abarca la religión local, la mitología, las ideologías históricas y sociales, todas ellas relacionadas con su identificación étnica (Ariel de Vidas, 2003a).

Como se demostrará aquí, este sistema también está estrechamente relacionado con una percepción simbólica particular del espacio al que los teenek atribuyen dimensiones temporales de órdenes distintos. Estas dimensiones temporales se reflejan en varios aspectos de la vida cotidiana teenek que se analizarán después de delinear las principales características del espacio propio de los baatsik’.

El espacio de los ancestros

Los baatsik’ (*baats*= torcido; *ik’*= viento, lo que significa “remolinos”) pertenecen a la tierra y son los amos de la tierra. Mis interlocutores teenek describieron el mundo de los baatsik’ como un lugar donde todo obedece a una lógica inversa a la suya. En este mundo de oscuridad, donde el lado izquierdo es dominante, los seres caminan hacia atrás. Además, los baatsik’, aprecian todo lo que los seres humanos encuentran despreciable, como comida podrida, sucia, maloliente e insípida.

Los baatsik’ son despiadados y se asocian con todo lo que se considera vil, inmoral y no cristiano. Hoy en día, estos seres habitan el espacio salvaje, el *alte*’ (literalmente, ‘en’ o ‘bajo el monte’). Los encuentros con los baatsik’ son inevitables y generalmente ocurren en los senderos, cerca de los pozos, o en barrancos, árboles huecos o cuevas. Los baatsik’ se encuentran en particular en lugares donde la corteza terrestre es accidentada, es decir, en las laderas y zanjas que ellos mismos crearon enterrando sus cabezas en la tierra. En otras palabras, se encuentran en cualquier cavidad, hendidura o protuberancia topográfica que permita la comunicación con el inframundo (cf. Tousignant, 1979: 356).

Estos lugares se llaman *dhakil* en teenek, lo que significa, según mis informantes, un lugar blanco (*dhake*= ‘blanco’), incoloro, insípido, como lo prefieren los baatsik’. Entre los antiguos mayas (a cuya familia lingüística pertenece el teenek),¹⁷ el color blanco se asociaba con el norte, de donde venían las invasiones y el mal, y también con el maíz (su principal alimento) y con algunos espíritus ctónicos (González Torres, 1991: 126). Por otra parte, los tzotziles

¹⁷ Aunque separados de las poblaciones mayas del sur de México y de Guatemala por más de 1 000 km, los teenek contemporáneos hablan un idioma cuyo origen se sitúa de acuerdo a lingüistas en una migración maya que data de hace treinta y dos siglos (Manrique Castañeda, 1979; McQuown, 1964).

(mayas) de San Juan Chamula en el estado de Chiapas en el sur de México asocian el blanco (*sak'*) con la irradiación del sol (Gossen, 1992: 224). Aunque no lo afirmaron directamente los informantes teenek, podemos inferir que el término *dhakil* evoca para ellos estas antiguas representaciones, vinculadas como están a una época primitiva, el sol, los espíritus de la tierra y el sustento básico. En cualquier caso, en la vida cotidiana, los teenek están muy atentos a estos lugares, que son un recordatorio constante de su historia de creación (basta con recordar la primera narración de este documento donde se cuenta que “antes”, los teenek vivían “en cuevas, bajo las rocas” comiendo alimentos no cocinados...). Como se verá, los teenek asocian el espacio de los baatsik', localizado en el *dhakil*, a su pasado autóctono y por extensión, a su configuración social interétnica poscolonial.

En cuanto a la figura de Marcos, el héroe mítico que salvó al pueblo encerrando a los baatsik' en su condición ctónica,¹⁸ puede representar, en la religión sincrética teenek, al apóstol Marcos, autor del segundo evangelio sinóptico. De hecho, este texto fue escrito precisamente para los convertidos del mundo pagano en el Imperio Romano. Según la representación canónica de este evangelista, San Marcos aparece en la iconografía popular mexicana (popularizada a través de imágenes sagradas y calendarios), escribiendo en un gran libro cerca de la entrada de una cueva con un felino alado a su lado. Recordemos que, según las creencias teenek, los baatsik' habitan en cavidades y a menudo adoptan la forma de un gato aterrador. Aunque Marcos salvó a las personas y animales (de origen europeo) que habían sido capturados por los baatsik' y luego encerró el universo de éstos últimos, no destruyó a estos seres ctónicos. Simplemente los confinó a su reino telúrico, del cual desde entonces sólo podían robar las almas de los teenek. A partir de ese momento los dos mundos, el pagano y el cristiano, quedaron delimitados y fueron incompatibles. El acto de Marcos, tal como se relata en el mito, podría por tanto percibirse como el acto que definió la actual separación de los dominios culturales entre la fe católica (en la superficie de la tierra) y la antigua religión (bajo la superficie de la tierra). Como subrayaron Jean y John Comaroff, los pueblos atrapados en procesos de cambio radical muchas veces utilizan oposiciones sugestivas para aceptar su historia. Sin embargo, como se mostrará, “dar sentido a todo el proceso [está] mediado... por un conjunto existente de categorías culturales” (Comaroff y Comaroff, 1987: 194).

¹⁸ No es una alusión implícita al subcomandante Marcos —el mito me fue contado en mayo de 1993, antes de la insurrección zapatista en Chiapas en enero de 1994.

Este mito fundacional sostiene que la llegada del sol, que según mis interlocutores teenek corresponde a la llegada del cristianismo,¹⁹ creó una distinción fundamental entre el espacio de los antepasados que rechazaron la nueva fe traída por la “luz” y el espacio de los actuales teenek, que la aceptaron.²⁰ Así, se constituyó un primer par de términos opuestos, en el que el “nosotros” del presente se contrastaba con el “ellos” del pasado. Hay que mostrar a estos “otros” respeto si no se quiere ser sometido a su furia y causar un desequilibrio social. De esta manera los teenek establecieron todo un sistema de distribución del espacio partiéndose de los *baatsik'*, y creando posteriormente una distinción entre el mundo autóctono mitificado y el mundo que después debía compartirse con la presencia hispano-cristiano-mestiza. A grandes rasgos, este sistema separa el espacio común entre el espacio doméstico cristiano del presente y el espacio silvestre y pagano del pasado.

Esta organización del espacio es evidente en varios ámbitos, como los relacionados con la música, el cuerpo humano, el hogar, el lenguaje y los rituales de nacimiento. En conjunto, como se demostrará, estas distinciones reflejan un sistema clasificatorio interno de diferenciación étnica.

Los espacios musicales

Sin describir aquí en detalle las diferentes danzas y composiciones musicales que constituyen el patrimonio cultural teenek veracruzano (véase Ariel de Vidas, 2003a), es posible, sin embargo, observar una distinción espacial muy clara que se aplica a las danzas y a los tipos de instrumentos musicales que las acompañan. Los teenek veracruzanos practican seis danzas. Tres de ellas parecen ser de origen indígena antiguo (la danza del carrizo —*bixom pakaab*—, la danza del gavilán —*bixom t'iiim*— y la danza del tigrillo —*bixom padhum*) en virtud de que se acompañan de instrumentos como la flauta de otate o bambú, el tambor de marco cuadrado y/o los cascabeles de concha. Otras tres danzas se acompañan de un violín y una guitarra y, por lo tanto, parecen de origen europeo o son mutaciones de danzas antiguas (la danza de las inditas —*bixom tsidhan*—, la

¹⁹ Para una apreciación del proceso de cambio de significados de los mitos mesoamericanos contemporáneos y la relación encontrada entre las llegadas del sol y del cristianismo, véase López Austin (1990).

²⁰ En Loma Larga, en el momento de escribir estas líneas, todos los habitantes eran adeptos de una versión mesoamericana del catolicismo romano. Las religiones evangélicas tenían diversos adeptos en algunas de las localidades teenek de los alrededores, principalmente en aquellas ubicadas cerca de la carretera principal.

danza de los espejos —*bixom lam*— y la danza de los negritos —*bixom ejek*). Además, muchas variantes de estas danzas se encuentran en toda la región de la Huasteca y son interpretadas por grupos indígenas nahuas, totonacas, tepehuas y otomíes, hecho que refuerza *a fortiori* su carácter “importado”. Estas distinciones no son arbitrarias y creadas por mí, como si ocultara el sincretismo cultural. Esta clasificación la establecen los propios danzantes teenek que distinguen estas danzas según su relación con la fe católica o con las creencias paganas y que aplican esta distinción espacialmente. Así, las danzas que se consideran “foráneas” pueden ejecutarse dentro de las iglesias o capillas, mientras que las danzas que se consideran “nuestras” y que mantienen cierta relación implícita con algunas divinidades o rituales del pasado autóctono no se ejecutan generalmente dentro de los santuarios cristianos.

La relación entre el espacio y el patrimonio musical autóctono se manifiesta también por el hecho de que los *baatsik*⁷, según las creencias locales, se niegan a escuchar la música que emana de los instrumentos de cuerda, como el violín y la guitarra. Como sabemos, estos instrumentos específicos fueron introducidos por los españoles, y acompañan a las tres danzas designadas como “foráneas”. Además, en los lugares sagrados de la región, como cerros, cuevas y árboles grandes, todos considerados *dhakil*, los sitios donde uno puede encontrarse con los seres del pasado autóctono, algunos interlocutores teenek me dijeron que se puede escuchar música festiva tocada con tambores y flautas. Como se ha señalado anteriormente, estos son los instrumentos musicales de las tres danzas antiguas que todavía existen hoy en esta región: las danzas del carrizo, del gavilán y del tigrillo. Es importante mencionar que ninguno de los informantes ha indicado haber escuchado en estos lugares particulares los instrumentos musicales de las otras danzas practicadas en la región, como el violín y la guitarra, que fueron introducidos por los europeos.

La danza y la música se distinguen así por su origen. Por el significado que se les da, contribuyen a establecer distinciones pragmáticas, así como a la diferenciación entre el tiempo y el espacio contemporáneo, cristiano y el de la antigüedad pagana.

Los espacios corporales

Esta división espacial y temporal también se aplica a una distinción esencial hecha en el cuerpo humano y que se manifiesta particularmente a través del tipo de enfermedades que pueden padecer los individuos teenek. En la vida cotidiana los teenek están muy preocupados por los *dhakil*: los evitan, por ejemplo, al mediodía y después del anochecer, que son las horas favoritas de

los baatsik' o vierten aguardiente como ofrenda al pasar en esos lugares que siempre les recuerdan a los antepasados prehumanos y, por tanto, a sus orígenes y a la historia de la configuración social y espacial contemporánea. Los teenek son conscientes de ocupar un territorio que no es el suyo, y saben que los encuentros con estos seres permanentemente malévolos son inevitables. De hecho, este tipo de encuentro causa las enfermedades del alma. Las enfermedades del alma son el resultado de una perturbación de la fuerza vital de un ser. Según la nosología teenek, estas enfermedades son diferentes a las enfermedades del cuerpo que se deben a un mal funcionamiento físico. Las enfermedades en las que es evidente un mal funcionamiento del cuerpo se tratan con hierbas medicinales, infusiones, y si es necesario a través de la consulta con un médico en la ciudad. Estas enfermedades se consideran similares a las que sufren los mestizos y para curarse, los teenek usan el mismo tipo de remedios que sus vecinos no indios. Estas son enfermedades del presente. Las enfermedades del alma se califican de modo totalmente diferente. Según la propia exégesis de mis interlocutores, sólo los teenek pueden sufrir una enfermedad del alma, que resulta de la captura de la fuerza vital de un ser por los baatsik', los antepasados del pasado autóctono. Estas enfermedades se curan mediante ritos terapéuticos particulares, llevados a cabo sólo por curanderos teenek, que obran por liberar el alma de su cautiverio.

Siempre cuando los teenek contemporáneos se comportan de una manera juzgada excesiva con respecto a los baatsik' (por ejemplo, si invaden su territorio o cazan animales prohibidos) o a los miembros de su comunidad (si se diferencian de los demás, provocando así la envidia —véase Ariel de Vidas, 2007), estos seres del inframundo aparecen en la vida de los teenek en forma de “aires”, visiones de animales feroces o fantasmas que asustan a los humanos. Tales visiones provocan un pavor repentino (*jik'ltalaab*), llamado espanto, o en algunos lugares susto, causando una pérdida de la fuerza espiritual (*ch'ichin*), privando a las víctimas de parte de su calor interno, es decir, de parte de su fuerza anímica, y conduciendo a una “enfermedad del alma”. El *jik'eenib* o espanto se manifiesta por la falta de apetito, además de mareo, ansiedad, apatía, incapacidad para concentrarse, desmayos, pérdida de equilibrio y otros síntomas. Todos los casos reflejan un estado de debilidad y vulnerabilidad relacionado con la idea de perder las fuerzas vitales.²¹

²¹ Por supuesto, los fenómenos del susto o del espanto no se limitan al medio teenek, y este tipo de enfermedades está muy extendido tanto entre los pueblos indígenas como entre muchas

Para recuperar estas fuerzas vitales es necesario averiguar dónde se han perdido (ya que los efectos del espanto no siempre son inmediatos), y para ello se realizan diferentes tipos de barridas terapéuticas (*peedbox*, comúnmente llamadas limpias) y adivinaciones. Los rituales de adivinación detectan el *dhakil* donde el alma del paciente se mantiene cautiva. Este procedimiento implica, evidentemente, una cierta familiaridad con el espacio silvestre. Una vez que se ha descubierto el origen de la dolencia, los *baatsik'* deben ser apaciguados en su propio territorio a través de invocaciones y ofrendas. Las invocaciones se hacen exclusivamente en *teenek* porque los *baatsik'* no entienden el español (un ejemplo del refuerzo de la identidad étnica a través del lenguaje que permite la comunicación exclusiva con los antepasados). El rito también incluye la colocación, únicamente con la mano izquierda, de ofrendas especiales de alimentos al pie de ciertos árboles, alimentos que son sabrosos para los seres telúricos pero repugnantes para los seres humanos. Recordemos que los *baatsik'* aprecian la basura, los escupitajos, los alimentos malolientes, sucios, crudos, podridos o insípidos, las cabezas de pollo, las cáscaras de huevo, los huesos, la carroña y especialmente el aguardiente mezclado con saliva. A cambio, los *baatsik'* devuelven la fuerza espiritual cautiva a los *teenek* y se restablece el equilibrio simbólico entre los humanos y los seres sobrenaturales.

Así, esta transposición del o de la paciente (o su representante) al espacio silvestre, del monte, que es antitético al reino humano para curar su alma, vincula al individuo con su pasado autóctono, con la historia del grupo, y por lo tanto con su identidad colectiva. La enfermedad del alma, a través de la transposición espacial, realza la relación entre el cuerpo individual y el cuerpo social y étnico. Después, el retorno del alma liberada al espacio doméstico reintroduce al paciente en el espacio del presente regido por los santos católicos y lo relaciona con el cuerpo social extra-étnico.

El espacio doméstico

Después de que el curandero ha redimido el alma cautiva en el espacio silvestre, la reubica en el cuerpo dentro del hogar del individuo. Esta ceremonia se

poblaciones no indígenas de América Latina (véase, entre otros, Bolton, 1981; Crandon, 1983; Klein, 1978; Lincoln, 2001; Rubel, 1964; Signorini, 1981; Tousignant, 1979; Trotter, 1982). Sin embargo, los *teenek* con los que trabajé consideran que esta enfermedad es exclusiva de ellos, ya que emana de un desequilibrio en sus relaciones específicas con sus propios antepasados telúricos (Ariel de Vidas, 2003a).

realiza frente al altar donde se colocan imágenes de santos católicos íconos, a los que se les reza en español. La casa y su solar (patio) adyacente son considerados espacios donde la influencia de los baatsik' es contrarrestada por el poder de los santos. El mito teenek sobre el origen de los curanderos (Ariel de Vidas, 2003a: 267-269) menciona que la “enfermedad” no puede encontrar a un hombre que se esconda en su propia casa. Los curanderos siempre cuidan así a sus pacientes en su propio domicilio porque uno sólo puede curarse en su casa. En las prácticas de curación, se puede ver claramente cómo se negocia el espacio de las diferentes divinidades. La casa y el patio son lugares que pertenecen a la vida sociocultural y católica, y constituyen espacios que fueron sustraídos del territorio antisocial de los baatsik'.

Los límites entre los diferentes espacios se mantienen permanentemente mediante prácticas distintas. Por ejemplo, en un pasado no muy lejano, cuando la gente terminaba de construir una casa, invocaba una bendición que la consagraba como un hogar católico. Además, era necesario renovar esta ceremonia una vez cada diez años ya que, según mis informantes, la bendición “se borra” con el paso del tiempo. Se organizaba una vigilia precedida por una procesión de danzantes que interpretaban la danza del carrizo (*bixom pakaab*) —considerada autóctona— y acompañada por imágenes de los santos católicos pertenecientes a la capilla de la aldea. Mientras tanto, el dueño de la casa encendía incienso hecho de copal y rociaba agua bendita en las cuatro esquinas de la casa y en el solar, empezando por la esquina derecha (todas estas actividades están relacionadas con el espacio social). La vigilia duraba toda la noche, alternando el rezo del rosario con la aspersión de agua bendita y el uso de incienso en la casa, así como en sus puertas y ventanas. Sin embargo, después de dejar las imágenes de los santos dentro de la casa, no se permitía que los danzantes entraran. Periódicamente, el dueño salía de la casa para verter una libación de aguardiente en el suelo, ofreciéndosela también a los danzantes. Mis informantes explicaron este detalle diciendo que “el santo que tenemos dentro de la casa no manda en todas partes, sólo donde vivimos” [es decir, el espacio doméstico].

De estas descripciones, podemos inferir que se trataba de una ceremonia cuya intención era delimitar el territorio regido por los baatsik' del de los santos católicos. Las ofrendas de aguardiente y la danza autóctona se hacían a los seres telúricos para pacificarlos porque acababan de perder una parte de su dominio. Además, el copal, el agua bendita y la derecha (el primer rincón en el que se usaba el incienso) son un anatema para los baatsik' y consagran el lugar como un espacio fuera de su alcance. Estos elementos sirven como marcado-

res, tanto concretos como simbólicos, de los diferentes espacios. Personalmente, no tuve la oportunidad de asistir a esta práctica porque hace unos años el sacerdote de Tantoyuca que, aunque rara vez venía a la ranchería, descubrió este rito y lo prohibió, y desde entonces sólo un miembro del clero puede bendecir la casa. Claramente, no fui la primera en percibir en esta costumbre algunas prácticas “no ortodoxas”.

Este principio de desplazamiento de un espacio a otro con sus connotaciones específicas está en la base de una ambivalencia social y cultural concreta. El cuerpo teenek y, por extensión, la casa teenek, las danzas, el idioma, etc., contienen dos dimensiones vinculadas a sitios concretos del paisaje y a distintos tiempos históricos y sociales. Sin embargo, no se trata de lugares precisos del espacio teenek, sino más bien de una percepción dualista particular que atribuye varios papeles a cada una de las dimensiones temporales representadas por el dominio pagano autóctono y el orden cristiano-exógeno (pero incorporado). Esto puede verse particularmente en el ritual teenek de nacimiento.

El ritual de nacimiento

En el ritual teenek de nacimiento se puede ver claramente la manera en que se establecen los límites entre los diferentes espacios. Sin embargo, en este caso, todo el rito se lleva a cabo dentro del espacio doméstico. La enfermedad —como se considera el parto— y el exceso de contaminación que produce coloca la parturienta y a la partera en el ámbito de los *baatsik'* de donde tienen que extraerse después de los primeros siete días de reclusión. Durante esa semana de confinamiento el espacio de la casa ya no se considera un espacio católico y social, sino en un limbo en el que el destino del bebé permanece incierto. De hecho, el interior de la casa sirve como un punto de encuentro, tanto espacial como simbólico, entre el universo de la oscuridad uterina y el de la luz social. Al final de este purgatorio espacial y temporal (el término se toma prestado de la teología católica sin su contenido religioso), los límites entre los dos universos deben ser marcados de nuevo. Así, la partera barre el interior de la casa con hierbas purificadoras para limpiar la impureza del espacio doméstico y devolverla al espacio silvestre de los *baatsik'*. Esta tarea se completa encendiendo en el interior de la casa incienso hecho con copal, que produce un olor agradable que los teenek asocian sólo con los santos católicos del ámbito social. Es en el umbral de la casa, en el límite entre el espacio social y el espacio doméstico, que durante el período neonatal permaneció indefinido, donde los

padres ponen al recién nacido en brazos de la partera con los utensilios que le servirán más tarde en su vida social y que lo definen como miembro de la sociedad. Luego, la partera y el bebé rodean la casa, simbolizando explícitamente el ciclo vital que acaba de comenzar.

Además, este paseo comienza en el lado derecho, el que es antitético a los *baatsik'*, y se realiza sosteniendo un tizón encendido. La luz se asocia con los santos católicos a los que se les habla sólo en español inmediatamente después de haber rodeado la casa. Frente a las imágenes de los santos la partera se persigna y recita el Ave María y el Padre Nuestro en español. Luego ella habla con los espíritus de la tierra en *teenek* pidiéndoles que dejen al niño con buena salud. Como en los rituales de curación, las oraciones a los santos siempre se dicen en español, mientras que las súplicas por la buena salud dirigidas a los *baatsik'* se hacen en *teenek*. Estas distinciones muestran claramente los poderes y límites de cada una de estas entidades divinas, así como la sincera devoción a ambas.

Debido a su extracción del inframundo y a su situación transitoria que precede a su entrada en el mundo cristiano, los niños *teenek* no bautizados (en términos católicos) se asocian localmente a la *zarigüeya* o *tlacuache* (*uut'* en *teenek*). Además, las mujeres *teenek* veracruzanas llevan a sus hijos delante de sus cuerpos en una manta circular colgada en diagonal sobre sus hombros y a sus espaldas. Esta tela se llama *akilab*, sugiriendo la forma en que la descendencia de la *zarigüeya* se aferra a su madre en la bolsa marsupial y haciendo eco de la asociación de los niños *teenek* no bautizados con ese animal. Además, las personas malvadas con las que uno se encuentra por la noche (visiones) se llaman *pakdha uut'* ('grandes *zarigüeyas*'). La *zarigüeya* se asocia explícitamente con los *baatsik'* que, aunque son espíritus subterráneos, interfieren en la vida de los humanos. El bautismo indígena se complementa después con el bautismo católico que borra, según mis interlocutores *teenek*, la condición de *zarigüeya* del niño. Los dos bautismos, el indígena y el católico, son por consiguiente complementarios en el proceso de formación de una persona. Las dos ceremonias, la pagana y la cristiana, crean respuestas de eco entre sí. El primer ritual es una extracción del alma, mientras que el segundo es una inmersión del cuerpo. El alma de un individuo *teenek* es, por lo tanto, el primer elemento que se separa del inframundo. El cuerpo, considerado como el de una *zarigüeya* o *tlacuache* —el animal de los *baatsik'*— hasta el bautismo católico, sigue al alma que ha surgido inicialmente. La partera que lleva los utensilios que el niño o niña usará en su vida activa es reemplazada en el rito

cristiano por los padrinos que reciben alimentos que simbolizan el amanecer de la vida (café, pan dulce...). Al igual que el alma del niño, que requiere un período de tiempo para integrarse en su cuerpo y mostrarse en la sociedad, el cuerpo del niño espera un cierto tiempo para integrarse en el cuerpo institucional religioso que representa un cuerpo social extra-étnico mucho más vasto (cf. Slaney, 1997). Este lapso de tiempo entre los viajes del alma y del cuerpo se repite a la muerte de un individuo. Su alma abandona primero el cuerpo para ir a donde van las almas de los muertos, mientras que el cuerpo es luego enterrado (“sembrado”) en la tierra.

Discusión

Esta duplicación del ritual de nacimiento en las esferas pagana y cristiana, observada también entre otros grupos indígenas de México,²² se aplica también en medio teenek veracruzano para otros rituales del ciclo vital como las bodas y los entierros, que siempre se dividen entre el ritual católico realizado por el sacerdote mestizo en español y de manera bastante impersonal en la iglesia de Tantoyuca, y la ceremonia tradicional realizada en el ámbito de la familia dentro de la aldea por el especialista ritual local teenek (Ariel de Vidas, 2003a: 148-158). Aunque forman parte del mundo cristiano, los teenek operan una bipartición de esos rituales que expresan, como las otras prácticas mencionadas, una distinción interna entre sus orígenes, lo cual es, a mi juicio, el núcleo duro de la etnicidad teenek. Los rituales terapéuticos y otras prácticas que demarcan los espacios entre los *baatsik'* y los santos, y entre los ámbitos tradicionales y contemporáneos, expresan en última instancia la noción teenek de persona, individual y étnica. Así pues, el sistema de clasificación étnica que está en la base de toda identidad étnica (Levine, 1999) no es, en el caso teenek, en sí mismo espacial, sino que se expresa en el lenguaje del espacio (véase Kuper, 1972: 422).

En efecto, en el caso teenek, parece que las diferentes categorías de tiempo están vinculadas a diferentes espacios de tal manera que la identidad étnica teenek, basada en un diálogo continuo con los antepasados, así como con sus sucesores actuales, expresa una ambivalencia social y cultural. Parafraseando a Karen Blu (1996: 221), los “otros” locales validan (aunque dolorosamente) el carácter distintivo y la realidad de la indigenidad teenek. Además, entre los

²² Véase por ejemplo: Marion 1994: 24-39; Redfield y Villa Rojas, 1962: 188-190; Slaney, 1997; Villa Rojas, 1978: 412-415.

vecinos indígenas nahuas católicos de Postectitla pude observar que durante el ritual de Chicomexochitl de petición de la lluvia, ellos delimitan el territorio ritual en el cerro rodeándolo con figuras cortadas de papel, que representan diferentes deidades paganas (cf. Sandstrom, 1997). Entre los teenek, la ambivalencia de la fe, en lugar de estar representada por objetos simbólicos, se basa en su realidad concreta de la división espacial y lingüística entre los santos cristianos, a los que sólo se les habla en español, y los espacios de los que huyeron de la nueva fe, a los que sólo se les habla en teenek. Al igual que los habitantes de la región de la Malinche en el centro de México descritos por Jane Hill (1985), existe un equilibrio funcional entre el uso del español y el idioma nativo, configurado por las relaciones de poder entre el sector capitalista nacional y las sociedades indígenas. El español es el idioma de la ciudad y de la distancia social mientras que la lengua nativa es la de la intimidad y de la identidad (Hill, 1985: 727). Pero a diferencia del pueblo de la Malinche, el uso distintivo de ambos idiomas entre los teenek no refleja una tensión interna entre puristas y laxistas. La división del espacio y las lenguas entre los teenek y los baatsik', o la alternancia entre espacios autóctonos y exógenos, se organiza probablemente con el fin de preservar el equilibrio entre fuerzas opuestas (cf. Maybury-Lewis, 1989), haciendo frente así a las contradicciones que surgen para una sociedad nativa en su proceso de incorporación a una sociedad poscolonial que tiende a la homogeneización (cf. Comaroff y Comaroff, 1987: 206, no. 1). En conjunto, estos espacios conforman la identidad contemporánea de los teenek forjada a partir de 500 años de contactos interétnicos a través de la noción indígena de espacio y de acuerdo a una escala temporal. La partición espacial concreta resuelve la contradicción entre la tradición arcaica y el universo cristiano, preservando el patrimonio cultural indígena en un espacio específico fuera del alcance de los santos cristianos y sirviéndolo mediante un ferviente culto. Como los dos espacios son antitéticos, se conservan y se complementan en una relación diádica que forma la propia religión sincrética teenek, que en última instancia es bipartita. Tal como para los pueblos tarahumaras analizados por Frances Slaney (1997), la organización dual teenek de la realidad se forma dentro de un universo monista porque se trata de un credo único que se desarrolla en el espacio y el tiempo.

Además, en las aldeas teenek, muchos me decían a menudo que varios habitantes de Tantoyuca que se comportan como mestizos son en realidad teenek nativos pero que ya no creen en el dominio de los baatsik'. Así pues, el apego al lugar, junto con las ideas expresadas por varios de mis interlocutores teenek

sobre su propio espacio, que no se basa en la exclusividad étnica sino más bien en la inscripción multiétnica histórica en el relieve, son fundamentales para asentar el sentido de pertenencia al grupo étnico local. Como se examinará más adelante, aunque la cultura y la religión teenek son sincréticas, la identidad étnica de este grupo emana del mero hecho de diferenciarse internamente de los “otros” y, al mismo tiempo, vincular de manera permanente el espacio autóctono al universo exterior.

La conformación de la etnicidad teenek en torno a eventos históricos y configuraciones espaciales

En lugar de presentar un análisis detallado de una práctica específica relacionada con un espacio, he optado por presentar de manera concisa un complejo de prácticas teenek que hacen evidente la partición concreta de diferentes espacios. Este complejo parece presentar una concepción particular del espacio o, en otras palabras, una estructura de significados. Recapitulemos los elementos esenciales que aparecen en esta división de espacios. Se trata de espacios que delimitan simultáneamente los dos universos en los que viven los teenek: el espacio que pertenece a los seres del pasado pagano y por extensión a la tradición, y el espacio que pertenece a los santos del presente católico y por extensión a la contemporaneidad. Cada espacio corresponde a un lugar específico en el paisaje, por ejemplo, el espacio doméstico en contraposición al espacio silvestre, o la capilla local en contraposición a los lugares sagrados paganos. Estos espacios duales también pueden inscribirse en la concepción del cuerpo: el izquierdo es el lado con el que se comunica con los baatsik⁷ y el derecho es el lado de los humanos y los santos. Esta división aparece también en la clasificación de las enfermedades: las del “cuerpo” que pertenecen a este universo y las del “alma” que vinculan a los teenek con sus antepasados, los baatsik⁸. Cada espacio corresponde a una actitud específica, así como a un idioma particular: el teenek cuando uno está en comunicación con los baatsik⁹, el español cuando uno tiene que negociar con los elementos considerados como cristianos, extranjeros o modernos. Así, si tenemos en cuenta las narraciones históricas teenek como paradigma de esta configuración simbólica de los espacios —como la oposición entre los espacios cristiano y pagano, lo cultivado y lo silvestre, etc., que están presentes en las prácticas teenek—, éstas parecen surgir no sólo de una organización dualista sino también de extrapolaciones dialógicas dentro del universo social teenek.

Para concretar mis observaciones y profundizar en el análisis, presento el testimonio de Dionisio, el curandero de Loma Larga, la aldea teenek donde

realicé la mayor parte de mis investigaciones. Su relato define y amplía las concepciones espaciales dualistas que se han discutido hasta ahora

El interior de la tierra está poblado por malos, porque los de dentro de la tierra están en contra de nosotros, porque así pasó. Pero cuando hay que buscar el *ch'ichiin* [el alma] vamos a hablar con los que se debe. Los espíritus nos escuchan, están con nosotros, la tierra también, es un espíritu maligno, son malos amigos, malos hermanos, malos antepasados; ahí están, debajo de la tierra, por eso hay que hablar también con la tierra, porque bajo la tierra están vivos, allí están los difuntos que fueron bajo tierra. Los espíritus de esos muertos están allí debajo, allí quedó su vida —en la tierra. Es por ello que debemos ir a ver a nuestros espíritus cuando necesitamos pedirles perdón. Primero aquí con Dios, arriba, porque pertenecemos a este lugar, y después hay que hablar también con la tierra porque allí están los espíritus. Pero vamos allá porque la tierra tiene otro trabajo, tiene otros poderes. La tierra no quiere ver cruces, no quiere oír oraciones, la tierra no quiere que nos persignemos, que demos alabanzas a Dios, que recemos. No, la tierra nunca quiere ver eso, es por eso que nunca rezamos con la tierra, sólo cuando vamos a buscar a Dios. Con la Santa Cruz, las oraciones, rezamos nuestras creencias en Dios, pero con la tierra nunca. No le gusta eso, no quiere verte con la cruz, rezando, eso no quiere. Si rezas, no te va a recibir, no te va a dar tu *ch'ichiin*. Si vas a ver a la tierra no debes rezar, porque la tierra no quiere rezos, no quiere velas, ni copal, nada, porque son malos, quieren malos tratos, maldiciones, lo que quieren es Satanás porque no quisieron ver a Dios. No quisieron ver la imagen de Dios, no quisieron ver cosas buenas, por eso se metieron debajo de la tierra. Los *baatsik'*, ellos no quieren nada, no quieren escuchar alabanzas a Dios, no quieren oír lo que nos gusta aquí, no quieren ver bailes con violines, nada, están enojados, entonces llevan parte de nuestro *chalap* [el pensamiento] bajo tierra, donde ellos. Les gustó irse bajo tierra y nosotros, a los que no gusta ir bajo tierra, nos quedamos aquí, en lo alto porque vamos a rezar, al bautismo, porque vamos con Cristo, con Dios. A los que no quisieron ir con Dios no los bautizaron, no van a la iglesia, no aprenden a rezar, se quedan con los *baatsik'*. Quien no quiera ir con Dios no se hace bautizar, no aprende a rezar, a cantar, y cuando llega la hora, va directamente donde ellos, no va al cielo porque no está bautizado, no sabe rezar, no sabe cantar, va directamente a donde los *baatsik'*. Pero nosotros cuando estamos bautizados sabemos que somos cristianos, que hay que rezar, hay que saber, hay que creer, hay que dar alabanzas a Dios. Así somos. Los antepasados, algunos se quedaron bajo tierra, otros arriba. Por eso hay dos lugares, uno aquí con éste y otro allí con ése. Dicen que hay dos Dioses, uno se llama Jonás, es el que manda en la tierra, está abajo de la tierra.²³ El de arriba, es Jesucristo. Dios padre está en el cielo, el padre Satanás dentro de

²³ La mención en este testimonio de Jonás, nombre derivado de un corpus mitológico exógeno, se analiza en Ariel de Vidas (2003a: 364-365). En *teenek*, el jefe de los *baatsik'* se llama *Buk ik'* —'siete vientos'.

la tierra, es el gran ladrón [de almas]. Te caes en el camino o ves un animal, vas a un lugar en el que encuentras cosas malas, o ves gente mala, eso viene de ellos, de Satanás.

Este testimonio resume muy explícitamente las prácticas descritas anteriormente. Como paradigma detrás de la expresada partición dualista, encontramos el mito de origen teenek y los baatsik' que son sus antepasados prehumanos. También encontramos en él la interiorización de la ideología de la evangelización como elemento dominante en la explicación del credo actual de los teenek (cf. Hawkins, 1984). La clara conexión entre la inmersión de los baatsik' en la tierra para evitar la llegada del sol y la evangelización misionera demuestra la adaptación de este mito a la historia, pero también el entrelazamiento de la cultura indígena con la europea. Las distinciones culturales entre los teenek y los mestizos sólo podían entenderse, por tanto, considerándolas como constitutivas de una sociedad postcolonial (cf. Grinker, 1990; Hawkins, 1984; Slaney, 1997). Como todos los relatos sobre la aparición del sol, sean o no anteriores a la era cristiana, este mito reproduce una batalla cósmica de este astro para convertirse, literal o simbólicamente, en la única fuerza que ilumina el mundo. El universo de los baatsik' se asocia así a la ancestralidad, la autotonía, la tierra, la lengua teenek y al declive, elementos constitutivos de la cultura contemporánea teenek que se oponen a los valores de la sociedad dominante. Estos elementos expresan la ambivalencia social y cultural en la que viven los grupos teenek contemporáneos, una ambivalencia que está en la base de su identificación étnica. De hecho, los teenek se consideran descendientes de los baatsik', lo que significa que se identifican con el mundo arcaico y pagano. Por otro lado, se ven a sí mismos como parte del mundo moderno y católico.

Sin embargo, lo que parece estar en juego en esta serie de oposiciones dualistas en las prácticas teenek no es el hallazgo de una especie de pensamiento humano universalista o americanista caracterizado por las inversiones de polaridades, que fueron calificadas por Claude Lévi-Strauss como “el dualismo inestable” propio del pensamiento amerindio (Lévi-Strauss, 1995: 231). Este tipo de análisis, como bien dijo Roger Rasnake, se mantiene en el nivel del pensamiento, fuera del tiempo y de la praxis (Rasnake, 1988: 138) y no tiene en cuenta una conciencia histórica dentro del *corpus* mítico (Hugh-Jones, 1989: 54). En este trabajo, estoy más bien interesada en analizar las relaciones entre los mitos y las narrativas históricas, el orden social y las prácticas espaciales. La realidad cosmológica mesoamericana se caracteriza, en efecto, por las oposi-

ciones diádicas.²⁴ Pero para comprender cómo se configura la etnicidad contemporánea de un grupo indígena, no sólo por sus antecedentes culturales sino también por su entorno extracomunitario contemporáneo y sus procesos históricos, es importante contextualizar social e históricamente sus prácticas y narraciones (véase Hugh-Jones, 1989; Rasnake, 1988; Roe, 1988; Tedlock, 1983) mostrando que, si bien se expresan en un lenguaje metafórico específico, los mitos siguen el ritmo de la realidad contemporánea. Así pues, interpretar esas prácticas y narraciones teenek como “expresiones poéticas de la historia” (Comaroff y Comaroff, 1987) nos permite en última instancia extraer de ellas el lenguaje cultural a través del cual se expresa la conciencia histórica y social de un grupo étnico en relación con la configuración socioeconómica en la que se sitúa. Para demostrar la relación entre las prácticas y narrativas teenek mencionadas con la situación interétnica contemporánea, escuchemos de nuevo a Dionisio, esta vez explícitamente en relación con un acontecimiento histórico y relativamente reciente:

Se dice que el teenek quedó muy pobre porque es muy dejante [indolente], no quería ser malo, no quería andar de noche, eso no le gusta, no le gusta matar gente, y por eso quedó así. Al *ejek*, al español le gusta robar, quitarle al otro. Le gusta tomar lo que encuentra en el camino, le gusta matar, sacar dinero, llevarse el ganado, juntar animalitos llevándolos a su solar, porque son ellos los que matan a los teenek. Por eso ellos son más ricos, así llegaron a tener dinero, a tener casas bonitas, porque no tuvieron piedad de los teenek, porque el teenek no se defendió por ser muy dejante. Todo lo que tenían los teenek los *ejek* se lo llevaron, agarraron todo el ganado de los teenek, todo lo robaron, así fue como llegaron a tener dinero. Por eso ahora los *ejek* están bien instalados en las ciudades, en casas bonitas, es porque tienen dinero, se llevaron muchos animales. Antes a los huastecos les quitaron todas las cosas que tenían. Eso nos lo contaron los abuelos, cuando hubo la Revolución, los huastecos tenían vacas, caballos, tenían cosas, pero ahora que pasó la Revolución el pobre se quedó sin sus animales, como puedes ver ahora: ya no tienen casas, ni animales, así nomás. El *ejek* está allí con sus animales, sus vacas, sus casas, bonito. Los huastecos no pueden luchar contra eso porque son miedosos, asustados, no quieren pelear, no quieren matar a sus enemigos, no quieren matar. El *ejek* no tiene lástima, ni sabe qué es, son soldados, meten balazos. En México, cuando el español llegó se dice que los huastecos [probablemente los aztecas] lucharon, pero no todos, unos cuantos. El que podía, los que lucharon fueron los que se apropiaron de [la Ciudad de] México, pero no todos son así parejos, sólo algunos, los demás se fueron al monte. Hasta ahora estamos aquí en el *alte*. Nosotros estamos aquí en el monte porque

²⁴ Véase López Austin (1989, 1990). Para una descripción concisa de la cosmología mesoamericana, véase Gossen (1986).

mis abuelos y mis padres no quisieron luchar, no quisieron pelear y por eso se fueron a esconder. Los que quisieron luchar entraron en la capital, por eso los que están en [la Ciudad de] México son los que lucharon, a los que les gusta la lucha, el pleito, les gustó la matanza. A los que no les gustó eso, esos vinieron aquí al monte, aquí se quedaron, caminaron y luego se quedaron aquí. Así estamos nosotros aquí, porque mis antepasados vinieron acá, al *alte'*, porque no querían luchar, no querían pelearse, por eso hay huastecos aquí en el monte. Los que no quisieron pelear contra los españoles, contra los extranjeros, están aquí. El español hizo guerras, hizo cosas, nos espantó, se apropió de lo que teníamos, y el que no quiso luchar se quedó así [situación actual] (Ariel de Vidas, 2003a: 424).

En este relato se encuentran las posiciones espaciales de los teenek y los mestizos definidas por el poder de la violencia. Esta narración muestra claramente la construcción subjetiva de una cultura subalterna en la articulación de las relaciones de poder y la identidad de la comunidad (cf. Alonso, 1995). Los teenek no querían luchar contra los recién llegados y por eso se refugiaron en el *alte'*, el espacio de la naturaleza, el espacio no cultivado por excelencia, el ámbito de los baatsik' que son sus antepasados y origen de su identidad étnica.²⁵ Sin embargo, según este relato, los teenek tienden a evitar comportarse como los baatsik': no deambulan de noche, no matan, no roban y cosas por el estilo. Más bien, son los mestizos los que actúan de esa manera, haciéndose finalmente ricos a expensas de los teenek al apoderarse de sus propiedades, incluyendo su ganado, precisamente como los baatsik' que robaron los animales europeos a la llegada de la luz.²⁶ Además, los *ejek* tienen fama de ser capaces de domesticar los animales silvestres de los baatsik', como serpientes, búhos o jaguares —precisamente aquellos que los teenek dicen que no pueden ser domesticados ya que pertenecen a los seres del inframundo. Al igual que la “transformación inca” de los occidentales que se opera en un mito Shipibo (Roe, 1988), los mestizos se asocian en el mito teenek a los poderosos ancestros para explicar su riqueza y poder. “Los ejek saben cómo dominar, lo quieren todo, quieren ser intrépidos”. Pero los teenek parecen mostrar una actitud completamente diferente a la del *ejek* y al negarse a luchar contra los soldados,

²⁵ Véase también la distinción étnica espacial en el Zaire entre los Lese que son “del pueblo” y los Efe que son “del bosque” (Grinker, 1990).

²⁶ La falta de espacio impide una discusión adecuada sobre los conceptos y valores teenek del trabajo, que difieren de los de los mestizos, según el punto de vista teenek. Para un interesante debate sobre la noción de trabajo/labor entre los pueblos indígenas en contraste con los valores de la sociedad dominante, véase, entre otros: Comaroff y Comaroff, 1987 y Good Eselman, 2005.

huyeron, al espacio de la naturaleza, al *alte'*, el espacio de los seres telúricos, redescubriendo así el modo de vida de los antepasados prehumanos. Aquí, hay algo así como un imperfecto retorno a la era primitiva, porque hubo un retroceso, experimentado como un cataclismo. De hecho, según esta narración, con la Revolución los teenek volvieron al espacio silvestre, pero los *ejek* no salieron de él completamente. La relación antitética entre los dos grupos se ve así ensombrecida por esta inversión incompleta. Es como la Revolución que, aunque marcó un punto de inflexión en la historia de México, no cambió drásticamente la situación para los teenek veracruzanos, y ese episodio permanece en la memoria colectiva más bien como una verdadera catástrofe.

Recordemos que el período pre-revolucionario fue el de la creación histórica de las actuales comunidades teenek. Favorecidos por varias leyes y coyunturas liberales a finales del siglo XIX, los peones teenek compraron progresivamente las tierras de las haciendas donde trabajaban y las mantuvieron en copropiedad. El condueñazgo es, en realidad, una forma de tenencia comunal de tierras en cuanto a la gestión de los asuntos internos y una propiedad privada frente a instituciones externas. Esta fórmula ha permitido el anclaje territorial de los teenek —los límites de las comunidades actuales se trazan en la mayoría de los casos sobre los de las antiguas haciendas— y el comienzo de su organización social, así como su reconstitución como grupo étnico tal como se conoce hoy en día. Además, es difícil evaluar el grado de emancipación económica y política de los teenek a principios del siglo XX. Uno podría imaginar que aquellos que ya habían alcanzado la copropiedad experimentaron una fase de estabilidad. Por otra parte, en esa época un número considerable de individuos teenek vivía todavía bajo el régimen de la hacienda, que en esa región se reducía sobre todo a su obligación de trabajar un día a la semana para el terrateniente a cambio del derecho a cultivar una parcela de tierra en su dominio. Algunos descendientes de hacendados de Tantoyuca me aseguraron que antes de la Revolución la suerte de los peones de sus abuelos era mucho mejor que la actual y que, de hecho, poseían animales de toda clase, como se menciona en el relato citado anteriormente; así, evocando extrema pobreza de los teenek actuales, un hombre rojizo que vive en Tantoyuca de sus rentas afirmó: “Su libertad es algo bueno, pero eso no les ayuda a comer”.

La Revolución, que empezó en 1910 y duró una docena de años, alteró permanentemente esta situación que se presume satisfactoria. Durante la Revolución, la región huasteca fue atravesada por grupos revolucionarios y contrarrevolucionarios que obligaron a los indígenas que encontraban en su camino a

proporcionarles alimentos y animales para llevar su material. En consecuencia, los indígenas fueron acusados por ambas partes de colaborar, y hubo represalias y saqueos contra ellos: chozas y cosechas quemadas, robos, violaciones, ejecuciones, ahorcamientos y asaltos similares.²⁷ Los indígenas también fueron obligados a aceptar el reclutamiento forzoso en uno u otro grupo de combate de la región, y para escapar, muchos de ellos optaron por huir al *alte*'. Hoy en día, los ancianos cuentan lo que sus padres les contaron de aquella época: no había nada que comer, y muchos murieron de hambre porque la gente sólo comía lo poco que podía encontrar en la naturaleza —raíces de plátanos y papayas, semillas de crotón, *r'udhub* (*Vitis mesoamericana*, de la familia de las vitáceas), ciertas hierbas, mandioca, frutas del *ojox* o árbol del fruto del pan (*Brosimum alicastrum*, de la familia de las moráceas) y cosas por el estilo.

En la narración mencionada, la visión de las relaciones entre los teenek y la figura del mestizo abusivo es conmovedora. Llama también la atención el hecho de que está completamente interiorizada en las prácticas y en los conceptos locales teenek con respecto al "Otro". En una ocasión, le pedí al curandero de Loma Larga que me curara y él reaccionó diciendo que el modo teenek de curar no es aplicable a personas no teenek. Argumentando que tenemos el mismo cuerpo, lo convencí y cuando llegamos a un árbol específico donde se realizan los rituales de curación, Dionisio habló con ese árbol explicándole, en teenek, que, aunque yo fuera una fuereña (*ejeke*), no hago daño a nadie ni robo a nadie y que como me quedo en la ranchería debería ser considerada positivamente por los baatsik' y ellos deberían ayudarme. Además, el miedo al mestizo se percibe como un rasgo étnico, y cuando el jefe del grupo de la Danza del Gavilán regresó al pueblo después de participar en una reunión de danzas mayas en el estado sureño de Campeche, me dijo que todos los danzantes eran en realidad teenek, no sólo porque hablaban un idioma cercano al suyo, sino porque también, como le dijeron, temían a los "ricos". En otro lugar, analicé en profundidad las relaciones sociales y abusivas que los teenek soportan de sus vecinos mestizos (denigración, explotación, expolio...) y cómo estas interacciones son interpretadas e interiorizadas por los teenek que conozco (Ariel de Vidas, 2003a).

De hecho, esta narración se une a las explicaciones dadas por Dionisio y citadas al principio de ese artículo sobre la huida de los habitantes de las aldeas teenek a mi llegada. Sin embargo, más allá de los hechos históricos, ¿no hemos

²⁷ Comentarios reiterados por interlocutores teenek ancianos y también descritos en el relato autobiográfico de un ex revolucionario de la Huasteca (Mendoza Vargas, 1960).

escuchado ya esta misma historia de la huida a la naturaleza después de otro cataclismo, aquel en el que los baatsik', que, no queriendo luchar contra la luz, enterraron sus cabezas en la tierra? Los relatos teenek parecen comparar el comportamiento de la gente teenek ante el desastre revolucionario —y, en general, ante el *ejek*— con el de los baatsik' ante la llegada de otro cataclismo, el de la luz. La Revolución fue así experimentada como otro desastre, bien anclado en la realidad. Sin embargo, su narración adquirió el estatus de un cuento mítico cuya estructura recuerda a la de una catástrofe más lejana que se convirtió en un mito fundacional de los antepasados de los teenek y, más aún, que explica sus enfermedades y sus desgracias. Como bien dice Patricia McAnany, el culto a los antepasados no se refiere en última instancia “a los muertos, sino a cómo los vivos se sirven de los muertos” (McAnany, 2000: 484) y, por extensión, al pasado. El mismo proceso puede verse también entre los indígenas chamula descritos por Gary Gossen (1999: 25) donde “nuevas oleadas de otros [...] son sistemáticamente relegadas a un pasado recién reconfigurado”. Lo tradicional es un modo de interpretación para entender y legitimar el presente transfiriendo el mundo representado al pasado (Alonso, 1995: 10). De hecho, la misma estructura de pensamiento se aplica para explicar la enfermedad (baatsik') así como la desgracia social (la Revolución y los mestizos) dando la impresión de que nada ha cambiado. Estos dos relatos míticos, a fin de cuenta análogos, parecen surgir de un modelo de transmisión de la memoria que da cuenta de la formación simbólica de la identidad teenek y que se expresa espacialmente en el territorio étnico a través de diferentes prácticas religiosas, sociales y corporales. Como señala Stephen Hugh-Jones, el pensamiento mítico destila de la experiencia histórica un conjunto ordenado de categorías sin borrar sus fuentes de la conciencia (Hugh-Jones, 1989: 57).

Así, estas repeticiones narrativas y sus prácticas asociadas transmiten en última instancia el mensaje del conflicto étnico que está en el origen de los cataclismos y la desgracia teenek. En otras palabras, los relatos míticos y las prácticas relacionadas con ellos dan cuenta de las configuraciones sociales que emanan de los hechos históricos y colocan en un lado a los que irrumpieron en el mundo indígena y en el otro a aquellos para los que sólo queda un recuerdo de él.

Conclusiones

Las oposiciones dualistas, que caracterizan las diferentes prácticas y narraciones teenek mencionadas, emanan de un acontecimiento determinante evocado

en el mito de origen teenek que alude al advenimiento del cristianismo y a la subyugación por una cultura ajena. El mundo actual de los teenek se caracteriza por la ambivalencia de sus creencias, que podemos ver en su división del espacio comunitario. Así, aunque los baatsik' están localizados en el dominio de lo antisocial, no dejan de ser los antepasados y como tales forjaron la historia del grupo. En otras palabras, los baatsik' encarnan la alteridad constituyente de la identidad teenek. Además, aunque pertenecen al mundo infraterrestre, los baatsik' siguen siendo los garantes de la moralidad teenek aquí en la tierra. Esto se hace a través del mecanismo de las enfermedades que a menudo golpean a los cuerpos teenek por causa de una transgresión territorial o lapsos sociales (Ariel de Vidas, 2003a). El castigo del exceso por el infortunio salvaguarda así el orden social y también sirve como un recordatorio del origen común del grupo y de la memoria colectiva. Los baatsik', dueños de la tierra, son por lo tanto los guardianes del territorio teenek en su sentido más amplio. Por lo tanto, la alteridad no es opuesta al sí mismo, sino que está en el sí mismo. Esto puede explicar, extrapolando un poco, el hecho de que incluso que la conciencia histórica, así como la visión específica de las desigualdades sociales estén muy vivas entre los teenek veracruzanos que conocí, éstas no se fusionaron (hasta ahora) en un movimiento etnopolítico sino en prácticas espaciales internas (Ariel de Vidas, 2000; 2003b). Estas configuraciones simbólicas y sociales han dado lugar a que los teenek dupliquen sus límites. Tienen límites externos con respecto a los mestizos que marcan el contorno de su territorio con estrictas normas de ascendencia y residencia y límites internos con respecto a los baatsik' que marcan el contorno de su religión sincrética contemporánea y su forma de vida, aunque reconocen su fidelidad a sus antepasados recalcitrantes y derrotados. Así pues, la noción interna de marcación social esclarece la ambigüedad de los límites, que es probablemente lo que motiva a muchas sociedades a investirlos fuertemente de simbolismo (Cohen, 1994: 69).

El enfoque proxémico adoptado en este artículo, es decir, "las observaciones y teorías interrelacionadas del uso del espacio por parte del hombre como una elaboración especializada de la cultura" (Hall, 1966: 1), nos permite captar el sentido teenek de la singularidad social. La relación entre la localidad y la identidad indígena ha quedado bien establecida en el área mesoamericana, destacando la percepción dinámica de las prácticas y los discursos indígenas anclados en las cosmovisiones y mecanismos locales a fin de mantener las fronteras sociales en el contexto de los cambiantes entornos ecológicos y extra-étnicos (véase, por ejemplo, los estudios de casos de Brintnall, 1979; Bunzel, 1959;

Hoffmann y Salmerón Castro, 1997; Tax, 1941; Warren, 1978; Watanabe, 1992). No obstante, mi preocupación en este artículo no es el análisis de la relación entre la identidad y la localidad (pueblo, aldea) o la identidad indígena como corolario de la no indígena dentro de la cultura nacional (Hawkins, 1984). Se trata más bien del análisis de un espacio simbólicamente construido, que, en este caso, incluye la aldea anclada en su entorno silvestre, así como en su contexto regional no indígena. En otras palabras, no son sólo los aspectos sociales locales (“conocimiento, experiencia y familiaridad interpersonal necesarios para intuir los acontecimientos y los individuos dentro de ese discurso” de acuerdo a Watanabe, 1992: 15) sino también la elaboración simbólica y las prácticas que las acompañan (que son en sí mismas una construcción histórica contextual) las que, en relación con parámetros externos, forjan la identidad étnica teenek.

Mi análisis de la cosmovisión teenek como un modo autóctono para organizar las relaciones extracomunitarias complementa los estudios mencionados anteriormente al destacar cómo las jerarquías interétnicas se interiorizan y se traducen en una modalidad simbólica de la organización del espacio intracomunitario. Pero a diferencia de otros casos en los que el “simbolismo de la subordinación” (Warren, 1978) se canaliza hacia la conciencia política exteriorizada o pan-indígena, los teenek veracruzanos lo están orientando internamente. Ellos dan forma a su espacio comunal y a sus límites de la misma manera en que categorizan a “otros” y se identifican a sí mismos. Las relaciones sociales con el otro cultural son, por tanto, la clave de esta construcción interna de la identidad étnica, y se expresan en dos ámbitos espaciales distintos. El primero es posicional y, por tanto, extrovertido; como organización social, la etnicidad teenek se basa en interacciones reguladas a través de mecanismos sociopolíticos, que mantienen los límites de la comunidad con el mundo contemporáneo no teenek. La segunda es relacional y por lo tanto introvertida; como elemento de la cultura, la referencia étnica de los teenek —es decir, la racionalización interna de su peculiaridad compartida y la conciencia de la diferencia desigual y asimétrica con sus vecinos mestizos— proviene de sus relaciones con sus antepasados que se expresan en la organización interna de su espacio comunitario y conciernen exclusivamente a los miembros de la comunidad. Sin embargo, la historia de los antepasados prehumanos no es ajena a los procesos históricos y al conjunto de relaciones sociales externas contemporáneas. Por el contrario, las manifestaciones espaciales tanto formales como simbólicas de la identidad teenek están estrechamente relacionadas.

A través de estos procesos de dualidad cultural, los teenek de Loma Larga intentan así encontrar un delicado equilibrio, que depende de sus aptitudes y del contexto social e histórico en el que se encuentran. Su organización espacial y lingüística simbólica está en relación directa con el orden social contemporáneo. Al igual que el lenguaje de los sitios entre el pueblo suazi analizado por Hilda Kuper (1972), la clasificación espacial teenek es, por lo tanto, una réplica de su compleja clasificación étnica encarnada tanto en un sistema duradero como en el cambio histórico. Las comunidades teenek no son culturas aisladas e inconmensurables, y los individuos teenek no están circunscritos y autónomos. Dentro del espacio comunitario teenek, que es culturalmente plural (los habitantes son católicos y bilingües, los niños asisten a la escuela pública de la localidad donde se les enseña en español, la gente trabaja fuera de la aldea, etc.), la clasificación espacial proporciona a los miembros del grupo étnico lugares exclusivos en los que se evoca la situación poscolonial, pero al mismo tiempo se suspende (la gente rinde homenaje, únicamente en teenek, a su fe autóctona). Su espacio comunitario permite a los teenek identificarse plenamente con sus antepasados míticos y derrotados y, por tanto, recrear en el ámbito simbólico su drama social cotidiano que emana de los encuentros coloniales y poscoloniales. De este modo, las formas de disensión de los grupos teenek con la dominación colonial y poscolonial, que se reflejan en los discursos y prácticas sobre su etnicidad, reflejan el grado en que todavía están mentalmente subyugados. Los teenek están dominados así en la forma misma de su resistencia.

Bibliografía

Abercrombie, Thomas A.

(1997) *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People*, University of Wisconsin Press, Madison.

Agnew, John A. and James S., Duncan

(1989) "Introduction", in *The Power of Place. Bringing together geographical and sociological imaginations*, J.A. Agnew and J.S. Duncan (eds.), Unwin Hyman, Boston, pp. 1-8.

Agyeman, Julian and Rachel Spooner

(1997) "Ethnicity and the rural environment", in *Contested Countryside Cultures. Otherness, Marginalisation and Rurality*, P. Cloke and J. Little (eds.), Routledge, London, pp. 197-217.

Alcorn, Janis

(1984) *Huastec Mayan Ethnobotany*, University of Texas Press, Austin.

Alonso, Ana María

(1995) *Thread of Blood. Colonialism, Revolution, and Gender on Mexico's Northern Frontier*, The University of Arizona Press, Tucson.

Anderson, Benedict

(1991) [1983] *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Revised edition, Verso, New York.

Ariel de Vidas, Anath

(1993) "Prácticas familiares en la Huasteca veracruzana: algunas aportaciones contemporáneas al estudio del parentesco huasteco", en *Cuadrante*, núms. 11-12, pp. 53-83.

(1994a) "Un problème de limites. L'espace teenek dans la Huastèque veracruzaine, en *Géographie et Cultures*, no. 11, pp. 119-136.

(1994b) "La bella durmiente: el norte de Veracruz", en *Las llanuras costeras de Veracruz: la lenta construcción de regiones*, O. Hoffmann and E. Velázquez (eds.), ORSTOM-Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, México, pp. 39-73.

(1994c) "Identité de l'Autre, identité par l'Autre: la gestion du patrimoine culturel indien dans le nord-est du Mexique", en *Cahiers des Sciences Humaines*, vol. 30, no. 3, pp. 373-389.

(1995) "El espacio de la memoria entre los huastecos veracruzanos", en *Antropología Simbólica*, M.-O. Marion (ed.), INAH-ENAH-CONACYT, México, pp. 139-145.

(2000) "The Teenek Indian and the Public Indian: Indians and the Public Spheres in Twentieth-Century Northeast Mexico", in *The Collective and the Public in Latin America. Cultural Identities and Political Order*, L. Roniger and T. Hertzog (eds.), Sussex Academic Press, Brighton, pp. 257-272.

(2002a) "The Culture of Marginality. The Teenek Portrayal of Social Difference", in *Ethnology*, vol. 41, no. 3, pp. 209-224.

(2002b) "A Dog's Life among the Teenek Indians (Mexico): Animal's participation in the Classification of Self and Other", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 8, no. 3, pp. 531-550.

(2003a) [2002], *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, CIESAS-COLSAN-CEMCA-IRD, México.

(2003b) "La identidad étnica no corresponde necesariamente a la reivindicación indígena. Expresiones identitarias de los teenek y nahuas en la Huasteca veracruzana", en *Vetas*, núm. 15, pp. 13-26.

(2005) "El parentesco teenek de la Huasteca veracruzana", en *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: Unas miradas antropológicas*, D. Robichaux (ed.), Universidad Iberoamericana, México, pp. 393-418.

- (2007) “The Symbolic and Ethnic aspects of Envy among a Teenek community (Mexico)”, in *Journal of Anthropological Research*, vol. 63, no. 2, pp. 215-237.
- Ariel de Vidas, Anath y Brigitte Barthas
- (1996) “El Fondo Regional de Solidaridad para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas? Dos respuestas sub-regionales en la Huasteca”, en *La nueva relación campo-ciudad y la pobreza rural*, A.-P. de Teresa Ochoa y C. Cortés Ruiz (eds.), UNAM-UAM-INAH-Plaza y Valdés, México, pp. 269-296.
- Barth, Fredrik
- (1969) “Introduction”, in *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, F. Barth (ed.), Little Brown, Boston, pp. 9-38.
- (1994) “Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity”, in *The Anthropology of Ethnicity. Beyond ‘Ethnic Groups and Boundaries’*, H. Vermeulen and C. Govers (eds.), Het Spinhuis, Amsterdam, pp. 11-32.
- (2000) “Boundaries and connections”, in *Signifying Identities. Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*, A.P. Cohen (ed.) Routledge, London, pp. 17-36.
- Blu, Karen I.
- (1980) *The Lumbee Problem. The making of an American Indian People*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1996) “‘Where do you stay at?’ Home Place and Community among the Lumbee”, en *Senses of Place*, S. Feld and K.H. Basso (eds.), NM, School of American Research Press, Santa Fe, pp. 197-227.
- Bolton, Ralph
- (1981) “Susto, hostility and hypoglycemia”, *Ethnology*, vol. 20, núm. 4, pp. 261-276.
- Brintnall, Douglas E.
- (1979) *Revolt Against the Dead. The Modernization of a Mayan Community in the Highlands of Guatemala*, Gordon and Breach, New York.
- Bunzel, Ruth
- (1959) [1952] *Chichicasteango. A Guatemalan Village*, University of Washington Press, Seattle.
- Cohen, Anthony P.
- (1985) *The Symbolic Construction of Community*, Ellis Horwood and Tavistock, Chichester and London.
- (1994) “Boundaries of consciousness, consciousness of boundaries. Critical questions for anthropology”, in *The Anthropology of Ethnicity. Beyond ‘Ethnic Groups and Boundaries’*, H. Vermeulen and C. Govers (eds.), Het Spinhuis, Amsterdam, pp. 59-79.
- Cole, John W. and Eric R. Wolf
- (1974) *The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*, Academic Press, New York.

- Comaroff, Jean and John L. Comaroff
 (1987) "The Madman and the Migrant: Work and Labor in the Historical Consciousness of a South African People", in *American Ethnologist*, vol. 14, no. 2, pp. 191-209.
- Comaroff, John and Jean Comaroff
 (1992) *Ethnography and the Historical Imagination*, Westview Press, Boulder.
- Crandon, Libbet
 (1983) "Why Susto?", in *Ethnology*, vol. 22, no. 2, pp. 153-167.
- Dehouve, Danièle
 (2001) *Ensayo de geopolítica indígena. Los municipios tlapanecos*, CIESAS-CEMCA-Miguel Ángel Porrúa, México.
- Díaz del Castillo, Bernal
 (1977) *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España [1568]*, 2 vols., Porrúa, México.
- Donnan, Hastings and Thomas M. Wilson
 (1999) *Borders. Frontiers of Identity, Nation and State*, Berg, Oxford.
- Escobar Ohmstede, Antonio
 (1993) "Los condueñazgos indígenas en las Huastecas hidalguense y veracruzana: ¿Defensa del espacio comunal?", en *Indio, Nación y Comunidad en el México del siglo XIX*, A. Escobar Ohmstede (ed.), CEMCA-CIESAS, México, pp. 171-188.
- Farriss, Nancy M.
 (1984) *Maya Society under Colonial Rule, The Collective Enterprise of Survival*, Princeton University Press, Princeton.
- Fischer, Edward
 (1999) "Cultural Logic and Maya Identity. Rethinking Constructivism and Essentialism", in *Current Anthropology*, vol. 40, no. 4, pp. 473-499.
- Foucault, Michel
 (1980) *Power/knowledge*, Harvester, Brighton.
- Galinier, Jacques
 (1990) *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM-CEMCA-INI, México.
- Gil-White, Francisco J.
 (2001) "Are Ethnic Groups Biological "Species" to the Human Brain? Essentialism in Our Cognition of Some Social Categories", in *Current Anthropology*, vol. 42, no. 4, pp. 515-554.
- Glazer, Nathan and Daniel P. Moynihan
 (1975) "Introduction", in *Ethnicity. Theory and Experience*, N. Glazer and D.P. Moynihan, (eds.), Harvard University Press, Cambridge, pp. 1-26.

González Torres, Yolotl

(1991) *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, Larousse, México.

Good Eshelman, Catharine

(2005) “Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 36, pp. 87-113.

Gossen, Gary H.,

(1986) “Mesoamerican Ideas as a Foundation for Regional Synthesis”, in *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*, G. Gossen (ed.), Suny, Albany, pp. 1-8.

(1992) “Las variaciones del mal en una fiesta tzotzil”, en *De palabra y obra en el nuevo mundo, tomo 1, Imágenes interétnicas*, M. León-Portilla, M. Gutiérrez Estévez, G.H., Gossen and J.J. Klor de Alva (eds.), Siglo XXI de España, Madrid, pp. 195-235.

(1999) *Telling Maya Tales. Tzotzil Identities in Modern Mexico*, Routledge, New York and London.

Grinker, Roy Richard

(1990) “Images of Denigration: Structuring Inequality between Foragers and farmers in the Ituri Forest, Zaire”, in *American Ethnologist*, vol. 17, no. 1, pp. 111-130.

Gruzinski, Serge

(1988) *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI^e-XVIII^e siècle*, Gallimard, Paris.

Gupta, Akhil and James Ferguson

(1992) “Beyond ‘Culture’: Space, Identity, and the Politics of Difference”, in *Cultural Anthropology*, no. 7, pp. 6-23.

Halbwachs, Maurice

(1968) *La mémoire collective*, 2a. ed., PUF, Paris.

Hall, Edward T.

(1966) *The Hidden Dimension*, Anchor Books, Garden City, N.Y.

Hawkins, John

(1984) *Inverse Images: The Meaning of Culture, Ethnicity and family in Postcolonial Guatemala*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

Hill, Jane

(1985) “The Grammar of Consciousness and the Consciousness of Grammar”, in *American Ethnologist*, vol. 12, núm. 4, pp. 725-737.

Hoffmann, Odile and Salmerón Castro, Fernando I.

(1997) *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, CIESAS-ORSTOM, México.

Hugh-Jones, Stephen

(1989) "Wārībi and the White Men: history and myth in northwest Amazonia", in *History and Ethnicity*, E. Tonkin, M. McDonald and M. Chapman (eds.), Routledge, London and New York, pp. 53-70.

Jenkins, Richard

(1997) *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*, Sage Publications, London.

Jones, Siân

(1997) *The Archaeology of Ethnicity. Constructing Identities in the Past and Present*, Routledge, London.

Klein, Janice

(1978) "Susto: The anthropological study of diseases of adaptation", in *Social Science and Medicine*, no. 12, pp. 23-28.

Kuper, Hilda

(1972) "The Language of Sites in the Politics of Space", in *American Anthropologist*, vol. 74, no. 3, pp. 411-425.

Lévi-Strauss, Claude

1995 [1991] *The Story of Lynx*, The University of Chicago Press, Chicago.

Levine, Hall B.

(1999) "Reconstructing Ethnicity", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 5, no. 2, pp. 165-180.

Lincoln, Bruce

(2001) "Revisiting 'magical fright', en *American Ethnologist*, vol. 28, no. 4, pp. 778-802.

López Austin, Alfredo

(1989) *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, UNAM, México.

(1990) *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, Alianza editorial, México.

Manrique Castañeda, Leonardo

(1979) "La posición de la lengua huasteca", en *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*, vol. IX-B, CNRS, París, pp. 87-102.

Marion, Marie-Odile

(1994) *Identidad y ritualidad entre los mayas*, INI, México.

Maybury-Lewis, David

(1989) "The Quest for Harmony", in *The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode*, D. Maybury-Lewis and U. Almagor (eds.), The University of Michigan Press, Ann Arbor, pp. 1-17.

McAnany, Patricia A.

(2000) "Living with the Ancestors. Kinship and Kingship in Ancient Maya Society", in *The Ancient Civilizations of Mesoamerica*, M.E. Smith and M.A. Masson (eds.), Blackwell Publishers, Oxford, pp. 483-487.

McQuown, Norman

(1964) "Los orígenes y la diferenciación de los mayas según se infiere del estudio comparativo de las lenguas mayanas", en *Desarrollo cultural de los mayas*, Vogt E.Z., Ruz A. (eds.), UNAM, México, pp. 49-80.

Mendoza Vargas, Eutiquio

(1960) *Gotitas de placer y chubascos de amargura*, s.e., México.

Pellow, Deborah

(1996) "Introduction", in *Setting Boundaries, The Anthropology of Spatial and Social Organization*, D.Pellow (ed.), Bergin and Garvey, Westport, pp. 1-8.

Rasnake, Roger

(1988) "Images of resistance to Colonial Domination", in *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, J.D. Hill (ed.), University of Illinois Press, Urbana and Chicago, pp. 136-156.

Redfield, Robert and Alfonso Villa Rojas

(1962) [1934] *Chan Kom, a Maya Village*, University of Chicago Press, Chicago.

Roe, Peter G.

(1988) "The Josho Nahuanbo Are All Wet and Undercooked: Shipibo Views of the Whiteman and the Incas in Myth, Legend, and History", in *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, J.D. Hill (ed.), University of Illinois Press, Urbana and Chicago, pp. 106-135.

Rubel, Arthur J.

(1964) "The epidemiology of a folk illness: Susto in Hispanic America", in *Ethnology*, vol. 3 no. 3, pp. 268-283.

Sahagún, Bernardino de

(1977) [1547-1582] *Historia General de las Cosas de Nueva España*, Porrúa, México.

Saltman, Michael

(2002) "Introduction", in *Land and Territoriality*, M. Saltman ed., Berg, Oxford, pp. 1-8.

Sandstrom, Alan R.

(1991) *Corn is our Blood: Culture and Ethnic identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, University of Oklahoma Press, Norman.

(1997) "El nene lloroso y el espíritu nahua del maíz: el cuerpo humano como símbolo clave en la huasteca veracruzana", en *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, J. Ruvalcaba Mercado (ed.), CIESAS, México, pp. 59-94.

Signorini, Italo

(1981) "Patterns of fright: Multiple concepts of susto in Nahua-Ladino community of the Sierra de Puebla (Mexico)", in *Ethnology*, vol. 21, no. 4, pp. 313-323.

Slaney, Frances M.

(1997) "Double baptism: Personhood and Ethnicity in the Sierra Tarahumara of Mexico", in *American Ethnologist*, vol. 24, no. 2, pp. 279-310.

Tapia Zenteno, Carlos de

(1985) [1767] *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca*, UNAM, México.

Tax, Sol

(1937) "The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala", in *American Anthropologist*, vol. 39, no. 3, pp. 423-444.

(1941) "World View and Social Relations in Guatemala", in *American Anthropologist*, vol. 43, no. 1, pp. 27-42.

Tedlock, Dennis

(1983) *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Thrift, Nigel

(1996) *Spatial Formations*, Sage, London.

Tousignant, Michel

(1979) "Espanto: a dialogue with the Gods", in *Culture, Medicine and Psychiatry*, vol. 3, no. 4, pp. 347-361.

Trotter, Robert T., II

(1982) "Susto: The context of community morbidity patterns", in *Ethnology*, vol. 21, no. 3, pp. 215-226.

Urton, Gary

(1993) "Contesting the Past in the Peruvian Andes", in *Mémoire de la Tradition*, A. Becquelin, A. Molinić and D. Dehouve (eds.), *Société d'Ethnologie*, Nanterre, pp. 107-144.

Verdery, Katherine

(1994) "Ethnicity, nationalism, and state-making. Ethnic groups and boundaries: past and future", in *The Anthropology of Ethnicity. Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*, H. Vermeulen and C. Govers (eds.), Het Spinhuis, Amsterdam, pp. 33-58.

Vermeulen, Hans and Cora Govers

(1994) "Introduction", in *The Anthropology of Ethnicity. Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*, in H. Vermeulen and C. Govers (eds.), Het Spinhuis, Amsterdam, pp. 1-9.

Villa Rojas, Alfonso

(1978) *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, INI, México.

Wachtel, Nathan

(1990) *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie XX^e-XVI^e siècle. Essai d'histoire régressive*, Gallimard, Paris.

(1992) "Note sur le problème des identités collectives dans les Andes méridionales", en *L'Homme*, vol. 122-124, no. 32 (2-3-4), pp. 39-52.

Wallman, Sandra

(1978) "The boundaries of 'race': processes of ethnicity in England", in *Man (n.s.)*, vol. 13, no. 2, pp. 200-217.

Warren, Kay B.

(1978) *The Symbolism of Subordination. Indian Identity in a Guatemalan Town*, University of Texas Press, Austin.

Watanabe, John M.

(1992) *Maya Saints and Souls in a Changing World*, University of Texas Press, Austin.

Watanabe, John M. and Edward F. Fischer

(2004) "Introduction: Emergent Anthropologies and Pluricultural Ethnography in Two Postcolonial Nations", in *Pluralizing Ethnography. Comparison and Representation in Maya Cultures, Histories, and Identities*, Watanabe, John M. and Edward F. Fischer (eds.), School of American Research Press, Santa Fe, pp. 2-32.

Weber, Max

(1968) [1922] *Economy and Society*, Bedminster Press, New York.

Wolf, Eric

(1955) "Types of Latin American peasantry: a preliminary discussion", in *American Anthropologist*, no. 57, pp. 452-471.

MODERNIDAD Y TRANSMODERNIDAD: RELIGIÓN EVANGÉLICA ENTRE ANDINOS Y MESOAMERICANOS EN LIMA, PERÚ, Y LA CIUDAD DE MÉXICO

Hedilberto Aguilar de la Cruz

Universidad Nacional Autónoma de México, México
correo electrónico:clarosilencio@gmail.com

Recibido el 07 de enero de 2020; aceptado el 12 de marzo de 2020

Resumen: En este ensayo se complejizan las formas de interpretación más reconocidas por la academia latinoamericana de la religión, basadas principalmente en un modelo weberiano de comprender el protestantismo. Sin negar las cualidades de este tipo de aportes, se señala que son categorías de análisis conceptual y epistemológico de orden eurocéntrico, pues en su origen buscan comprender los fenómenos religiosos de expresión europea que cuando son trasladados al ámbito latinoamericano, quedan incompletos, pues se mezclan con juicios de valor. Con base en hallazgos de campo, recogidos entre 2009 y 2017, en población indígena evangélica de las ciudades de Lima y México, se pone de relieve que la comprensión de la religión evangélica con esta población obedece a lógicas transmodernas, pues se entrecruzan sistemas de orientación del mundo entendidas como mágicas, religiosas y científicas. El resultado de esto es que los indígenas no sólo forman parte de la tradición frente a la modernidad urbana, sino que también son parte de una cierta modernidad a la que anhelan acceder en algunos de sus beneficios —prometidos o reales—, sin dejar de lado que un discurso de orden racionalista no se absolutiza en todos los órdenes de la vida social de estas poblaciones. Por ello se analizan conceptos clásicos como el binomio tradición-modernidad, contrastándolo con explicaciones de tipo decolonial, que comprenden los órdenes de dominación y resistencia, sumisión y liberación, que trascienden explicaciones típicas en donde lo evangélico es sólo un agente de subyugación y eliminación de lo indígena.

Palabras clave: *modernidad, transmodernidad, protestantismo, indígenas evangélicos, religión popular.*

MODERNITY AND TRANSMODERNITY: EVANGELICAL RELIGION IMPLICATIONS BETWEEN ANDEANS AND MESOAMERICANS IN LIMA AND MEXICO CITY

Abstract: In this paper, the most popular model to comprehend religious phenomena like Protestantism in Latin American academia is Weberian, which constitutes a starting point to question and complex this way to study the phenomenon. There is no doubt of this kind of contribution, but these conceptual and epistemological categories are eurocentric because in their origin are searching to understand religious phenomena of European expression. In the Latin American context, this model is not enough to understand field data, because value judgments are mixed with Weberian analysis. Based on the data field, obtained between 2009 and 2017, in the indigenous evangelical population in Mexico City and Lima, it also highlights the comprehension of evangelical religion as people following transmodern logics, because there are transversal systems guidance of the world understood as magical, religious and scientific. As a result, indigenous urban people not only is a part of the tradition faced to urban modernity but also are configured like modern people who want to acquire some of their benefits —promised or real ones— without ignoring a rationalist discourse of order that is not absolutized at all levels of social life. Thus, classical concepts like the duality tradition-modernity are analyzed and contrasted with de-colonial explanations, encompassing orders of subjugation and resistance, submission and liberation, transcending typical explanations where evangelical is only a way to dominate and eliminate the indigenous.

Key words: modernity, transmodernity, protestantism, evangelical indigenous, popular religion.

En este texto presento la relación entre sujetos indígenas urbanos que se adhieren a iglesias evangélicas en el contexto mesoamericano y andino de la Ciudad de México y Lima, Perú, para presentar un modelo de interpretación de grupos sociales inferiorizados e invisibilizados en el contexto de la modernidad, pero contrastándolo con el concepto de transmodernidad.

La religión y lo étnico en lo indígena latinoamericano es un asunto largamente trabajado, particularmente en la tradición antropológica, así como la presencia de migrantes indígenas en distintas ciudades metropolitanas del continente.¹ No obstante, ha sido poco trabajado el cambio religioso al protestan-

¹ En el caso peruano, se ha trabajado la transformación del indígena campesino andino en *cholo*, o lo que se denominó “proceso de cholificación” (Bourricaud, 1970; Quijano, 1980), como la conformación de un nuevo grupo étnico que no es indígena, ni mestizo, pero tendía al mesti-

tismo evangélico, particularmente pentecostal² (Aguilar, 2011), visto desde una perspectiva que evite como referencia comparativa al programa de secularización o racionalización del protestantismo europeo, sino que lo observe como religión popular no ortodoxa. Ha prevalecido la perspectiva weberiana en los estudios del protestantismo que han impedido ver la riqueza y amplitud de miras de los sujetos de estudio. De allí que parto de la idea de la capacidad de agencia de los sujetos indígenas, no sólo como población victimizada o en resistencia, sino en transformación constante.

En primer lugar ubico los términos de lo indígena y lo evangélico en el contexto de la modernidad (periférica) y la transmodernidad, como conceptos interrelacionados, pero que expresan una relación compleja de dominación/liberación/transformación. Posteriormente, muestro algunos elementos de expresión de lo transmoderno en los sujetos indígenas evangélicos ciudadanos, que transitan entre distintos mundos. Finalmente, elaboro una reflexión del mundo de los indígenas ciudadanos y sus perspectivas de vida desde lo transmoderno.

Modernidad y transmodernidad en lo indígena evangélico ciudadano

Los vínculos de la población indígena urbana con los procesos de modernidad en las ciudades han sido estudiados desde diversos puntos de vista. A modo de ejemplo, pongo dos casos clásicos. Redfield (1942), siguiendo a Tönnies y Weber en su distinción de comunidad y sociedad, hace la distinción clásica entre comunidades primitivas (*folk*) —sociedades ágrafas que transmiten su conocimiento oralmente, mantienen relaciones de parentesco endogámicas y la inexistencia práctica de la individualidad— y sociedades modernas, básicamente ciudadinas con relaciones impersonales, una clara división social del trabajo y una influencia de desacralización del mundo.

zaje sociocultural. En fechas más recientes, De la Cadena (2004) ha demostrado como en algunas ocasiones el cholo-mestizo, es una manera de preservar las cualidades étnicas del grupo social, intercambiando aspectos que impiden el ascenso social. Oehmichen (2005) realiza un recorrido para el caso mexicano en donde muestra cómo de los estudios de clase social y marginados al estudio de grupos étnicos particulares, dando cuenta de los cambios metodológicos y del contexto de los indígenas urbanos.

² Los pentecostales aquí considerados son de tipo tradicional, es decir, obedecen a lógicas comunitarias con valores afines a la austeridad y al ascetismo, al contrario de las nuevas iglesias pentecostales o neopentecostales cuya lógica obedece más a las reglas del mercado, pero es donde poco se acercan las primeras generaciones de migrantes indígenas, tanto en la Ciudad de México como en Lima.

Por su parte, Lewis (1963) explicó algunos de los cambios que acontecían en familias urbanas de la Ciudad de México que provenían del mundo rural e indígena y que ocasionan una subcultura, la de la pobreza. La pobreza sería el elemento que puede explicar semejanzas en diversas subculturas urbanas que nacieron en el mundo. Para él, la migración de sociedades primitivas a las grandes ciudades genera: cambios económicos como la acumulación y exhibición de bienes materiales, apareciendo la propiedad privada; cambios sociales como la legitimación de la unidad sexual en el casamiento civil; cambios religiosos en donde se mezclan animismo, brujería y religión institucional entendida como catolicismo, protestantismo y espiritismo; dichos cambios nunca se concretan del todo y se reflejan claramente en el aspecto de las creencias en donde las “supersticiones” se mantienen.

El binomio tradicional-moderno como mutuamente ha sido cuestionado por diversos autores,³ quienes sostienen que uno sostiene al otro, por lo que la tradición también forma parte de la modernidad. Pero aún más allá, los estudios decoloniales sostienen que la modernidad como proyecto de dominación colonial, esquematizan lo tradicional como particular y lo moderno como universal (Castro-Gómez, 2000). La modernidad llega a la sociología y crea la “historia mundial” con el precedente filosófico de Kant y Hegel, con la Europa anglosajona como máxima expresión de progreso y civilización (Dussel, 2000; Robles, 2012). La tradición es lo que fue y la modernidad lo que debe ser; el nacionalismo, de acuerdo a Geertz (2003: 208) es una tensión que se alimenta del esencialismo (el estilo indígena de vida) y el epocalismo (el espíritu de la época). El “esencialismo” es la mirada selectiva del pasado (lo que Hobsbawm llama “tradición inventada”) para construir una tradición de lo que “somos” y por ello cosifica los elementos que retoma. El “epocalismo” básicamente es la imitación del modelo de nación de los países hegemónicos de Occidente. No obstante, más que tensión es complementariedad. La modernidad actualiza sus

³ Tal como Hobsbawm (2003) menciona, de la modernidad surgen sus propias “tradiciones inventadas”. Pero el autor distingue entre “tradición” y “costumbre”, que para fines analíticos, la primera pertenece a sociedades modernas y la segunda a sociedades tradicionales. Éstas se manifiestan principalmente en los nacionalismos y por extensión, en la pretendida homogenización de los proyectos nacionales. Esta noción de modernidad subordina a todos los rincones del mundo que se periferizan, a partir del dominio de la racionalidad occidental y las naciones periféricas aceptan esta noción “subdesarrollada” del mundo, que tiene en las naciones dominantes, su eje de acción. Las naciones subdesarrolladas mantienen relaciones sociales fundamentadas principalmente en la tradición, en tanto las metrópolis predomina lo moderno. El binomio modernidad representa cambio continuo y tradición permanencia en el pasado (Pozas, 2006).

contenidos con elementos del pasado en donde se exalta una supuesta tradición que nos lleva hasta los griegos y su concepto de lo humano y la democracia. Esta es la Historia con mayúscula, mientras las historias locales son borradas. El estado-nación, por ejemplo, el mexicano y el peruano, han borrado de la historia oficial la diversidad sociocultural, exaltando lo azteca y lo incaico, desde una interpretación criolla, encubiertamente racista y estructuralmente violenta con el no criollo-mestizo⁴ (Brading, 1988; Dager, 2009).

La modernidad se caracteriza en su “tipo ideal” por el predominio de la razón, y el empirismo por encima de la tradición y de los sentidos, en una extensión secular del dualismo tomista-aristotélico expresada en el cartesianismo. El *cogito* es la búsqueda del conocimiento por medio del “método” universal, manifiesto en una técnica que no es un fin en sí mismo, “sino que es una fuente de poder, control y dominio de la naturaleza al servicio del ser humano, concebido como un ‘yo’ individual y centro del mundo” (Alsina, 2016). El “pienso, luego existo” está precedido por el “conquisto, luego soy”, en donde la conquista europea se transforma en dominación epistémica (Grosfoguel, 2008). La mejor expresión política de la modernidad es el lema de la Revolución Francesa: libertad, igualdad, fraternidad (Magallón, 2012), aspecto que hace notar Sartre en el prefacio de “Los condenados de la Tierra” claramente como una contradicción de términos, en donde el europeo encuentra su libertad anulando al no europeo (Fanon, 1965).

La modernidad es puesta en marcha como proyecto político, económico y epistémico de los Estados-nación, el mercado y la ciencia. Pero los cimientos de la modernidad, más allá de la historia hegemónica nor-europea, se presentan con el imperio ibérico, lusitano y castellano, pues dan inicio a la primera globalización y creación de un sistema-mundo moderno, un sistema jurídico universal y el inicio del humanismo (Montiel, 2013), que anula con violencia

⁴ Aquí no hablamos del mestizo en abstracto, sino del mestizo blanqueado al tipo del negro de Fanon (1973: 189): “El negro quiere ser como el blanco. Para el negro sólo hay un destino. Y es un destino blanco. El negro, hace de esto mucho tiempo, admitió la superioridad indiscutible del blanco, y todos sus esfuerzos tienden a realizar una existencia blanca”. En el caso mestizo, comenzamos con el color de piel, pero es también un asunto étnico, tanto como epistemológico. Como alguien ha dicho, si ser indio pudiera imbuir un prestigio generalizado, nadie querría dejar de ser indio; pero no lo es. El mestizo blanqueado es el indio desindianizado de Bonfil Batalla (1990) que debe abandonar sus precedentes étnicos particulares para participar de la modernidad a medias de México, alcanzar una posición de clase decente y si fuera posible, dirigir con la clase dirigente el proyecto civilizatorio occidentalocéntrico.

sacrificial al “Otro” americano, hecho que precedería al colonialismo y modernidad posteriores (Dussel, 1994).

La modernidad en su égida universalista, representa la negación del cuerpo y el ensalzamiento del pensamiento abstracto, aspecto que es la base de la dominación eurocéntrica en todas sus fases (política, científica, económica, etc.). Es decir, es la sustitución de la cristiandad medieval por la fase del modelo secular del Estado-nación, el desarrollo y el progreso en el mundo. El liberalismo económico y el capitalismo serían la fase actual de expresión de dicha modernidad —de la cual tampoco se libran los distintos modelos marxistas que expresan el yo colectivo universal, más que individual.

De esta historia de la modernidad deriva el proceso de secularización. Si lo religioso sale de la esfera de lo racional, le quedaría el espacio privado, hasta que gradualmente, con el avance de la ciencia, sería irrelevante. Tal fue la encomienda de los positivistas, liberales y marxistas. Para unos y para otros, parte del problema de países como los latinoamericanos, era la influencia religiosa en grandes sectores de la población. Pero a inicios del siglo XXI, incluso en la misma Europa hablan de un “reencantamiento del mundo” y una vuelta de lo religioso. Dicha vuelta a América Latina no ocurre, porque lo religioso se transformó, pero nunca se fue. Los segmentos de población más secularizados son aquellos más normados por los valores occidentales, generalmente en estratos medios ilustrados, pero no más que eso. La modernidad no destruyó la religión.⁵

Smith y Vaidyanathan (2011), desde los estudios culturales, proponen la existencia de modernidades múltiples, puesto que la evidencia de los procesos de secularización y la influencia de la religión en las sociedades es diversa, de acuerdo a la multiplicidad de regiones, sociedades, culturas y naciones. El proyecto de modernidad habría que denominarlo como el proyecto cultural (más que civilizatorio) de unas cuantas naciones influidas por la Ilustración y el positivismo. La ideología del progreso y la presentación de la secularización como el ideal de una buena sociedad oscurecieron los estudios sociales que durante mucho tiempo fueron incapaces de ver este proyecto de poder, que en este

⁵ En este artículo no voy a detenerme mucho en el concepto de religión que sugiere un fenómeno surgido, en su forma actual, a partir de Constantino y teniendo como referencia al cristianismo institucional. Pero cabe recordar la línea evolutiva trazada por Weber (2004), entre otros, que parte de la magia a la religión y de ésta a la ciencia, en donde el protestantismo sería la religión y forma de conocimiento más acorde a las estructuras de la modernidad y el liberalismo económico.

trabajo denominamos de imposición colonial, como el paradigma para medir cómo las otras sociedades se ajustaban o no a este modelo.

Aquí es donde apelo al sentido de transmodernidad que destaca Dussel (2001: 406) como explicación y proyecto de apertura dialógica multicultural, en el que el otro “no moderno” (más que tradicional) no es negado, sino que convive con lo moderno. Lo transmoderno es:

(...) un *más allá de toda posibilidad interna de la sola Modernidad*. Ese “más allá” (trans) indica el punto originante de arranque desde la Exterioridad de la Modernidad, desde lo que la Modernidad excluyó, ignoró, negó, ignoró como “insignificante”, “sin-sentido”, “bárbaro”, no-cultura, alteridad opaca por desconocida, pero al mismo tiempo evaluada como “salvaje”, incivilizada, subdesarrollada, inferior, mero “despotismo oriental”, “modo de producción asiático”. Diversos nombres puestos a lo no-humano, a lo irrecuperable, a lo sin-historia, a lo que se extinguirá ante el avance arrollador de la “civilización” occidental que se globaliza.

Por lo tanto, lo religioso no aparece que aquí como el apéndice de la vida social o política de las poblaciones indígenas, sino como parte sustancial de su diversidad de relaciones con la otredad dominante. Estos mundos se han denominado, de modo general, como lo “popular”. Marzal (2002) ha observado este mundo de convivencia con lo moderno, como una forma de sobrevivencia y de explicación, en donde pueden alternar cosmovisiones indígenas (conocidas como *costumbre*), al lado de las religiosas institucionales y sin soslayar lo científico cuando se requiere. No hay una negación de lo moderno, sino una ampliación de horizontes que incluye lo moderno, pero éste no se vuelve el eje total de actuación.

En este marco, lo moderno y lo tradicional no son exactamente opuestos (aunque pueden serlo), de hecho hay una convivencia en donde una justifica a la otra y viceversa, una se erige como oficial y la otra como subordinada. Tanto los grupos religiosos como los étnicos plantean sus postulados y demandas con formas que apelan a la modernidad, incluyendo las costumbres. A su vez, la modernidad como estadio apela al pluralismo, en donde diversos grupos “tradicionales” compiten por espacios, legitimidad, recursos, etc. Estos pueden comunicar una racionalidad de orden científico dirigido al Estado, a un mercado de bienes (y males), y a redes transnacionales que conjugan distintas luchas e impulsos de causas en común.

Lo protestante latinoamericano de corte evangélico y predominantemente pentecostal,⁶ no aparece aquí necesariamente como correlato impulsor del capitalismo, ni como elemento de coerción de la CIA, sino como una serie de corrientes con efectos diversificados en los sujetos indígenas ciudadanos. Tomamos como punto de partida un estudio no programático de los pueblos indígenas, a la manera de Navarrete (2015: 85):

[Este estudio] (...) apuesta de manera fundamental a reconocer, valorar e intentar comprender las distintas formas que ha tomado la agencia histórica de los pueblos indígenas y su capacidad de invención, renovación y redefinición cultural y étnica; así como la manera activa y creativa en que han sido capaces de apropiarse de los elementos culturales que les han sido impuestos por los poderes coloniales a través de las sucesivas teorías-programa de cambio cultural. Desde este punto de vista, determinar si un elemento cultural es de origen occidental o indígena no tiene ningún significado si no se comprende la manera en que ha funcionado y los sentidos identitarios que ha tenido en los contextos culturales e históricos siempre cambiantes en que ha operado. Esta visión del cambio cultural no pretende categorizar las realidades culturales con etiquetas como “indígena”, “híbrido” u “occidentalizado”, sino explorar las intrincadas redes que han integrado y enfrentado a indígenas, europeos y africanos y comprender las dinámicas de imposición, intercambio y aprendizaje que los han unido; tampoco busca demarcar fronteras ni definir identidades, sino comprender la manera en que éstas han sido históricamente construidas.

En este sentido, una religión que se impone como destructora del paganismo, es decir, de la cosmovisión previa de la mayoría de los pueblos étnicos del mundo, como lo es el protestantismo y que muchas ocasiones ha sido eficiente en desestructurar relaciones sociales particulares, imponiendo un estilo de vida de la cristiandad (Stoll, 1985), no es necesariamente comprendido de este modo por los sujetos que lo adoptan como un relato alienador, sino un modo complejo de relación con lo hegemónico, desde una insubordinación vital a la tradición particular que puede atarles aún más a la subordinación sociocultural.

⁶ Cuando entré a la Facultad de Sociología en 1997, en la Universidad Veracruzana, tuve otros tres compañeros protestantes, a quienes el profesor nos preguntó qué es lo que caracterizaba a nuestro grupo social. Todos no supimos qué responder, pues no sabíamos si existía algo en particular que nos integrara. El profesor, siguiendo a Weber, dijo que la “ética del trabajo”, la laboriosidad. Sí habíamos escuchado que así como algunos evangélicos los rechazaban del trabajo por su religión, también había otros que los querían porque “no ocasionan problemas y trabajan duro sin quejarse”. No creo que haya sido esto a lo que se refería el profesor, pues el protestantismo que él había leído estaba muy lejos de la “ética del trabajo” de sumisión y en condiciones de minoría que nosotros conocíamos.

La expresión de la transmodernidad en indígenas ciudadanos

La Reforma Protestante del siglo XVI fue, junto con la conquista de América por parte de los europeos, el giro histórico más importante de la historia europea moderna. Si ya con el Renacimiento se venía buscando la independencia intelectual y artística respecto a la Iglesia Católica, con la Reforma Protestante viene la autonomía religiosa del hombre, no sólo frente a Roma, sino ante cualquier tradición que se vuelve secundaria frente a *La Biblia*. A partir de aquí, en la historia occidental, la religión se va convirtiendo en una opción del sujeto que se encuentra frente a Dios y puede disentir, de acuerdo a su consciencia, con cualquier autoridad religiosa. En América, la primera conquista moderna por parte de España y luego la segunda por parte de los países poderosos de Occidente, para llegar a la actual fase de globalización donde el capital ya no tiene nacionalidad, han presentado un cambio subrepticio social, histórico y religioso del mundo mesoamericano y andino, que actualmente se manifiesta por medio de una pluralidad religiosa que se impone sobre un piso de entendimiento cultural común⁷ y condiciones de exclusión constante (Flores Galindo, 1988: 62-63).

Se impone la cruz por encima de los restos de los antiguos templos. El catolicismo fue un arma que los pueblos de América utilizaron para permanecer, a partir de la reconstitución de su mundo religioso, lo cual decepcionó los intentos de una nueva cristiandad, limpia e impoluta (Villoro, 1996). Ya Bernardino de Sahagún se escandalizó por el sincretismo religioso, pero en general, el clero optó por tener una religiosidad novohispana escindida (como la sociedad) entre la criolla y la indígena (con todas sus variantes y mezclas). Pero finalmente, no había opción, se tenía que ser católico, aunque como tantas otras cosas en la vida social, con “desviaciones” hacia lo que se denominó en el siglo XX como religión popular.

Con el advenimiento del protestantismo a tierras de herencia ibérica, se ofreció la posibilidad de romper con el monopolio religioso,⁸ que ha implicado, no pocas veces, también el rompimiento con el mundo cultural previo. Pero el significado profundo de esta transformación es que los indígenas, dentro de un Estado-nación y un mercado económico excluyente, tienen la oportu-

⁷ Que incluyen a mestizos mesoamericanos y *cholos* andinos. Las fronteras entre indígena y mestizo, en ocasiones, pueden ser bastante fluidas y borrosas, por lo que pueden no ser mutuamente excluyentes.

⁸ Uno de los primeros efectos del liberalismo en México.

tunidad de cambiar o jugar con sus concepciones religiosas, retando —como el Lutero y Calvino del siglo XVI— a la llamada “tradicón”, tanto la del catolicismo institucional como el de la *costumbre*. Esto pone el dedo en la llaga de los prejuicios: ¿son modernos los indígenas? ¿Desde cuándo han convivido con la modernidad y en qué condiciones? ¿Qué posibilidades de transformación social ocurren por el cambio a sociedades religiosas de origen anglosajón y de dominación colonial?

Navarrete (2015, *Ibid.*) da en la clave cuando nos dice que así como los indígenas utilizaron al catolicismo para su sobrevivencia cultural, en condiciones de dominación, también están usando las nuevas ofertas religiosas para acondicionar su mundo a los retos actuales: transformándose para permanecer. Claro que toda transformación, aunque sea de aparente maquillaje, implica que el actor adquiere cualidades de la representación que actúa y por lo tanto, adquiere una transformación. Aquí debo advertir que no estoy proponiendo a los indígenas como oportunistas y utilitaristas que juegan al *rational choice*, sino que se transforman por medio de vías que tienden puentes con su cosmovisión previa. Los habitantes indígenas —en este caso ciudadanos— están apostando distintas cartas a una diversidad de elementos socioculturales que implican la posibilidad de rebasar la exclusión y el racismo, o al menos, transformar su propia conciencia de subyugados a seres libres en un sentido simbólico y social.

Joaquín Lazo⁹ me ha dicho que ahora conoce gente de todo el mundo, ha tejido una red de relaciones, que “en dondequiera que esté, alguien me va recibir, en Estados Unidos, en Europa y en África” y se asume como protestante porque protesta “contra los abusos de la Iglesia Católica”. Esto significa que se asume como una persona interconectada, de acuerdo a los tiempos actuales, y que no es pasiva, pues protesta contra la dominación histórica colonial hispana.

Norma Juárez¹⁰ destaca a sus hermanos que se casaron y me muestra sus fotos con entusiasmo; una con un argentino y el otro con una estadounidense. La posibilidad de extender las relaciones de parentesco, no sólo pueden ser ya con un mestizo (difícilmente con un blanco o criollo), sino con un extranjero blanco. Esto representa una puerta al mundo, una posibilidad de ser con el otro, de ser internacional y de ser aceptado por quienes mandan a los que go-

⁹ Mixteco y miembro de la Luz del Mundo, que algunos no consideran pentecostal, aunque sus orígenes y lógicas de acción obedecen a una pentecostalidad (Campos, 1997) y puede tener contraste en otros casos.

¹⁰ Quechua de la Iglesia Presbiteriana San Luis.

biernan a las élites blanqueadas de Perú. Pero también es un dispositivo de dominación, con el que se aceptan las jerarquías sociorraciales del mundo. Estar emparentado con blancos extranjeros es una cuestión de mucho mayor prestigio que las relaciones endogámicas con el propio grupo cultural de origen. En este sentido, una pertenencia a un grupo religioso de carácter universal ofrece ventajas por encima del grupo religioso de origen, basado en la localidad y la *costumbre*, más que en la universalidad del catolicismo que se particularizó en América Latina, en las comunidades indígenas, con los santos patronos desde la época colonial.

Los hermanos quechuahablantes del Templo Maranatha de la Iglesia Evangélica Peruana,¹¹ ubicado en una de las calles céntricas de Lima y el segundo más antiguo de la ciudad, tienen dos décadas y media reuniéndose en ese sitio. Sin pretenderlo, los hermanos criollo-mestizos de clase media se auto desplazaron a iglesias con mayor prestigio social como la Alianza Cristiana y Misionera y otras organizaciones carismáticas de la teología de la prosperidad. El aumento de población andina debajo de sus estándares de clase social, color de piel y características culturales, fue visto como un peligro para su posición de clase/color/cultural. En dicho contexto, los quechuahablantes se han organizado como un subgrupo que a la vez que mantiene elementos culturales de origen, adquiere hábitos y maneras de ser acordes a las exigencias ciudadinas. Se organizan festivales de música andina y cultos en quechua, en medio de una sociedad fuertemente racista, caracterizándose por su generosidad en donde reinventando una tradición, utilizan el excedente de producción para donarlo el 24 de junio, día del *Inti-Raymi* o fiesta del sol.¹² El don ya no se presenta para la fiesta patronal, pero sí se reorienta para necesidades de los miembros del grupo que pasan situaciones económicas difíciles. Lo colectivo se torna presente en una generación de andinos, pero también se vislumbra el individualismo de segundas o terceras generaciones de andinos que criados en la ciudad, tienen como horizontes de vida, otras perspectivas más basadas en la acumulación.

¹¹ De origen bautista y presbiteriana, con varios rasgos rituales de pentecostalización y morales del pietismo evangélico.

¹² Festividad del día de San Juan, secularizada primero por Leguía (1930) como día del indio y renombrada como día del campesino por el gobierno de Velasco Alvarado (1969). En realidad, ya no tienen un excedente de producción, pues sólo en pocos casos mantienen un trabajo agrícola temporal, pero disponen una cantidad generosa de sus ingresos para comprar algo, sea perecedero o no, para donarlo (información proporcionada por Francisco Hualparimacci, Juan Huancolucco, Herminia Huacacachacc y Roberto Quispe).

La religión de los padres, en algún sentido, facilita la inserción de los hijos en la sociedad urbana limeña, pues la lectura de *La Biblia* y lo estricto de la enseñanza familiar, logran que las segundas o terceras generaciones adquieran empresas o títulos universitarios, que les permiten una vida mejor en el sentido individualizante de la modernidad. Pero a la vez, tenemos un resurgir lento, pero constante de lo andino en Lima. Después de parecer que Lima terminaría por eliminar rasgos socioculturales de los andinos, vienen surgiendo expresiones de reetnización moderna, a través de la música, la lectura, los festivales, organizaciones comunitarias, etc. La religión no desaparece en estas generaciones, pero sí se transforma.

Guadalupe Martínez¹³ afirma que las costumbres de su pueblo son supersticiones, mientras da validez a diversos postulados científicos y teológico-racionales. No obstante, al profundizar en aspectos como los influjos de lo sobrenatural (los espíritus y ánimas) se mantienen explicaciones que pueden conjugar magia-religión-ciencia, sin problema alguno. Contrario a lo que explica un teórico de la causalidad modernización-secularización como Gellner (en Várguez, 2000: 134), quien dice que el poder de la religión (y obvia lo mágico) decae frente a las explicaciones científicas, lo cual deriva en una pérdida de la fe (¿en qué y por qué otra fe es sustituida?). La racionalidad de los indígenas contemporáneos ciudadanos, aquí citados, no suele encontrar obstáculo en afirmar que una explicación científica, teológica o mágica, en unos casos puede sobreponerse a otra, ampliarse mutuamente y en algunos más excluirse.¹⁴ El predominio de la racionalidad científica, como lo muestra el comportamiento religioso de la mayoría de los indígenas (y mestizos y mulatos), no es absoluta. Se le considera importante y valioso, pero no es un discurso totalizador para responder a la incertidumbre cotidiana. Incluso, una mujer mestiza evangélica¹⁵ de clase media ilustrada de la Ciudad de México puede atribuir una enfermedad en el ojo a un hechizo, cuando el médico no da en el clavo y la oración no parece indicar una sanación.

¹³ Nahua de la Iglesia Presbiteriana.

¹⁴ En el caso mesoamericano, Navarrete (2015: 42) lo atribuye al dualismo complementario como lógica de articulación de elementos religiosos exógenos al propio y cuya lógica, dice, jugó un papel importante en la Conquista, al absorber contenidos del dominador, pero sin eliminar los previos, más bien ampliándolos.

¹⁵ Notas de campo, 7 de junio de 2017. Se trata de una profesora egresada del Tecnológico de Monterrey, México.

Es digno de atención que muchas de las mejores y más profundas conversaciones con mis interlocutores se han presentado una vez que he apagado la grabadora y el ambiente parece distenderse. De allí salen conversaciones sobre espíritus, sueños, milagros y otras realidades que no aparecen en la entrevista frente a la grabadora. En la grabadora aparece la versión, generalmente conservadora y muy evangélica de la conversión, la vida nueva, hasta cierto punto, la pretensión por la ortodoxia. Pero en el otro lado de la conversación, la racionalidad teológica de orden moderno se difumina, y aparece ese otro mundo soslayado por la gente de la academia, o como me miran a mí, el universitario potencialmente incrédulo de sus aseveraciones. Cipriana Quispe¹⁶ me relataba sus sueños en un cerro muy alto que se elevaba hasta más allá de las nubes y veía los cielos nuevos donde está Dios, pero no podía verlo. En ese cerro había manantiales, árboles, el mundo andino de la sierra estaba contenido en él, a la vez que se manifestaba el mundo cristiano. “¿Qué será?” me preguntaban ella, su hijo y su nuera. No sé si esperaban respuesta o no, por lo que no respondí y me dijeron “hemos visto maravillas y cosas terribles también, pero eso queda para otra conversación”. Los cerros, para los andinos como para muchos otros pueblos, son sitios especiales para la manifestación de lo divino y los manantiales son la fuente de vida. El cristianismo es el vínculo, quizás intermedio, entre un mundo de lo “no visto” y lo palpable, la racionalidad andina y la occidental. En esta situación, incluso una grabadora aparece como el aparato tecnológico para la formalidad, para el “deber ser” del creyente evangélico, pero no para la *costumbre* y lo *mágico*, que radica en otro orden, en donde no hay una potencial vigilancia teológica.

El cristianismo evangélico, por ejemplo, también es el mundo del aprendizaje de otra cosmovisión parcialmente compartida dentro del catolicismo que ellos conocen. Es el mundo de la lectura, pero no como medio absoluto de conocimiento, sino como vínculo con otra realidad intangible, de allí la necesidad de referir a un texto escrito desde el cual se elabora una oratoria del mundo circundante, construido desde la tradición oral. En general, el cristianismo de la mayor parte de los indígenas suele ser estricto en cuanto a los límites morales de la cotidianidad, con lo que se recrea un mundo destruido desde la Conquista y se prepara a la familia para enfrentar la precariedad multidimensional. No estoy diciendo que así lo perciben los creyentes, sino que su mundo quedó resquebrajado con sus secuelas de sumisión, alcoholismo, machismo

¹⁶ Quechua de la Iglesia Presbiteriana de San Luis.

exacerbado, etc.¹⁷ Especialmente la ciudad que representa un reto frente a la fragmentación y la creación del individuo, en donde los hijos, con facilidad, pueden tornarse desafiantes. Los márgenes estrechos de acción que suelen proponer los padres evangélicos a sus hijos, resultan de la búsqueda de seguridad en un contexto de descomposición sociocultural. Si nos imaginamos el mítico mundo prehispánico, con el protestantismo evangélico, se estaría retornando a ese punto mítico apoyado por el Génesis y el Apocalipsis bíblicos¹⁸. Tomamos en consideración esta cita de León-Portilla (2017: 273) que nos recuerda aspectos que un evangélico puede considerar suyos:

[El padre de familia] es descrito como un hombre de buen corazón (*in qualli ñyollo*), previsión, sostén y protección de sus hijos... no sólo cría a sus hijos, atendiendo al aspecto meramente biológico; su misión principal está en enseñarlos y amonestarlos... el padre también “les pone delante un gran espejo” para que aprendan a conocerse y a hacerse dueños de sí mismos.

El pastor Lázaro González¹⁹ me explica que actualmente le presenta a sus hijos los aspectos positivos de su cultura, las fiestas y otros aspectos que revalorizan lo que alguna vez perdió en su conversión y que institucionalmente se niega en las iglesias evangélicas. Pero aún más, una constante en los padres de familia indígenas evangélicos es que estos se muestran muy severos en cuanto a con quien se relacionan sus hijos, limitando los contactos con los “tramposos” (o “dos caras”, no son de un solo rostro) como son los ciudadanos. Asimismo, los instan a estudiar duramente, a ponerse de ejemplo de lo que no quieren que sean, trabajando día y noche, sin vacaciones, anhelando un futuro estable para sus hijos que se pueden perder entre los tugurios, los vicios y las tentaciones que los alejan del Señor. Los padres, así, apelan a un poder superior a ellos mismos, a una fuente de autoridad que no permite impunidad en el ámbito familiar cristiano.²⁰

¹⁷ Al respecto del machismo entre mestizos e indígenas colombianos urbanos y rurales en su tránsito a la religión evangélica y como se matiza hasta cierto punto, se encuentra el texto de Brusco (1995). En este brinda un análisis que presenta la conversión como un elemento ideológico más potente para contrarrestar numerosos efectos del machismo que los movimientos políticos y feministas, sin eliminarlo del todo.

¹⁸ Sería el caso de Eugenio Aquino (mixteco) o Francisco Hualparimacci (quechua), pero no los únicos. En general, predomina la idea de que hubo una vez un mundo mejor, antes de los españoles.

¹⁹ Zapoteco de los Valles Centrales.

²⁰ Gerson Flores, zapoteco, por ejemplo, explica que para su mamá los paisanos del Istmo de Tehuantepec son de confianza, mientras que de los otros, no te puedes fiar.

Al igual que Guamán Poma de Ayala en el siglo XVI apelaba al cristianismo de los reyes de España, para mostrar las contradicciones del sistema socioreligioso de la época, con la finalidad de dominar el cuerpo y destruir el alma de los indios, los evangélicos de hoy suelen hacer su crítica al mundo, desde un discurso ultramundano. El anhelo de un cielo donde no hay llanto, ni dolor es más que un escapismo, es una crítica constante al sistema social vigente, pero desde el lado simbólico, pues el político parece estar perdido para los descastados. Los evangélicos sí participan en las elecciones y tanto votan por la izquierda, como por la derecha y el centro, pero no es parte central de su discurso, porque no es el eje de su vida. En su excelente estudio pionero sobre el pentecostalismo chileno, Lalive d'Épinay (1968) habla de la “huelga social del creyente”, tomando como referencia particular a Weber, con el que buscó contrastar su objeto de estudio. En mi percepción, expresa magistralmente el rechazo pentecostal por el “mundo” como el lugar de miseria y sufrimiento para las mayorías, un sitio de decepción permanente (*Ibid.*, 158), pero cuando menciona que el grupo niega la individualidad del creyente, se olvida que provenientes mayormente de culturas colectivas de origen campesino, los pentecostales se orientan más y encuentran un piso más firme en la formación colectiva. Este cuadro que parece opresivo para la conciencia moderna, no lo es para el indígena ciudadano, quien encuentra identidad y orientación en su pertenencia al grupo. La sumisión al patrón y al Estado, en una sociedad competitiva, le representan ventajas al grupo “pues en los empleos nos buscan a los cristianos porque saben que no nos quejamos, trabajamos duro y no causamos problemas”.²¹ Lalive (*Ibid.*) considera que la forma de acción pentecostal es característica de las sectas, siguiendo a Troeltsch, traslapa el individualismo europeo al campo latinoamericano de lo popular. El citado autor no encuentra el protestantismo clásico europeo que tiende al “progreso”, a la democracia y al bienestar económico, por eso le parece extraña esta cultura de la “hacienda”. Pero el ser colectivo no implica disidencia individual. El pastor tiene poder, pero no es absoluto sobre las conciencias —aunque la más de las veces eso quisiera—, de modo general.

Bastian (1997) sigue a Lalive d'Épinay en la puesta a prueba de la tesis weberiana. Con ello, realiza aseveraciones muy interesantes que ponen al pentecostalismo como un “catolicismo de sustitución” y una racionalidad lejana al

²¹ Relato común escuchado en diversas iglesias evangélicas, tanto en el ámbito urbano como en el rural.

ideal protestante de la reforma del siglo XVI. Pero inmediatamente pasa a los juicios de valor “en la medida en que la figura del Cristo que rescatan es la del sacademonios y del milagrero” (*Ibid.*, 193). De este modo, juzga a estos protestantismos por su poca democracia (cacicazgo) y su magia chamánica, que no encaja en los moldes sociológicos y teológicos del autor. Las prácticas económicas que suscitan son “trueques” y no una racionalidad económica basada en una ética específica. De allí en adelante, Bastian parece decepcionado del protestantismo que querría encontrar (liberal, progresista, moderno) pues no permiten “un modelo puritano de individualización y de racionalización económica” (*Ibid.*, 202). Es decir, del análisis sociológico basado en premisas puramente eurocéntricas, al juicio de valor enmarcado en los valores del autor, como en estos casos, sólo hay un paso y los latinoamericanos hemos seguido este modelo de interpretaciones en muchas ocasiones, para lo que cabe recordar:

El colonizado que reproduce los términos del colonizador, a pesar de replantearlos en clave local, en el simple hecho de limitar sus formas de enunciación a los conceptos y discursos impuestos en el sistema-mundo para poder ser reconocido como sujeto de enunciación, reproduce ciertos mecanismos que actúan como herramientas de codificación compleja de las diversas epistemologías y tradiciones del mundo en las jerarquías y estructuras de poder en el sistema-mundo moderno/colonial, emplazando sistemáticamente a la epistemología y tradición occidentales en la cumbre de estas jerarquías (Adlbi, 2016: 78).

Es decir, con todo lo interesante que son las tesis weberianas, seguidas por Lalive y Bastian, nos colocan en el mundo del subdesarrollo, pues ambos autores de origen protestante europeo, no sólo analizan, sino que califican el tipo de protestantismo local y lo descalifican como ente legítimo al que sólo aciertan a calificar de sectario, pero sin querer colocarse en la comprensión (*verstehen*) de la acción social de Weber (1964) o de otro modo, sólo pueden comprender el mundo desde su óptica eurocéntrica con sus valores provincialmente puestos en el centro. El planteamiento abstracto universal de la sociología weberiana está diseñado para la comprensión de su sociedad, no de las sociedades fuera de su marco de comprensión. Para Weber (*Ibid.*) la *sociedad* es moderna pues está orientada racionalmente, en tanto, la *comunidad* “se inspira en el *sentimiento* subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de *constituir un todo* (*Ibid.* 33). De allí que la comprensión a lo racional (cualidad masculina de la sociedad patriarcal) sea más posible, que hacia lo afectivo (cualidad femenina de la sociedad patriarcal). La comunidad, la tradición es subalternizado pues no carece de racionalidad con arreglo a fines, lo que es tanto como decir, que pue-

de ser irracional (instintiva, salvaje). La virtud de la tesis weberiana es que la comunidad no desaparece en lo moderno, pero sí se privatiza y lo público se vuelve lo racional por excelencia.

Indígenas evangélicos ciudadanos y la concepción de una era transmoderna

Los grupos sociales en condiciones desventajosas como los aquí mencionados, no comparten el mestizaje-criollismo, guadalupanismo-marianismo, moderno integral de los grupos dominantes, por lo que desde la minoría adquieren una percepción del mundo y posición ante el mundo que refleja una lucha que ellos llaman “espiritual”. El enemigo ya no es el de enfrente, el que manifiesta el racismo y la discriminación, sino el diablo que quiere desmoralizar al creyente para lo que deben buscar fuerza en su “familia de la fe”.

Las iglesias evangélicas, al igual que otras instituciones sociales, deben clasificarse por la clase social y el grupo(s) étnico(s) de los asistentes. La mayor parte de los indígenas asisten a pequeñas iglesias en las periferias o en las partes céntricas anómicas de las ciudades. Son pocos los que escapan a esta caracterización y está relacionado con factores como la escolaridad y profesión, así como generación migrante. En cuanto a las segundas y terceras generaciones de andinos en Lima se observa un deseo de ascender socialmente y desligarse étnicamente, por medio de la adscripción religiosa evangélica de clase media y no en las iglesias con amplios contingentes étnicos de las periferias (Ihrke-Buchroth, 2014). Los mixtecos en las periferias de la Ciudad de México no desean identificarse como indígenas, sino como ciudadanos modernos y primordialmente por su religión evangélica (Romer, 2009).

En los dos casos estamos hablando de una dominación mestizofílica en la Ciudad de México y criollo-mestiza en Lima. Es la construcción del Estado-nación y la nacionalidad de la que hablamos al inicio y que manifiesta una genealogía racista que surge hace cinco siglos, pero que se transforma y se sofisticada con el desarrollo de los universalismos igualitarios homogenizadores. La dominación es por color de piel, clase social y género (Gall, 2014; Nugent, 2012), a la que en este caso, se puede añadir por disidencia religiosa en algunos casos.²²

²² De acuerdo a Conapred (2012), en la Ciudad de México, el 18.6% se ha sentido vulnerado en sus derechos por su creencia religiosa, especialmente en aquellos con baja escolaridad y bajo nivel socioeconómico.

De allí partimos que las creencias y prácticas religiosas de los indígenas evangélicos ciudadanos de Lima y la Ciudad de México, se encuentran en una situación desventajosa. Pero Navarrete (2015) explica, a partir del concepto de “control cultural” desarrollado por Bonfil Batalla, que los grupos dominados, pueden hasta cierto grado, mantener la capacidad de definir su transformación, en el caso religioso, por medio del catolicismo que subordinó las cosmogonías nativas, pero no las eliminó. En este sentido, la transformación religiosa es uno de los elementos que acompañan las transformaciones sociales, políticas y culturales de adaptación de los indígenas, en donde la religión ya no es un elemento de cohesión de la vida comunitaria. En la aparición de este pluralismo y de los indicadores de alejamiento del catolicismo, en donde los indígenas en México y Perú parecen estar más dispuestos que los mestizos y mucho más que las élites, a transformar su propio panorama religioso.²³

A este fenómeno Parker (1993) lo denomina “religión popular”, aspecto que no es observado en su lógica interna por la mayor parte de la sociología religiosa que obedece a las explicaciones que tienen como referente el paradigma modernización-secularización o programas pastorales. Por ello, refiere la necesidad de buscar la comprensión del fenómeno desde sus lógicas internas y él considera que es la cultura popular y de allí la religión popular, una de las claves que ayudan a entender este fenómeno que, a su vez, tiene subculturas, es plural y con posibilidades amplias de ramificaciones. El autor destaca que se trata de una “producción cultural dominada, pero de ninguna manera anulada, ni totalmente sometida en su capacidad de resistencia e innovación... en la capacidad creativa del pueblo en materia religiosa” (*Ibid.*, 58).

De estos planteamientos destaco la tensión permanente de la religión de los indígenas ciudadanos, quienes añaden y quitan de su marco de referencia elementos que en algún momento puedan impedir su sobrevivencia social, cultural y material. Es el caso de Isaac Cajero, joven mixteco que obedecía a la obligación de un pentecostalismo moralmente estricto en su comunidad de origen, pues su padre es pastor. En la Ciudad de México, a dos años de llegar a ella, no se deja de considerar cristiano, pero afirma sus raíces, especialmente frente al racismo y también como construcción de su identidad:

²³ De acuerdo a los datos censales de ambos países (elaboración propia en tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, actualmente en borrador).

Yo fui a ver las fiestas de la Iglesia Católica, también quería bailar las canciones de nuestro pueblo, pero no me lo permitían mis papás porque dicen que eso está mal y mis amigos católicos me cuestionaban qué hacía yo allí, si yo era hermano. Yo estoy orgulloso de lo que soy como mixteco. Que se emborrachan o que hacen esto y lo otro, yo no sé, yo no voy por eso, sino por lo bonito que nos representa... En el trabajo sí ha habido, especialmente uno, que me dijo “indio”, “oaxaco” y otras cosas más, y yo le dije que porqué hablaba así, si yo le había faltado al respeto y le dije “sí soy indio y estoy orgulloso de mis raíces, ¿cuáles son las tuyas?”. Yo no niego a mi familia, ni mi pueblo y si no hablo bien español, tú no hablas siquiera otro idioma.

Isaac se afirma como evangélico, pero el pentecostalismo de su comunidad le resultó opresivo, tanto como el catolicismo de los excesos. Los bailes y fiestas, como representaciones míticas del origen de su comunidad, le parecen algo que le dota de identidad, pero más allá del catolicismo, pues no concibe a los santos y a María como algo digno de atención. En estas tensiones, la Ciudad de México, a donde vino para estudiar danza folclórica, es un lugar de oportunidad para ajustar su creencia evangélica en donde quepan varios relatos transversales: míticos, religiosos y modernos.

Parker (*Ibíd.*, 46) nos sitúa aquí en la necesidad de una epistemología acorde al estudio de esta realidad religiosa que él denomina *hemiderna* porque no es “ni enteramente moderno, ni pre-moderno, ni mucho menos post-moderno” (*Ibíd.*, 355). Como él demuestra, la modernización, industrialización y urbanización de las naciones latinoamericanas, no eliminaron lo religioso o lo privatizaron, sino que la religión popular es la respuesta de una heterogeneidad de actores sociales a lo “oficial”, lo ortodoxo o todo aquel contenido emanado desde el poder, que sí es considerado, pero reelaborado por los actores sociales que de alguna manera quedan fuera de las pretensiones homogeneizadoras del Estado y el mercado, coludidos con sus propios agentes religiosos. En el caso evangélico aquí estudiado, no se trata del protestantismo de la Reforma —aunque evidentemente tiene su presencia—, ni del evangelicalismo estadounidense —a pesar de todo el peso que ejerce—, sino de una práctica religiosa evangélica transmoderna (o *hemiderna*, al decir de Parker).

Se presenta en contacto (y no huida) de lo moderno, retomando tradiciones que orientan su acción a la vida y construyendo horizontes utópicos, que están en tensión permanente de liberación-sumisión, colonial-descolonial, dominados-dominantes. Se trata de una realidad moderna en el sentido de su actualización permanente, pero no en el de una racionalidad cartesiana aplastante. Se

apela a la ciencia cuando es oportunidad, pero se le veta cuando representa muerte. Es tradicional porque los elementos de origen mesoamericano y andino coloniales están en el fondo de las prácticas evangélicas, orientadas principalmente por lo pentecostal, pero no es una creencia que esencializa el pasado y en muchos casos, lo niega, derivando en una asimilación al mestizaje, pero de tipo indiano y no criollista. El pensamiento mágico permanece, por lo que el sentido teológico racionalista opera hasta un límite en donde los actores responden a su realidad y refuncionalizando el cristianismo para oponer las fuerzas del bien a las del mal.

De allí la decepción de los sociólogos de la secularización; así como de los pioneros y estudiosos del protestantismo desde la óptica weberiana, Bastian y d'Épinay, por el protestantismo latinoamericano. Si con nosotros estuviera, Benito Juárez también se decepcionaría, pues entusiasmado abrió las puertas a los misioneros protestantes para que enseñaran a leer a los indios en lugar de “perder el tiempo encendiendo velas a los santos” (Damboriena, 1962: 18). Decepcionados como los misioneros presbiterianos con los hermanos quechuas en Lima que matan un chanco para hacer fiesta después del culto y repartirlo entre sus paisanos.²⁴ También decepcionados como los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano²⁵ que veían como su trabajo de traducción y misión se quedaba en manos de pentecostales o protestantes históricos pentecostalizados.

La dupla modernidad/tradición es una representación jerárquica de valores en la cual los evangélicos indígenas ciudadanos de Lima y la Ciudad de México, son asignados por quien ejerce el poder epistemológico, prácticamente del lado de la tradición, debido a su condición de oralidad. El proyecto progresista de la sociología de la religión es también una teoría-programa de lo que debería ser el protestantismo como panorama político-social, de un modelo de progreso y desarrollo, y no es. Es el paradigma racista de la colonialidad que Adlbi (*Ibid.*, 94) denomina “colonialidad epistemológico-conceptual y espacio-temporal, junto con las colonialidades del poder, del saber y del ser” que anula las perspectivas del *ser* que es el *otro* de Occidente.

²⁴ Información de Miluska Palomino.

²⁵ Racionalistas occidentales que tuvieron que operar al nivel de las “supersticiones” a decir de Stoll y solicitar el auxilio de pentecostales moderados y carismáticos, especialmente en Perú (1985). Como ejemplo, en una comunidad nahua de México, Vázquez (2010) reseña como el trabajo del ILV quedó en manos pentecostales, desde donde las iglesias se han dividido en múltiples orientaciones que trascienden lo evangélico.

Pero la realidad del sujeto transmoderno (esto es, colonizado, ignorado, despreciado, negado) es que se trata de “una identidad en proceso” (Dussel, 2005), de una exterioridad para Occidente y en contacto de 500 años con la Modernidad (contingente en la Reforma Protestante y la Conquista de América). Este sujeto toma los aspectos positivos de la modernidad y el protestantismo, pero los alterna con otros saberes mágico-religiosos-científicos, por lo que dialoga, es abierto, y puede llegar a ser plenamente intercultural. En ocasiones presenta rostros calificados de fundamentalistas, pero hay que leer la cerrazón desde grupos sin poder político, social y religioso, no como un fascismo de mayorías nacionalistas. Los aspectos negativos, en términos sociales, que llegan a presentar estos grupos son la búsqueda de una afirmación que les fue negada. Si es necesario, se mestizarán o reetnizarán; habrá más conversiones a este protestantismo evangélico que en las condiciones de la ciudad, les permite una elasticidad de saberes, que lentamente van brotando y un día, quizás, por los indicios que vislumbramos en nuestros hallazgos, serán teología indígena evangélica quechua o aymara, nahua o zapoteca en un diálogo de fondo desde el pluri-verso transmoderno.

Bibliografía

- Adlbi Sibai, Sirin
(2016) *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, México, Akal.
- Aguilar de la Cruz, Hedilberto
(2011) *Cambio religioso y descaracterización étnica en indígenas de la Ciudad de México*, México, tesis de maestría en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México.
- Alsina Calvés, José
(2016) “Descartes y los fundamentos filosóficos de la modernidad”, en *El Catoblepas. Revista Crítica del Presente*, núm. 168. Disponible en <http://www.nodulo.org/ec/2016/n168p09.htm>
- Bastian, Jean-Pierre
(1997) *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, FCE.
- Bonfil Batalla, Guillermo
(1990) *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo.
- Bourricaud, Francois
(1970) “¿Cholificación?”, en Fuenzalida et. al., *El indio y el poder en el Perú*, Lima, IEP, pp. 183-198.
- Brading, David
(1988) *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 2a. ed.

Brusco, Elizabeth

(1995) *The reformation of machismo: evangelical conversion and gender in Colombia*, Austin, University of Texas Press.

Campos, Bernardo

(1997) *De la Reforma Protestante a la pentecostalidad de la Iglesia. Debates sobre el pentecostalismo en América Latina*, Quito, CLAI.

Castro-Gómez, Santiago

(2000) “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de “la invención del otro”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*”, Buenos Aires, CLACSO, pp. 79-102.

Conapred

(2012) *Resultados sobre diversidad religiosa*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

Damboriena, Prudencio

(1962) *El protestantismo en América Latina*, Friburgo-Bogotá, FERES.

Dager Alva, Joseph

(2009) *Historiografía y nación en el Perú del siglo XIX*, Lima, PUCP.

De la Cadena, Marisol

(2004) *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*, Lima, IEP.

Dussel, Enrique

(1994) *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, Plural-UMSA.

Dussel, Enrique

(2000) *Europa, modernidad y eurocentrismo*, en Varios Autores, “La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas”, Buenos Aires, CLACSO.

(2001) *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer.

(2005) *Transmodernidad e interculturalidad (interpretaciones desde la Filosofía de la Liberación)*. Disponible en: <http://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20interculturalidad.pdf>

Fanon, Frantz

(1965) *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 2a. ed.

(1973) *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Abraxas.

Flores Galindo, Alberto

(1988). *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, Lima, Horizonte, 3a. ed.

Gall, Olivia

(2004) *Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México*, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 66, núm. 2, pp. 221-259.

Geertz, Clifford

(2003) *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

- Grosfoguel, Ramón
(2008) “Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial”, en *Tabula Rasa*, núm. 9, pp. 199-215.
- Hobsbawm, Eric
(2003) *Introducción: la invención de la tradición*, en Hobsbawm y Ranger (eds.), “La invención de la tradición”, Barcelona, Crítica, pp. 7-21.
- Ihrke-Buchroth, Uta
(2014) “Religious mobility and social contexts within neopentecostal mega-churches in Lima, Peru”, tesis de doctorado en Sociología, PUCP, Perú.
- Lalive d’Epinay, Christian
(1968) *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Santiago de Chile, Editorial del Pacífico.
- León-Portilla, Miguel
(2017) *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 11a. ed., México, UNAM.
- Lewis, Oscar
(1963) *Antropología de la pobreza*, 3a. ed., México, FCE.
- Magallón, Mario
(2012) “Cultura, tradición y modernidad en Latinoamérica del siglo XXI”, en *La Colmena*, núm. 75, julio-septiembre, pp. 59-66.
- Marzal, Manuel
(2002) *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Madrid, Trotta-PUCP.
- Montiel, Edgar
(2013) “La conquista de América y la construcción de la Modernidad occidental”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 146, pp. 11-19.
- Navarrete, Federico
(2015) *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*, México, UNAM.
- Nugent, Guillermo
(2012) *El laberinto de la choledad: páginas para entender la desigualdad*, Lima, Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas.
- Oehmichen, Cristina
(2005) *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazabuas en la Ciudad de México*, México, UNAM.
- Parker, Cristián
(1993) *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile, FCE.
- Pozas Horcasitas, Ricardo
(2006) *Los nudos del tiempo: la modernidad desbordada*, México, Siglo XXI-UNAM.
- Quijano, Aníbal
(1980) *Dominación y cultura*, Lima, Mosca Azul.

Redfield, Robert

(1942) “La sociedad folk”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 4, núm. 4, pp. 13-41.

Robles, Fernando

(2012) *Epistemologías de la Modernidad: entre el etnocentrismo, el racionalismo universalista y las alternativas latinoamericanas*, Cinta Moebio, núm. 45, pp. 169-203.

Romer, Marta

(2009) *¿Quién soy?: estrategias identitarias entre hijos de migrantes indígenas*, México, INAH.

Smith, Christian y Vaidyanathan, Brandon

(2011) “Multiple modernities and religión”, en Chad Meister (ed.), *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, Oxford University Press.

Stoll, David

(1985) *¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*, Quito, Abya-Yala.

Vázquez Pasos, Luis

(2000) “Modernidad y religión al filo de dos siglos. Una reflexión inconclusa”, en *Convergencia*, vol. 7, núm. 22, pp. 125-142.

Vázquez, Felipe

(2010) “La convivencia religiosa en una localidad indígena: el caso de Mecayapan, México”, en *Antítesis*, vol. 3, núm. 5, pp. 95-124.

Villoro, Luis

(1996) *Los grandes momentos del indigenismo en México*, 3a. ed., México, FCE-Colmex.

Weber, Max

(1964) *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*, 2a. ed. en español, México, FCE.

Weber, Max

(2004) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Buenos Aires, Gradífico.

Entrevistas y conversaciones

Cipriana Quispe, quechua, femenino, Lima, 24 de octubre de 2015.

Eugenio Aquino, mixteco, masculino, 11 de febrero de 2016.

Francisco Hualparimacci, quechua, masculino, Lima, 3 de junio de 2015.

Gerson Flores, zapoteco, masculino, Ciudad de México, 22 de febrero de 2017.

Guadalupe Martínez, nahua, masculino, Ciudad de México, 11 de julio de 2017.

Herminia Huaccaicachacc, quechua, femenino, Lima, 15 de noviembre de 2015.

Isaac Cajero, mixteco, masculino, Ciudad de México, 13 de febrero de 2017.

Joaquín Lazo, mixteco, masculino, Ciudad de México, 13 de febrero de 2011.

Juan Huancolucco, quechua, masculino, Lima, 18 de septiembre de 2015.

Lázaro González, zapoteco, masculino, Ciudad de México, 7 de abril de 2017.

Miluska Palomino, quechua-mestiza, femenino, Lima, 2 de mayo de 2015.

Norma Juárez Loayza, quechua, femenino, Lima, 24 de octubre de 2015.

Roberto Quispe, quechua, masculino, Lima, 23 de marzo de 2015.

AUDRE LORDE Y PATRICIA HILL COLLINS. APORTACIONES PARA ENTENDER EL *BLACK FEMINISM*, EL RACISMO Y SU IMBRICACIÓN CON OTRAS OPRESIONES

Inés Argueta Pérez-Coronado

Universidad París Diderot, Francia
correo electrónico: ine.arg93@gmail.com

Recibido el 14 de febrero de 2020; aceptado el 15 de abril de 2020

Resumen: El Black Feminism es una corriente de pensamiento teórico y político que dentro del feminismo propone comprender la opresión de género en conjunto con otras opresiones como el racismo y la clase. En este artículo propongo una revisión breve de las aportaciones de dos mujeres Negras, Audre Lorde y Patricia Hill Collins, quienes contribuyeron a dicho movimiento con reflexiones en torno a la alianza entre lo personal y lo político, las diferencias entre mujeres, el uso de la ira, el punto de vista situado, el estatuto de *outsider within* y la importancia de la auto-definición y la auto-determinación. El recordar los cimientos y proposiciones del Black Feminism es de suma importancia para los estudios sociológicos y antropológicos en América Latina, pues nos invita a estudiar las opresiones de manera imbricada y situada; y abre un debate epistemológico sobre las herramientas más acertadas y adaptadas para comprender estas realidades.

Palabras clave: Black Feminism, *feminismo*, *opresiones*, *imbricación*, *punto de vista situado*, *outsider within*

AUDRE LORDE AND PATRICIA HILL COLLINS. CONTRIBUTIONS TO UNDERSTAND *BLACK FEMINISM*, RACISM AND ITS IMBRICATION WITH OTHER OPPRESSIONS

Abstract: Black Feminism is a theoretical and political thought that, within feminism, proposes to understand gender oppression in relation with other oppressions such as racism and classism. In this article I propose a brief review of the contributions of two Black women, Audre Lorde and Patricia Hill Collins, who contributed to this movement with considerations on the alliance between the personal and the political, the differences between women, the use of anger,

the standpoint, the status of outsider within and the importance of self-definition and self-determination. Remembering the foundations and propositions of Black Feminism is of utmost importance for sociological and anthropological studies in Latin America, since it invites us to study oppressions in an imbricated and situated way; and opens an epistemological debate about the most accurate and adapted tools to apprehend these realities.

Key words: Black Feminism, *feminism*, *oppressions*, *imbrication*, *standpoint*, *outsider within*

Introducción

En este artículo hago la breve revisión de las aportaciones teóricas y metodológicas de dos mujeres Negras¹: Audre Lorde y Patricia Hill Collins, quienes desde horizontes diversos aportaron reflexiones fundamentales para el Black Feminism². Conocer o releer los aportes y reflexiones que engloba esta perspectiva es urgente en un subcontinente como América Latina, donde algunas discusiones sobre el racismo se vuelven estériles al tratar de saber si el racismo “pesa más” que la dominación étnica, el sexismo o el clasismo, por ejemplo. Entender las diferentes opresiones de manera imbricada y simultánea, como lo proponen las mencionadas autoras, obliga a no pensarlas como si fueran acumulativas o como si pudieran sumarse. Esto supone entender que los diferentes tipos de opresión deben tratarse de manera estructural, histórica y socialmente situadas y no han de basarse en un análisis puramente individual de estas experiencias.

¿Qué es el *Black Feminism*?

Como se sabe, el *Black Feminism* nació en Estados Unidos a finales de la década de los setenta, y en lugar de dar una definición rígida sobre “lo que es”, prefiero retomar lo que menciona Patricia Hill Collins sobre el pensamiento feminista Negro que “consiste en ideas producidas por mujeres Negras que clarifican un punto de vista de y para mujeres Negras” (Collins, 1986). Se trata de un movimiento vasto y complejo, que dentro del feminismo propuso abor-

¹ Utilizo aquí una mayúscula para referirme a las mujeres Negras, para respetar la decisión de las mismas autoras de usar de manera sistemática una mayúscula en Negras/Negros.

² En lugar de tratar de usar la traducción de *Black Feminism*, como Feminismo Negro, prefiero conservar el término original en inglés, para ubicarlo así en su contexto geográfico, histórico y social específico. Cabe aclarar que la traducción de las citas de los textos en inglés es mía.

dar la dominación de género de manera conjunta con otros tipos de dominación, así:

es una corriente de pensamiento político, que en el seno del feminismo definió la dominación de género sin aislarla jamás de otros tipos de relaciones de poder, comenzando por el racismo o la clase, y que podía comprender en los años sesenta feministas “chicanas, “nativas americanas”, “sino-americanas” o del “Tercer mundo” (Dorlin, 2008: 21).

Dentro del *Black Feminism* se hacen reflexiones, se proponen prácticas y teorías diversas, pero pueden definirse tres principios fundadores: la articulación de las dominaciones, el saber situado y la lucha por la justicia social.

Para sus promotoras, el *Black Feminism* puede incluirse en la larga historia de lucha por la abolición de la esclavitud en Estados Unidos y está íntimamente ligado a las luchas negras por los derechos civiles de los años sesenta y setenta del siglo pasado. Muchas mujeres se sumaron a estos movimientos liderados por hombres Negros, pero se dieron cuenta que dominaba una virilidad sexista y, como lo recuerda Michele Wallace,³ Carmichael Stokely, líder del Partido de las Panteras Negras (BPP, por sus siglas en inglés), afirmó que el rol de las mujeres en el movimiento era el de estar “agachadas” (*prone*, en inglés) (Dorlin, 2008: 39). Lo anterior se daba al mismo tiempo que las mujeres Negras no encontraban sus experiencias y demandas reflejadas tampoco en los movimientos feministas blancos y burgueses, ya que éstas volvían invisibles las opresiones de “raza” y clase, bajo la opresión de género.

El *Combahee River Collective*, colectivo de feministas Negras formado en Boston en 1974, puede ser considerado como un grupo fundador del *Black Feminism*, ya que sus integrantes fueron las primeras mujeres Negras en plantear sistemáticamente, en su declaración escrita en 1977, la imbricación de los sistemas de opresión de “raza”,⁴ clase, género y heterosexualidad: “Nos cuesta trabajo separar las opresiones de “raza”, clase y sexo, porque frecuentemente en nuestras vidas, las hemos vivido de forma simultánea”⁵ (Combahee River Collective [1978] 2008: 64). Además, sus integrantes también defienden un análisis político-económico de las dominaciones y prefieren alejarse así de toda naturalización o esencialización del sexo y la “raza”. Más tarde, otras exponen-

³ Ensayista, escritora y feminista Negra.

⁴ Aquí decido poner “raza” entre comillas para evitar cualquier forma de naturalización de esta categoría socio-política.

⁵ Todas las traducciones del inglés y francés al español son hechas por la autora.

tes vendrán a sumar al pensamiento Negro, como Audre Lorde, Angela Davis, *bell hooks*, Patricia Hill Collins y Kimberlé Crenshaw, entre otras. Veamos a continuación algunos de sus aportes.

Audre Lorde: la alianza entre lo personal y lo político

Audre Lorde publica en 1984 *Sister Outsider*, una serie de escritos y conferencias que pronunció entre 1976 y 1984, periodo fundamental de gestación del *Black Feminism*. Su libro se inscribe así en la fase de transformación del *Black Feminism*, que entre 1979 y 1989 “pasa de tener una lógica de grupo de consciencia a la de grupos de reflexión, estudio y acción” (Dorlin, 2008: 24). Es hasta 2002 cuando este libro se traduce al castellano como *La hermana, la extranjera*, publicado en España en las ediciones Horas y Horas.

En *Sister Outsider*, Audre Lorde expone los principios del *Black Feminism* otorgando gran importancia al lenguaje y a las figuras estilísticas, alejándose de un formato académico y argumentativo, sin que esto lo reste fuerza y pertinencia. Lorde reflexiona sobre el vínculo histórico que existe entre el desarrollo del feminismo blanco y las lógicas racistas y segregacionistas en Estados Unidos (lo que también analiza Angela Davis en *Mujeres, Raza y Clase*, publicado en 1982). Así, su pensamiento es pionero del *Black Feminism*, y a la vez muestra su evolución: sus reflexiones nacen de recuperar la historia particular estadounidense sobre la esclavitud, las lógicas segregacionistas y la gran represión militar y política hacia el movimiento negro por los derechos civiles. Lorde cuestiona la supuesta sororidad⁶ fundadora del feminismo blanco y señala la importancia de pensar la articulación de los sistemas de opresión. Los dos textos de Lorde que voy a analizar a continuación son una invitación a la reflexión y abren la puerta a la lucha política.

A lo largo de sus escritos, Lorde combina dos niveles de reflexión que están íntimamente ligados: el personal y el político. Al decidir explícitamente no hacer un texto académico, reflexiona sobre sus propias experiencias personales, sin que esto la haga caer en reflexiones pseudo-psicológicas ni individualistas. Lorde explica: “cuando hablo de cambio, no hablo de un simple cambio de punto de vista, ni de una calma temporal, ni de la capacidad de sonreír o de sentirse bien. Hablo de una reorganización fundamental y radical de aquello

⁶ Término incluido solamente en 2010 a la RAE: “I.f.PR. Agrupación que se forma por la amistad y reciprocidad entre mujeres que comparten el mismo ideal y trabajan por alcanzar un mismo objetivo”.

implícito que sostiene nuestras vidas” (Lorde ([1984] 2018: 136). Al hacer esta afirmación, la autora muestra el vínculo entre lo personal y lo político, la reflexión teórica y el militanismo. Así, Lorde explica que es a partir de una deconstrucción personal de las *diferencias* entre las mujeres que tanto lo “personal como lo político podrán comenzar a esclarecer nuestras decisiones” (Lorde ([1984] 2018, 119).

En su discurso “Nunca se podrá demoler la casa del amo con las herramientas del amo” (1979), Lorde afirma que reconocer las *diferencias* entre mujeres es el fundamento de la lucha política. Las *diferencias* a las que Lorde se refiere abarcan un abanico amplio: las diferencias de clase, de “raza”, de pertenencia étnico nacional, de orientación e identidad sexual. El feminismo blanco borra dichas *diferencias* bajo la idea de sororidad y piensa el feminismo desde una condición dominante. Sin embargo esto excluye a las mujeres pobres, Negras, lesbianas y provenientes de países no hegemónicos, entre otras, de cualquier diálogo o acción. O bien, relega a éstas mujeres a reflexionar únicamente ciertos temas y ocupar ciertos espacios bien delimitados, en palabras de Lorde, como si las “lesbianas y las mujeres Negras no tuvieran nada que decir sobre el existencialismo, el erotismo, la cultura y el silencio de las mujeres, el desarrollo de la teoría feminista, o sobre la heterosexualidad y el poder” (Lorde [1984] 2018: 133).

Por otro lado, en “Del uso de la ira: la respuesta de las mujeres al racismo” (1981), la autora defiende la *ira* como un elemento de reflexión personal —en su sentido político de reconocer su condición social— y como soporte esencial para debatir y actuar contra las múltiples opresiones. La *ira* es aquella que sienten las mujeres, tomando en cuenta las *diferencias* entre ellas, frente distintos mecanismos de opresión, como explica Lorde, es «la ira frente a la exclusión, los privilegios inmutables, los prejuicios raciales, el silencio, los malos tratos, los estereotipos, las reacciones defensivas, las injurias, la traición” (Lorde [1984] 2018: 133). El reconocer su propia *ira* es por lo tanto reconocerse como oprimida y luchar contra tal opresión; pero también y fundamentalmente, es reconocerse como opresora y luchar de igual manera junto con (y no en nombre de) otras mujeres oprimidas.

“Nunca se podrá demoler la casa del amo con las herramientas del amo”: la diferencia como herramienta de reflexión y de acción

“Nunca se podrá demoler la casa del amo con las herramientas del amo” es una intervención fundamental de Lorde en la “Mesa redonda sobre lo personal y lo político” pronunciada en 1979 en una conferencia internacional sobre la obra de Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, organizada por el Instituto de Humanidades de la Universidad de Nueva York. Lorde comienza criticando la organización de la mesa: dos mujeres Negras fueron invitadas a último momento, lo que para la autora refleja “la ausencia de toda consideración hacia la conciencia lesbica o hacia la conciencia de las mujeres del Tercer-Mundo [lo que] constituye una importante carencia de la conferencia y de los textos presentados en la misma”. Prosigue con una reflexión sobre la reproducción del pensamiento patriarcal racista por parte de las feministas blancas y defiende las *diferencias* como fuerza creadora, como fuente de sororidad, resignificándola, y como herramienta para derribar el patriarcado.

Sobre el primer aspecto, Audre Lorde critica fuertemente el feminismo blanco ya que éste se contenta con repetir los parámetros racistas patriarcales desde un punto de vista teórico, personal y práctico. Sobre el segundo, muestra cómo la ausencia de análisis de las *diferencias* genera el empobrecimiento de la discusión feminista sobre la articulación entre “lo personal y lo político” (Lorde ([1984] 2018: 116). Explica así que su experiencia como lesbiana Negra es totalmente ignorada e invisibilizada, y de esta manera se impide cualquier posibilidad de apoyo y emancipación de las mujeres.

Para ella, el hecho de ignorar las *diferencias* entre las mujeres, equivale a no ir más allá del primer principio del patriarcado: ver las *diferencias* que existen entre las mujeres, y cualquier otra *diferencia*, con sospecha. Así, Lorde explica que bajo el sistema patriarcal las mujeres son “educadas para ignorar [sus] diferencias, o a considerarlas como motivos de división y de recelo” (Lorde ([1984] 2018: 117). De modo que al reproducir los mismos parámetros del pensamiento patriarcal, el feminismo blanco es muy poco crítico hacia su propio movimiento. Resulta por lo tanto necesario, para el feminismo blanco, hacer una revisión de las *diferencias* dentro de su propio movimiento. Para sustentar su enunciado, Lorde señala el vínculo histórico entre el feminismo blanco y lógicas racistas y clasistas y en ese sentido pregunta: “¿qué hacen ustedes sobre el hecho de que las mujeres que limpian sus casas y se ocupan de sus hijos mientras ustedes participan en conferencias sobre teoría feminista, son, en su mayoría, mujeres pobres y mujeres de color?” (Lorde [1984] 2018: 117). La reflexión de Lorde sobre las *diferencias* le sirve entonces para proponer también la posibilidad del cambio dentro del feminismo: al ser las mismas herramientas las del

patriarcado y las del feminismo blanco, el poder transformador del feminismo blanco es muy “restringido”, y al respecto Lorde lanza la frase que se popularizaría más tarde: “nunca se podrá demoler la casa del amo con las herramientas del amo” (Lorde [1984] 2018: 117). Además, ella denuncia cómo esta situación impide la unión para crear un movimiento contra las opresiones: “Estos prejuicios nos separan. Y debemos preguntarnos ¿quién se beneficia de esto?” (Lorde [1984] 2018: 138).

Finalmente, Lorde señala lo urgente que es para el feminismo analizar las *diferencias*, porque son, además, una fuerza creativa que fundamenta la sororidad: “Para las mujeres, la necesidad y el deseo de nutrirse las unas a las otras no es patológico, sino redentor, y sólo al saberlo redescubrimos nuestro verdadero poder” (Lorde [1984] 2018: 116). En ese marco, critica el concepto de *tolerancia* para abordar las *diferencias*, porque eso termina por negar la fuerza creativa de éstas. Para Lorde, por tanto, es primordial abordar las *diferencias* a partir de la *interdependencia*, reconociendo su fuerza creadora y su poder de acción: “La interdependencia entre mujeres abre la vía hacia una libertad que autoriza poner un *yo* antes de ser, no con fines de consumo, sino para crear” (Lorde [1984], 2018: 116).

“Del uso de la ira: la respuesta de las mujeres al racismo”:
manifestar la ira para debatir y resistir.

“Del uso de la ira: la respuesta de las mujeres al racismo”, es el discurso de apertura que Lorde pronunció en Storrs, Connecticut, en una conferencia de la Asociación Nacional de Estudios de Mujeres, en junio de 1981. En ésta afirma que en el sistema patriarcal, las mujeres están educadas para tener miedo de la *ira*, al ser vista como “amenazante, destructora” (Lorde [1984], 2018: 140). Las mujeres aprendieron entonces a callarse, a esconderla y a sentirse culpables. De allí que considera que sea necesario aprender a expresar la *ira*: “Aprendí a manifestar mi ira, para mi propio crecimiento. Pero como cirugía reparadora, no para culpabilizarme# (Lorde [1984] 2018: 133-134). La culpa adquiere dos dimensiones para Lorde, una personal e individual, la de culparse y la otra es culpar a otros. Este texto es entonces una defensa de la *ira* como base para el análisis de su propia condición, como un imperativo para no participar en la opresión hacia otras mujeres y emplearla, en cambio, como herramienta para debatir y luchar: “La ira de las mujeres puede transformar las diferencias en potencias” (Lorde [1984] 2018: 141).

En esta conferencia Lorde expone ocho ejemplos que muestran la culpabilidad o las reacciones defensivas frente al racismo. Escogí dos para este análisis. Primero, una mujer blanca habla al final de una conferencia sobre el tema de las mujeres Negras y las mujeres blancas. Explica que esta conferencia le aportó mucho, ya que las mujeres Negras van a poder entenderla mejor, a ella. Esta distorsión del problema racial, indica que a esta mujer blanca, le es imposible darse cuenta que ella misma forma parte de un sistema racista. Es incapaz de analizar sus propias contradicciones como oprimida-opresora; reaccionando así de manera defensiva. La autora refuerza este argumento criticando los grupos de conciencia feministas “masivamente” blancos que debatían en esa época sobre las opresiones, pero que no abordaban en ningún momento las *diferencias* entre las mujeres y no podían, por lo tanto, analizarse a ellas mismas como mujeres-opresoras: “Se trabajaba mucho para exteriorizar la ira, pero muy poco para expresar la ira de las unas hacia las otras” (Lorde [1984] 2018: 140). El segundo ejemplo, es el de una mujer blanca que al final de una conferencia, le pide a Lorde no expresarse “tan duramente”. Lorde la explica como una reacción defensiva para evitar la culpabilidad y que expresa la voluntad de esta mujer para no escuchar o no comprender discursos que cuestionan “muy directamente” los sistemas de opresión: “¿Es la manera de expresarme lo que le impide escucharme o es la amenaza de un mensaje que llame a cambiar su vida?” (Lorde [1984], 2018: 134). De allí que para ella sea fundamental reconocer nuestra propia participación en los sistemas de opresión y de reconocernos a la vez como oprimidas-opresoras.

Para Lorde, éstas reacciones defensivas de culpabilidad tienen su origen, en la *ira* de las mujeres frente a diferentes opresiones, pero en lugar de llamar a la división entre mujeres, resultado de una toma de conciencia de una posición oprimida-opresora, Lorde llama a que se aprenda a expresar la *ira* de manera estratégica y no de forma estéril hacia otras mujeres: “Si yo participo, de manera consciente o no, en la opresión de mi hermana y ella me interpela, responder a su ira con la mía sólo ahogaría la substancia de nuestro intercambio” (Lorde [1984] 2018: 137). Lorde muestra que ha reflexionado ella misma sobre la manera de abordar el tema de las mujeres racializadas y su opresión. Decide de esta manera utilizar la expresión “mujeres de Color” y no “mujeres Negras”, para no suponer que solamente las mujeres Negras tienen la experiencia del racismo y de las luchas anti-racistas, sino incluir, por ejemplo, a las mujeres latinas: 2La mujer de Color que no es Negra y que me acusa de volverla invisible porque supongo que sus combates contra el racismo son los mismos que

los míos, esa mujer, tiene algo que decirme y haría bien en escucharla para evitar que nos cansemos enfrentando nuestras verdades respectivas” (Lorde [1984] 2018: 137).

Es así como para Lorde es necesario desteejer su propia *ira*, elucidarla, saberla expresar, y finalmente luchar sabiendo distinguir “quienes son lo.a.s aliado.a.s con lo.a.s cuales tenemos serias divergencias, y quienes son nuestro.a.s verdadero.a.s enemigo.a.s” (Lorde [1984] 2018: 137). Distingue de esta manera el *odio* de la *ira*. El odio es visto como un elemento destructor: “es la furia de aquellos y aquellas que no comparten nuestros objetivos, y que tienen como meta la muerte y la destrucción” (Lorde [1984] 2018: 138). Mientras que la *ira* es la posibilidad de cambio y de lucha: “es el dolor provocado por el desfase entre personas iguales, su objetivo es el cambio” (Lorde [1984] 2018, 138).

Audre Lorde da el ejemplo de una carta que recibió, donde se le trataba de explicar que la *ira* frente al racismo dividía el movimiento feminista: “Porque usted es Negra y Lesbiana, parece que habla desde la autoridad moral del sufrimiento” (Lorde [1984] 2018: 141). A este ejemplo le sigue una reflexión importante: para Lorde, ser una mujer Negra y Lesbiana no equivale a hablar desde el sufrimiento sino desde la *ira* y la rabia. De esta manera se rehúsa a ser vista desde una mirada victimizante donde se podría interpretar que quiere suscitar piedad para tener una mayor autoridad moral. La autora repite esta frase varias veces en su discurso: “Mi respuesta al racismo es la ira” (Lorde [1984] 2018: 141) y muestra así la importancia de reivindicar su propia identidad y de auto-definirse. Así, más que tratarse de un sentimiento, la *ira* es para Lorde, un concepto que permite alianzas entre personas diferentes pero que se unen para discutir y luchar contra las opresiones y sobre todo contra el racismo: “tenemos que tomar muy en serio este tema y las iras que contiene, porque estemos seguras de que nuestros adversarios son muy serios en su odio hacia nosotras y hacia lo que queremos lograr” (Lorde [1984] 2018: 138).

De esta forma, el pensamiento de Audre Lorde puede ser considerado como pionero del *Black Feminism*, en el sentido de que expone sus principales cuestionamientos y postulados. Ilustra muy bien la decisión de las feministas Negras de explorar el campo artístico y alejarse de la academia rígida, como lo hace por ejemplo *bell books*⁷, en *Ain't I a Woman?* (1981).

⁷ Gloria Jean Watkins utiliza el pseudónimo *bell books*, inspirado en el nombre de su bisabuela materna Bell Blair Hooks. La autora decide escribir su pseudónimo expresamente en minúsculas para insistir en la importancia de sus ideas y no en su propio nombre.

Para profundizar en el pensamiento del *Black Feminism*, a continuación voy a retomar el texto “La construcción social del pensamiento Feminista Negro” (1989) y “Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought” (1986), de Patricia Hill Collins.

“Abrazar el potencial creativo del estatus de *outsider within*”

Al igual que Audre Lorde, Patricia Hill Collins subraya la importancia de las expresiones creativas para “formar y fundamentar la auto-definición y la auto-evaluación de las mujeres Negras” (Collins, 1986). Sin embargo, el pensamiento de Patricia Hill Collins, se sitúa en el campo académico de la sociología. Sus aportes teóricos son fundamentales para el *Black Feminism*, ya que esta autora explica que: “Muchas intelectuales Negras han utilizado de manera creativa su marginalidad —su estatuto de *outsider within*— para producir el pensamiento feminista Negro que refleja un punto de vista particular sobre ellas mismas, la familia y la sociedad” (Collins 1986). Collins afirma de esta manera que hay tres principales aportes del *Black Feminism* a la sociología: la importancia de la cultura de las mujeres afro-americanas; la auto-definición y auto-evaluación de las mujeres Negras y la imbricación de los sistemas de opresión. Así, señala que dada esta definición, es imposible separar la teoría del *Black Feminism* de la realidad histórica y material de las vidas que la producen (Collins, 1986). De donde se puede deducir, que no es posible la “apropiación” de esta teoría para aplicarla de manera sistemática o idéntica a diferentes realidades. Además que a través de su concepto de *outsider within*, esta autora abre la reflexión para ampliar el campo de la sociología, como explicaré en las conclusiones.

El punto de vista situado

Hill Collins, igual que Lorde, critica los postulados patriarcales, raciales y androcéntricos que invisibilizan a las dominadas y dominados e impiden la posibilidad de la resistencia colectiva.

El estatus de *outsider within*, esto es, el estar simultáneamente afuera y adentro, es teorizado por Collins a través de la experiencia de la mujeres Negras en diferentes esferas de las que han sido históricamente excluidas. Collins lo ejemplifica con las trabajadoras domésticas Negras que trabajan para familias blancas: son a la vez un “miembro privilegiado” (Collins, 1986) de esta familia y *outsiders*, es decir foráneas, extranjeras. De la misma manera, las mujeres Negras tienen este estatus de *outsider within* dentro de la sociología (al ser históri-

camente excluidas del ámbito académico): “No debería sorprendernos que los esfuerzos de las mujeres Negras por tratar los diferentes efectos de la imbricación de los sistemas de opresión, produzca un punto de vista distinto que los de, y en muchos casos opuestos a, los de los hombres blancos *insider*” (Collins, 1986). Este estatus de estar simultáneamente dentro y fuera, de *outsider within*, provee a las mujeres Negras de puntos de vista y críticas que los *insider* son incapaces de ver a causa de su posición. Collins explica por ejemplo, que las sociólogas Negras pueden señalar omisiones en hechos u observaciones hechas a mujeres Negras o incluso distorsiones dentro de estos análisis.

A través de este concepto, Collins critica el saber dominante, el pretendido universalismo y la objetividad que esconden y reprimen otras experiencias y otras formas de producción de saberes. Dice al respecto: “Las feministas Negras han tenido el compromiso ideológico de abordar la imbricación de los sistemas de opresión, pero al mismo tiempo han sido excluidas de los espacios que les permitirían hacerlo” (Collins, 1986). Lo cual pone directamente en cuestión los principios de universalidad, la toma de distancia frente a la investigación y el proceso de investigación, ya que explica que las ideas no pueden estar disociadas de los individuos que las crean, además que muestra la importancia de las emociones y de la expresividad en la generación del conocimiento situado. Así, afirma: “El enfoque sugerido por las experiencias de los *outsider within*, es uno en que los intelectuales aprenden a confiar en sus propias biografías personales y culturales como importantes fuentes de conocimiento. En contraste con los enfoques que requieren excluir estas dimensiones del yo en el proceso de convertirse en un científico social objetivo, supuestamente imparcial, los *outsider within* traen estas formas de conocimiento al proceso de investigación” (Collins, 1986).

La importancia de la autodefinición y la autodeterminación

Después de exponer los mecanismos de opresión y de censura que pesan sobre el desarrollo de movimientos o epistemologías otras, Collins, lo mismo que Audre Lorde, insiste en la importancia de auto-definirse. Esto está presente en el pensamiento de Collins desde un punto de vista epistemológico.

Esta autora critica las herramientas de los dominantes para analizar a los dominados, ya que pareciera que las mujeres Negras son las “más grandes víctimas de la opresión” y por lo tanto “son las mejor paradas para comprender sus mecanismos, procesos y efectos” (Collins [1989] 2008: 146). Esta es una

manera de analizar las opresiones como si pudieran sumarse, o como si pudieran “medirse y compararse”. Collins se rehúsa a esta postura victimizante y muestra la importancia de hacer una verdadera epistemología Africana-Americana que pueda analizar las opresiones en su complejidad. De esta manera, rechaza algunas aproximaciones teóricas que toman una sola forma de opresión como la principal, a la cual se suman otras formas de opresión menos importantes, como sucede cuando se trata de agregar la “raza” y el género a la teoría marxista. Collins explica que, por el contrario, “la aproximación holística que implica el pensamiento feminista Negro, toma la interacción entre múltiples sistemas [de opresión] como el objeto de estudio” (Collins, 1986). Collins además reivindica la importancia de la auto-definición y la auto-definición de las mujeres Negras: “Cuando las mujeres Negras deciden valorar los aspectos de la femineidad Afro-Americana que son estereotipados, ridiculizados y difamados en la investigación académica y en los medios, están cuestionando algunas ideas básicas usadas para controlar a los grupos dominados en general” (Collins, 1986).

La imbricación de los sistemas de opresión

Las dos autoras muestran la particularidad de las experiencias de las mujeres de Color o las mujeres Negras y la importancia de pensar en la simultaneidad de las opresiones.

Collins insiste en la importancia de crear una epistemología propia de las mujeres Africanas-Americanas, porque ésta sería la reformulación de una consciencia colectiva que ya existe: “Para contribuir al pensamiento feminista Negro, se necesita vivir la vida de una mujer Africana-Americana porque en las comunidades de mujeres Negras la validación de la producción de las ideas se refiere a una serie de condiciones históricas, materiales y epistemológicas particulares” (Collins [1989] 2008, 138). Patricia Hill Collins no basa esta particularidad en una visión esencialista sobre las mujeres Negras, ya que le da importancia a las realidades materiales en las cuales se desarrollan las vidas de estas mujeres, sin homogeneizarlas:

Aunque el punto de vista de las mujeres Negras y la epistemología que lo acompaña deriven de la consciencia específica que estas mujeres tienen de la opresión racial y sexual, no basta con combinar valores Afrocéntricos y femeninos para definirlo —los puntos de vista se establecen en las condiciones materiales reales estructuradas por las clases sociales (Collins [1989], 2008: 139).

Las reflexiones de Collins sobre la Cultura de las mujeres Africanas-Americanas, elemento fundamental del *Black Feminism*, aporta dos grandes cuestionamientos al campo de la sociología: una crítica a la manera en la que se estudia la consciencia de los grupos oprimidos y el significado que se le otorga al militantismo. Así, explica que en numerosas ocasiones: “las personas oprimidas pueden mantener su consciencia oculta y pueden no revelar su verdadero ser por razones de auto-protección” (Collins, 1986). De esta manera, el militantismo puede no tratarse de participar en movimientos colectivos, como comúnmente se piensa, sino que en ciertas condiciones “las personas que se ven a sí misma como totalmente humanas, como sujetos, se vuelven activistas, no importa qué tan limitado sea su campo de acción militante (Collins, 1986).

A pesar de que el *Black Feminism* no se pueda separar de las realidades materiales en las que se produce, Collins tampoco aboga por un movimiento separatista:

Las feministas Negras que ven la simultaneidad de las opresiones que afectan a las mujeres Negras parecen ser más sensibles a cómo estos mismos sistemas de opresión afectan a los hombres Afro-Americanos, personas de color, mujeres y a los grupos dominantes en sí. Por lo tanto, si bien las activistas feministas Negras pueden trabajar en nombre de las mujeres Negras, rara vez proyectan soluciones separatistas para la opresión de las mujeres Negras

Más bien, Collins explica que el *Black Feminism* asume su “postura de solidaridad con la humanidad” (Collins 1986).

Reflexiones finales

Aunque con diferencias fundamentales, las dos autoras muestran los aportes del pensamiento del *Black Feminism* que se basa en pasar de la experiencia concreta de las opresiones (en su sentido múltiple e imbricado) a una toma de consciencia, al desarrollo de un punto de vista situado y a la creación de nuevas herramientas de resistencia y de cambio (militantes y epistemológicas). Ellas denuncian los mecanismos de invisibilización de los y las oprimidas, la importancia de la auto-determinación e invitan a reflexionar sobre la complejidad de la articulación de las diferentes opresiones.

Aunque Collins explica que no es su prioridad teorizarlo, ni la esencia del *Black Feminism*, explica que las mujeres Negras no son las únicas que tienen el estatus de *outsider within*. Hace un llamado a “conservar la tensión creativa del estatus de *outsider within* alentando e intitucionalizando las maneras de ver de los

outsider within” (Collins, 1986). Este llamado es particularmente interesante si nos interesamos en crear nuevas epistemologías que tomen a la vez el punto de vista situado del o la investigadora, su condición de clase, nacionalidad, y “raza” así como sus conocimientos particulares y analizar las diferentes opresiones en su imbricación.

Al final de la década de los ochenta, la jurista y feminista Negra Kimberlé Crenshaw, propuso desde una perspectiva legal y por la metáfora de la intersección de las opresiones, el término “interseccionalidad”. Crenshaw, interesada en encontrar herramientas para analizar las identidades y experiencias de mujeres racializadas, no fue la primera ni la única en proponer una conceptualización de la articulación de las diferentes opresiones. Se han hecho múltiples proposiciones de un lado y otro del Atlántico (Davis, 2015), como las analizadas en éste artículo en el marco del *Black Feminism* estadounidense, Danièle Kergoat y Elsa Galerand⁸ han igualmente propuesto otras formas de conceptualización, y en América Latina, Lélia González analizaba desde la década de los ochenta la articulación entre el sexismo, el racismo y el clasismo.

Al mismo tiempo, en América Latina, el concepto de “interseccionalidad” se ha popularizado y ha sido retomado por diferentes autoras para referirse a la condición de género, “raza” y clase en los estudios sobre mujeres indígenas y afrodescendientes. Podemos pensar en Cláudia Pons Cardoso, por ejemplo, quien ha trabajado sobre la reapropiación y desarrollo teórico y práctico del concepto interseccionalidad por parte de los movimientos brasileños de mujeres negras. Esta perspectiva les ha permitido, por ejemplo, criticar las políticas públicas brasileñas universalistas, pues éstas toman en cuenta «un único marcador de diferencia o eje de poder» (Pons Cardoso 2015).

La popularidad creciente de este término merece nuestra atención pues denota su «carácter borroso y flexible» (Davis 2015): ha habido numerosos debates sobre la mejor manera de definirlo y utilizarlo, ha habido también ocasiones en donde ha sido banalizado e incluso utilizado como una “fórmula mágica” que termina por «fijar ciertas relaciones y verlas como esencias inmutables» (Oehmichen-Bazán 2019). Me parece así importante señalar sobre este concepto es que no se trata solamente de una manera de pensar a los sectores “desfavorecidos” u “oprimidos”, al contrario, este término revela el funciona-

⁸ Ver Galerand, Elsa. & Kergoat, Danièle (2014). “Consubstantialité vs. Intersectionnalité ? : À propos de l'imbrication des rapports sociaux”, in *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 26, no. 2, pp. 44-6. <https://doi.org/10.7202/1029261ar>, consultado el 10 de marzo de 2020.

miento estructural de las sociedades y permite pensar también la imbricación de los privilegios (Falquet & Kian 2017). De igual manera, su popularidad no le resta legitimidad puesto que finalmente es una teoría que “alienta la complejidad, estimula la creatividad y evita un cierre prematuro al conducir a las investigadoras a plantear nuevos cuestionamientos y a explorar espacios desconocidos” (Davis 2015). Será necesario continuar con la reflexión y pensar su aplicación en contextos concretos y específicos, ya sea como una teoría, un concepto o un dispositivo de posicionamiento del o la investigadora. Esto, para aprovechar de manera más amplia las reflexiones y proposiciones del Black *Feminism*, que contribuyen a analizar el racismo en su imbricación con otras opresiones.

Bibliografía

Collins, Patricia Hill

(1986) “Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought”, in *Social Problems*, vol. 33, no. 6, pp. S14-S32. Disponible en <http://www.jstor.org/stable/800672>, consultado el 26 de marzo de 2019.

Collins, Patricia Hill

([1989] 2008) “La Construction sociale de la pensée féministe Noire” in Dorlin, Elsa (dir.), *Black Feminism, anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, L’Harmattan, París, pp.135-177. Publicado originalmente en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 14, no. 4, verano 1989, pp. 745-773.

Combahee River Collective

([1978] 2008) “Déclaration du Combahee River Collective”, en Dorlin, Elsa (dir.), *Black Feminism, anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*. L’Harmattan, París, pp. 59-73. Publicado originalmente en Eisenstein, Zilla (ed.) (1978), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. Monthly Review Press, Nueva York.

Davis, Kathy

(2015) “L’intersectionnalité, un mot à la mode. Ce qui fait le succès d’une théorie féministe”, in *Les Cahiers du CEDREF*, no. 20. Disponible en <https://journals.openedition.org/cedref/827>, consultado el 10 de marzo de 2020.

Dorlin, Elsa

(2008) “Introduction. La Révolution du féminisme Noir!”, in Dorlin, Elsa (dir.) *Black Feminism, anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*. L’Harmattan, París, pp. 9-42.

Falquet, Jules & Kian, Azadeh

(2015) “Introduction : Intersectionnalité et colonialité”, in: *Les cahiers du CEDREF*, no. 20. Disponible en <http://journals.openedition.org/cedref/731>, consultado el 7 de febrero de 2019.

Lorde, Audre

([1984] 2018) “On ne démolira jamais la maison du maître avec les outils du maître”, y “De l’usage de la colère : la réponse des femmes aux racismo”, in *Sister Outsider* 2a. ed. [Traducido del inglés de *Sister Outsider, Essays and Speeches*, 1984. Traducido por Magali C. Calise], Éditions Mamamélis, Francia.

Oehmichen-Bazán, Cristina

(2019) “Adolescentes mazahuas y solidaridad intergeneracional frente a la violencia de género”, en *Anuario Antropológico*, vol. 44, núm. 2, pp. 105-128. Disponible en <http://journals.openedition.org/aa/3967>, consultado el 10 de marzo de 2020).

Pons Cardoso, Claudia

(2015) “L’intersectionnalité du point de vue du mouvement brésilien des femmes noires”, en *Les Cahiers du CEDREF*, núm. 20. Disponible en <https://journals.openedition.org/cedref/774>, consultado el 10 de marzo de 2020.

POBLAMIENTO TEMPRANO EN BAJA CALIFORNIA. VARIACIÓN CRANEOFACIAL EN RESTOS HUMANOS DEL SITIO LA PUNTA, CAÑADA DEL ÁGUILA, MÉXICO

Carlos Serrano Sánchez

Instituto de Investigaciones Antropológicas,
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México
correo electrónico: cserrano@unam.mx

Rocío Hernández Flores

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México
correo electrónico: armishi@hotmail.com

Recibido el 06 de febrero de 2020; aceptado el 15 de marzo de 2020

Resumen: En este trabajo exploramos el patrón de variación de la morfología craneofacial de cinco especímenes recuperados en el sitio “La Punta”, que datan de hace poco más de 5 000 años AP. Dicha cronología convierte a este lugar en una de las ocupaciones más tempranas, con presencia de restos óseos humanos para esta región del país. La nueva información se compara con los datos de algunos especímenes prehistóricos del centro de México y de la Península de Yucatán, correspondientes al Pleistoceno tardío y el Holoceno temprano, así como con el grupo pericú, que subsistió hasta el periodo histórico misional en el extremo sur de la Península de Baja California, y de los cazadores-recolectores de la Cueva de la Candelaria, Coahuila, también de la época prehispánica tardía.

Los resultados obtenidos permiten una comprensión más plausible del significado de los restos estudiados en el proceso del poblamiento antiguo de la Península de Baja California, México.

Palabras clave: *poblamiento antiguo, variación craneofacial, poblaciones antiguas, Baja California, México.*

EARLY SETTLEMENT IN BAJA CALIFORNIA. CRANIOFACIAL VARIATION IN HUMAN REMAINS FROM LA PUNTA SITE, CAÑADA DEL AGUILA, MEXICO

Abstract: In this work we explore the pattern of variation of the craniofacial morphology of five specimens recovered at the “La Punta” site, Baja California, dating back to just over 5 000 years ago. This chronology makes this place one of the earliest occupations, with the presence of human bone remains, for this region of the country. The new information is compared with the data of some prehistoric specimens of central Mexico and the Yucatan Peninsula, corresponding to the late Pleistocene and the early Holocene, as well as with the Pericú group, which survived until the historical missionary period in the extreme south from the Baja California Peninsula, and from the hunter-gatherers of the Candelaria Cave, Coahuila, also from the late pre-Hispanic era.

The results obtained allow a more plausible understanding of the meaning of the remains studied, in the process of the ancient settlement of the Baja California Peninsula, Mexico.

Key words: ancient settlement, craniofacial variation, ancient populations, Baja California, Mexico.

Introducción

Por su ubicación geográfica en la costa del Pacífico, la península de Baja California jugó un papel importante como ruta del poblamiento antiguo del continente. No obstante, se cuenta con poca evidencia de esos primeros asentamientos humanos debido a que, muy probablemente, éstos se encuentran actualmente sumergidos, como consecuencia del ascenso del nivel de mar ocurrido a finales del Pleistoceno. No obstante, existen puntos en las costas de Baja California que se han levantado por movimientos tectónicos, lo cual ha favorecido la preservación de algunos sitios antiguos (Bryan y Gruhn, 2006; Poyatos de Paz y Fujita, 1998; Laylander, 2009).

Estudios arqueológicos muestran que la Península de Baja California fue poblada hacia finales del Pleistoceno tardío-Holoceno temprano, durante los cambios ambientales ocurridos a causas del descongelamiento de los grandes glaciares al norte del continente. Dichos cambios causaron que áreas conformadas por extensas llanuras, se convirtieran en zonas áridas o bien, que las zonas altas con densos bosques se transformaran en estepas y zonas de encinos y pinos (Bendímez, 1987; Morales, 2016; Aceves-Calderón y Riemman, 2008; Figueroa, 2009).

En regiones como Volcán de las Vírgenes, la Sierra de San Francisco y la zona costera de Bahía de los Ángeles, se han hallado materiales líticos de la

cultura clovis con cronologías que datan de los 13 000 a los 11 000 años (Aceves-Calderón y Riemman, 2008; Ritter, 1998).

Los asentamientos más antiguos localizados a lo largo de las costas de Baja California son los denominados “concheros”, depósitos arqueológicos constituidos principalmente por conchas de moluscos, junto con huesos de pescado, mamíferos marinos y terrestres, y aves, así como madera e instrumentos de piedra. Todo ello forma parte de los desechos de grupos que habitaron las zonas costeras (Bendímez, *et al.*, 1993).

Dichos concheros han arrojado valiosa información sobre la ocupación humana en estas zonas. Algunos de ellos corresponden a ocupaciones tardías, de hace cientos de años, pero otros, han mostrado vestigios de presencia humana temprana, de hace más de 10 000 años. No obstante, existe una limitada documentación osteológica referente a los primeros grupos humanos que habitaron la Península de Baja California. La atención de los estudiosos se ha centrado sobre todo en la región sur, principalmente en el grupo pericú; éste ha sido descrito desde fines del siglo XIX, subrayando sus características fenotípicas como remanente de la población paleoamericana, primera en colonizar el continente (Kate, 1884; Rivet, 1909; Rivet, 1943; Martínez del Río, 1936; Tyson, 1977; 1987; González-José *et al.*, 2003; Laylander; 1987; Serrano y Hernández-Flores, 2016).

En contraste, el hallazgo de restos esqueléticos antiguos en la parte sur de California, en los Estados Unidos, ha sido relativamente más “abundante”. En el desierto de Yuha, al norte de la ciudad de Mexicali, fueron localizados los restos humanos de un esqueleto datado inicialmente en 20 000 años, sin embargo décadas más tarde, se comprobó que su antigüedad era más reciente, de alrededor de 4 000 años (Payen *et al.*, 1978; Stafford *et al.*, 1984; Ritter, 1991). Así también en Laguna Beach, en la costa de California, fue localizado un cráneo con una cronología estimada en poco más de 8 000 años (Owen, 1984). De igual manera, en el Rancho La Brea fueron hallados los restos de un esqueleto bien preservado correspondiente a un individuo femenino, con una antigüedad estimada en 9 000 años. Así mismo, en diferentes islas que conforman las *Channel Islands*, ubicadas frente a la costa del sur de California, han sido recuperados diversos restos, como los de Arlington Springs, fechados en alrededor de 10 000 años (Johnson *et al.*, 2002).

En este sentido, a pesar de que los entierros localizados en el sitio “La Punta” no forman parte de los primeros pobladores de esta región, son los únicos restos esqueléticos —hasta ahora encontrados— que representan a la pobla-

ción prehistórica de Baja California y probablemente conservaban no solo características sociales, culturales y modo de vida de los grupos concheros, de finales del Pleistoceno y su transición hacia el Holoceno temprano, sino también parte de los caracteres fenotípicos de los primeros pobladores de México.

Los grupos concheros

Los asentamientos humanos llamados comúnmente “costeros” o “concheros”; como su nombre lo indica, se ubican generalmente en las zonas costeras; en partes altas, bajas, cercanos a acantilados e incluso alejados del mar, a aproximadamente ocho kilómetros tierra adentro (Drakíc, 2010; Bowen *et al.*, 2008).

En la península de Baja California, la presencia de grupos concheros es bastante común y se han localizado en las costas e islas tanto del Pacífico, como en las del Golfo de California (Téllez, 1993). Este tipo de asentamientos generalmente contienen un registro prolongado del aprovechamiento humano de recursos faunísticos, constituidos principalmente por la acumulación de moluscos, que están acompañados por desechos de talla de piedra (especialmente lascas), restos de animales marinos y, en menores cantidades, terrestres, evidencias de fogones y en pocos casos, restos humanos.

Con base en las evidencias localizadas en este tipo de campamentos, se sabe que procesaban sus alimentos; la localización de metates indica la importancia de los alimentos vegetales en su dieta (Poyatos de Paz y Fujita, 1998). Todo ello en conjunto, sugiere que estos sitios eran ocupados periódicamente por grupos familiares, en lapsos de cientos a miles de años (Bowen *et al.*, 2008). Estudios realizados en este tipo de asentamientos apuntan que, a pesar que muchos mantenían un modo de vida similar, su forma de trabajo era muy variada; así lo reflejan las distintas tecnologías de apropiación de recursos (Drakíc, 2010).

Algunos de estos sitios han arrojado fechas muy antiguas que rondan los 10 000 años, entre ellos se encuentra la Isla de los Cedros, en donde se han recopilado datos importantes sobre su ocupación y adaptación marina. Así lo atestiguan la presencia de una tecnología lítica, que incluye la clovis, y los abundantes restos de fauna como parte de la explotación de recursos provenientes del mar (Des Lauriers, 2006, 2011).

Otros sitios dan cuenta de una ocupación continua, como Bahía de los Ángeles, en la costa del Golfo de California, en el cual se han obtenido fechamientos cercanos a los 8 000 años y algunos más que abarcan hasta la época misional (Bendímez *et al.*, 1993). Otra área importante se encuentra al sur de la

Península, se trata de la Isla Espíritu Santo, la cual también cuenta con un largo registro de ocupación en concheros y al interior de cuevas y abrigos rocosos, como el de Covacha Babisuri, donde se han hallado diversos artefactos manufacturados en concha datados entre 8 000 y 11 000 años, geológicamente ubicados en la transición Pleistoceno tardío-Holoceno temprano (Fujita, 2010; 2014; Fujita y Melgar, 2014).

El Abrigo de los Escorpiones es otro sitio ubicado en la costa del Pacífico, en que también fueron localizados vestigios de ocupación temprana, consistentes en depósitos de abundantes conchas, restos óseos de animal, artefactos líticos y de hueso, entre otros. Algunas dataciones radiocarbónicas realizadas en diferentes niveles de ocupación, arrojaron varias fechas; la más antigua de $8\ 870 \pm 60$ y la más reciente de $1\ 610 \pm 90$ años BP. (Bryan y Gruhn, 2006). Estos datos sugieren que al igual que ha ocurrido en otros áreas, este abrigo tuvo una ocupación continua que abarcó miles de años.

La Punta, Cañada del Águila

Este sitio se localiza entre las playas de Ensenada y Rosarito, Baja California (Figura 1). A 35 km al noroeste de la ciudad de Ensenada, en la desembocadura del cañón Jatay,¹ sobre una pequeña terraza marina. El sitio fue registrado por vez primera (junto con otros más)² por los arqueólogos Jesús Mora y Oscar Rodríguez, de la Dirección de Registro Arqueológico del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), en 1991, como parte del proyecto “Registro de sitios costeros localizados a lo largo de la franja costera, entre las playas de Tijuana y Punta Banda (Ensenada)”. Sin embargo, el sitio La Punta (Figura 2) fue explorado hasta el año de 2007 por los arqueólogos Danilo Drakíc, Isaac Aquino y Luis R. Delgado, y es durante esa temporada que se realizó el hallazgo de los entierros humanos (Drakíc, 2009, 2010).

El litoral costero donde se ubica el sitio, se caracteriza por una orografía accidentada, entre acantilados y playas no muy extensas, así como diversos arroyos y escurrimientos que desembocan hacia el mar. Está conformado por dos concheros continuos y seis aislados³ (Drakíc, 2010).

¹ En éste corría un antiguo afluente de agua dulce, vital para los grupos asentados en el lugar (Drakíc, 2009).

² Se trata de otros dos sitios concheros: Buena Vista y Costa Azul. El primero al norte de La Punta y el segundo, al sur (Drakíc, 2010).

³ Los concheros según su extensión han sido clasificados en diferentes categorías, en este caso se encontraron los tipos continuos y aislados. El primero de ellos se refiere a campamentos concentrados, es decir juntos en un espacio específico; que denotan diferentes momentos de



Figura 1. Ubicación del sitio La Punta, Cañada del Águila, Baja California



Figura 2. Imágenes de los acantilados (izquierda) y terrazas (derecha) del sitio La Punta, Cañada del Águila, México (fotografía: Drakic, 2010)

ocupación en una misma área. En cambio los concheros aislados son campamentos bien definidos y delimitados en dimensión y extensión (véase Drakic, 2010).

Se dice que los pueblos antiguos del noroeste de Baja California, además de enterrar a sus muertos, acostumbraban también con frecuencia la cremación total o parcial (Uriarte, 1977; Lauriers, 2003; Drakíc, 2006), esto último no fue el caso. Los esqueletos fueron encontrados a una profundidad de entre 30 a 40 cm, depositados en pequeñas fosas, cubiertos con grandes piedras y acompañados con ofrendas de conchas (algunas de ellas trabajadas) y herramientas líticas (Figura 3). Sólo a uno de ellos (entierro 2) le fueron ofrendados dos perros (Drakíc, 2009, 2010).

A este tipo de práctica funeraria, donde los enterramientos son directos, con el cuerpo flexionado y sepultados bajo herramientas de molienda o piedras, se le ha denominado de tipo Lajollano y en el caso del tratamiento de cremación; Yumano (Ovilla, 2017).

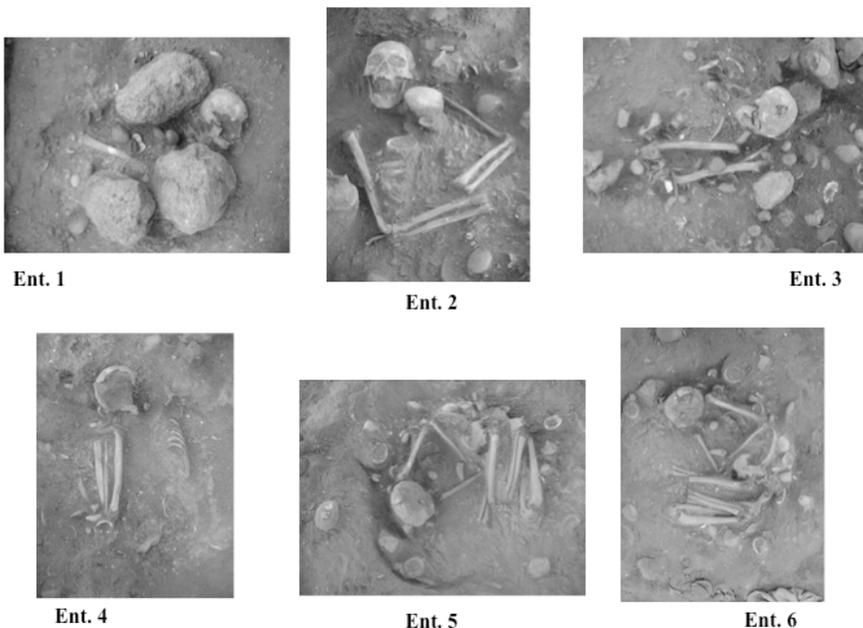


Figura 3. Entierros *in situ* del sitio La Punta, Cañada del Águila, México (fotografía: Drakíc, 2010).

Como se puede ver en la Tabla 1, cuatro entierros fueron dispuestos en decúbito lateral izquierdo, uno en lateral derecho (todos flexionados) y uno más, en decúbito dorsal extendido, semi-flexionado. Este último corresponde

al entierro 2 y por las características culturales que presentó (diversas ofrendas, entre ellas los restos de perros), se le puede reconocer una actividad específica, como guía espiritual, curandera o chaman del grupo (Drakíc, 2009, 2010).

Cronología

La datación de los entierros de La Punta, inicialmente fue obtenida a través de dos fechamientos indirectos. Uno de ellos fue realizado en una concha de abulón que se encontró cercana, mas no asociada, al entierro 1, de la cual se obtuvo una fecha de 5390 + 40 BP. En el caso de la segunda datación, ésta fue de 5070 + 50 BP., y fue practicada en una concha asociada al entierro 6 (Drakíc, 2010:125). Sin embargo, años más tarde los seis entierros fueron datados de manera directa por radiocarbono utilizando la espectrometría de masas con aceleradores (AMS, por sus siglas en inglés) (Tabla 1) (Ovilla, 2017). De manera que es posible notar, que si bien los fechamientos indirectos no coinciden plenamente con las dataciones directas, en este caso dieron una aproximación a su antigüedad.

Tabla 1
Distribución de los entierros del sitio La Punta, por edad, sexo, la posición y la datación

Entierro	Edad	Sexo	Posición	Datación	
				Absoluta BP	Calibrada BP*
1	20-35	Masculino	Decúbito lateral izquierdo flexionado (atado)	4902±52	5589-5662
2	30-35	Femenino	Decúbito dorsal extendida, con extremidades inferiores semi-flexionadas	2917±34	2998-3080
3	30-34	Femenino	Decúbito lateral izquierdo flexionado	4795±29	5483-5529
4	35-40	Femenino	Decúbito lateral derecho flexionado (atado)	4904±31	5603-5647
5	35-40	Femenino	Decúbito lateral derecho flexionado	4904±34	5602-5649
6	6-7	Indeterminado	Decúbito lateral izquierdo flexionado	4299±27	4842-4865

* La calibración se realizó con el programa CALIB REV7.1.0 usando intcal13.14c

La muestra

Como se ha mencionado, en el sitio La Punta fueron recuperados seis entierros, sin embargo, en este estudio, solo fueron considerados cuatro de ellos (Figura 4). En efecto se estudiaron solo los individuos adultos, de ambos sexos, por lo que el individuo infantil (entierro 6), que además tenía un cráneo incompleto, quedó excluido de este trabajo. Igualmente, no se incluyeron los restos del entierro 4 por su mal estado de conservación.



Figura 4. Cráneos del sitio La Punta, actualmente resguardados en el Centro Regional INAH-Baja California, con sede en Ensenada, México

Para propósitos comparativos, se incluyeron los datos de otros materiales (Tabla 2 y Figura 5), entre los que se encuentran algunos cráneos de la etapa prehistórica de México, localizados en diferentes puntos del centro del país y en la Península de Yucatán. Se examinan también ejemplares pericúes de Baja California Sur y de la cueva de La Candelaria, Coahuila, fechados hacia los siglos XI-XV d.C., ya que se ha considerado que éstos preservan los rasgos morfológicos craneales característicos de los primeros grupos humanos que poblaron el continente. Los especímenes de La Punta, son al parecer, en el momento presente los restos más antiguos de la Península de Baja California,

por lo que es importante conocer su morfología y compararla con la de los ejemplares más antiguos de México y otros grupos muy cercanos a ellos.

Tabla 2
Composición general de la muestra para el análisis multivariado por cronología y sitio

<i>Cronología</i>	<i>Sitio</i>	<i>No</i>	<i>Referencia</i>
2917 ± 34 BP	La Punta, BC (ent. 2)	1	Ovilla, 2017
4795 ± 29 BP	La Punta, BC (ent. 3)	1	Ovilla, 2017
10 755 ± 75 AP	Peñón III, CDMX	1	González S. <i>et al.</i> , 2003
10 000 ± 600 AP	Astahuacán, CDMX	1	Berger y Protsch, 1989
8 330 ± 40 AP	Tláhuac, CDMX	1	Serrano, <i>et al.</i> , 2016
7 233 ± 36 AP	Texcal, Puebla	1	Jiménez y Hernández, 2011
8 050 ± 130 AP	Las Palmas, Quintana Roo	1	González A. <i>et al.</i> , 2013
1000 – 1600 AP	Candelaria, Coahuila.	41	Aveleyra, 1956
1320 - 1420 AP	Pericúes, BCS	8	Tyson, 1976*

* Citado por Pompa, 1977.

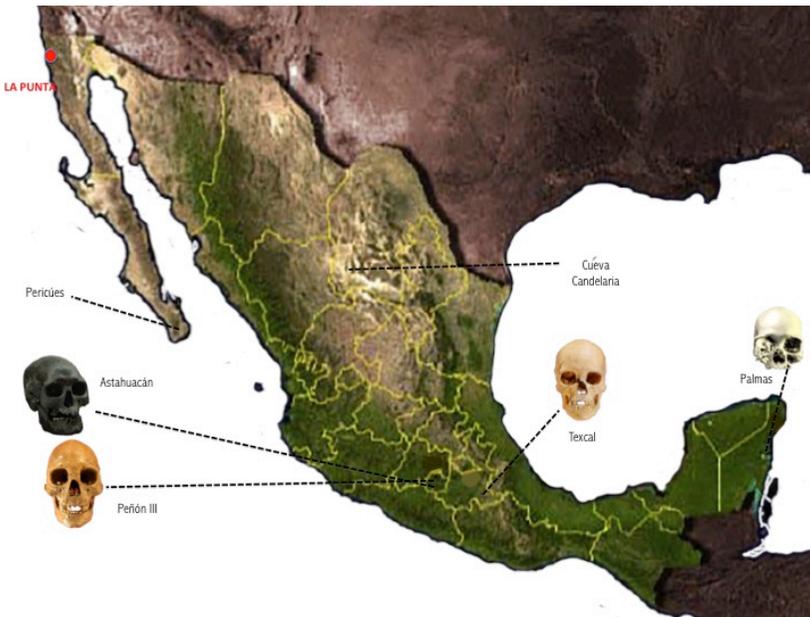


Figura 5. Distribución geográfica de los restos esqueléticos que formaron parte de la muestra comparativa (las imágenes de los cráneos corresponden a restos prehistóricos).

Cabe mencionar que debido a que los cráneos de La Punta disponibles para estudio corresponden al sexo femenino, se seleccionaron sólo ejemplares de este sexo para integrar la muestra comparativa.

Método y técnicas

Se aplicaron dos tipos de análisis; el primero fue un examen morfoscópico que permitió estimar la edad y determinar del sexo, y el segundo, un análisis craneométrico, que sustentó el estudio comparativo realizado.

Estimación de edad y sexo

La evaluación de la edad se estimó a través de diferentes parámetros; el cierre de las suturas craneales (Meindl y Lovejoy, 1985); los cambios en la superficie de la sínfisis púbica (Todd, 1921); las fases de la carilla auricular del iliaco (Lovejoy *et al.*, 1985) y los cambios ocurridos en el extremo esternal de las costillas en general (Iskan *et al.*, 1984,1985). Mientras que para la valoración del sexo se consideraron algunas características en diferentes segmentos del esqueleto. En el caso del cráneo se observaron cinco rasgos; la eminencia de la cresta nugal, la robustez del proceso mastoideo, el reborde del margen supraorbitario, la prominencia de la región glabellar y la proyección de la eminencia del mentón (Buikstra y Ubelaker, 1994). En la pelvis; la forma de la escotadura ciática mayor, del arco ventral, la concavidad subpúbica y la rama isquiopúbica (Phenice, 1969 y Bruzek, 2002) y en los huesos largos, la robustez general (Buikstra y Ubelaker, 1994; White y Folkens, 2005).

Análisis craneométrico

Para el análisis de la morfología craneal, se tomaron algunas medidas siguiendo la propuesta de Howells (1989). Para ello, se utilizó el compás de corredera y el de ramas curvas, con los cuales se obtuvieron las medidas absolutas que se indican en la Tabla 3.

Tabla 3
VARIABLES CONSIDERADAS EN EL ANÁLISIS MULTIVARIADO

<i>Región</i>	<i>Código</i>	<i>Medida</i>	<i>Región</i>	<i>Código</i>	<i>Medida</i>
NC	GOL	Glabella-occipital lengh	CF	ZYB	Bizygomatic-breadth
NC	NOL	Nasion-occipital lengh	CF	NPH	Nasion-prosthion height

Continuación Tabla 3

<i>Región</i>	<i>Código</i>	<i>Medida</i>	<i>Región</i>	<i>Código</i>	<i>Medida</i>
NC	WFB	Minimum cranial breath	CF	NLH	Nasal height
NC	XCB	Maximum cranial breadth	CF	JUB	Bijungal breadth
NC	AUB	Biauricular breadth	CF	NLB	Nasal breadth
NC	ASB	Biasternic breadth	CF	OBB	Orbit breadth left
NC	FRC	Nasion-bregma chord (frontal chord)	CF	DKB	Interorbital breadth
NC	PAC	Bregma-lambda (parietal chord)	CF	ZMB	Bimaxillary breadth
NC	OCC	Lambda-opisthion chord (occipital chord)	CF	EKB	Biorbital breadth

NC= neurocráneo CF= craneofacial

Análisis de los datos

Se calculó el índice craneal horizontal, el cual nos permitió conocer la forma general del neurocráneo (Tabla 4). Este índice es un indicador relevante de la morfología craneal de los primeros habitantes del continente y fue el único que permitió integrar en un primer análisis los cuatro ejemplares de La Punta. En cambio, debido a las malas condiciones de preservación, en los análisis multivariados se incluyeron únicamente dos especímenes: los cráneos de los entierros 2 y 3, ambos del sexo femenino.

Tabla 4
Medidas lineales e índice calculado

<i>Código</i>	<i>Medida</i>
GOL	Longitud del cráneo
XCB	Anchura máxima del cráneo
<i>Indíces</i>	
Craneal horizontal (CH)	$XCB / GOL \times 100$

Las pruebas estadísticas multivariadas consistieron en un análisis de componentes principales (PCA, por sus siglas en inglés) y un análisis de variables canónicas, también conocido como discriminante (CVA, por sus siglas en in-

glés). El primero de ellos, PCA, es un procedimiento que sintetiza o reduce la dimensión (número de variables), perdiendo la menor cantidad de información posible. Por medio de esta prueba estadística se puede conocer si existe correlación entre las variables a través de factores o nuevos componentes que explican gran parte de la variabilidad total. Mientras que el CVA, es una técnica cuya finalidad es saber si existen diferencias significativas entre grupos (en este caso poblacionales) y predice la probabilidad de que una entidad de origen desconocido pertenezca a un grupo en particular, basado en un conjunto de características discriminantes (McGarial *et al.*, 2000).

Finalmente, se hace notar que, los ejemplares que conforman la muestra analizada corresponden al sexo femenino, no se requería eliminar el efecto del sexo, ya que generalmente este constituye una de las fuentes principales de variación.

Resultados

Una primera aproximación al análisis de la morfología craneal de los entierros de La Punta, fue el cálculo del índice craneal horizontal. En la Figura 5 se observa, que tres de los cuatro cráneos estudiados se encuentran en la categoría de cráneos alargados (dolicoocránea), y solo uno de ellos presenta una morfología redondeada (braquicránea); este último corresponde al entierro 2, de un individuo femenino, el cual presentó una distinción especial del resto de los en-

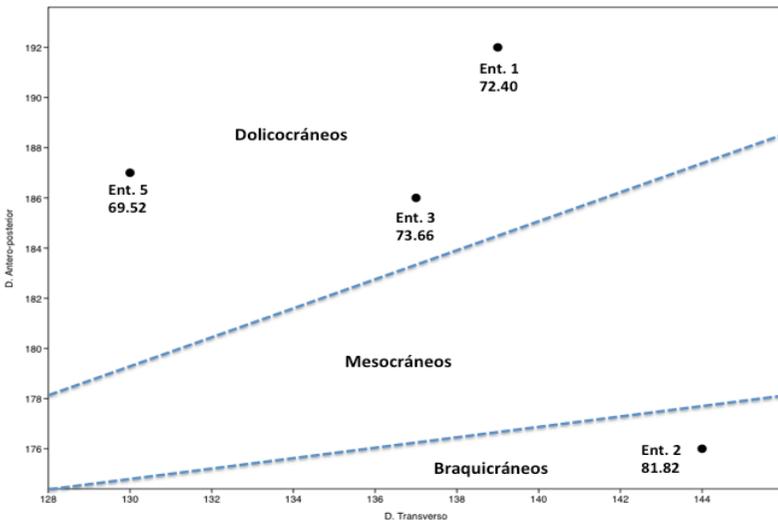


Figura 5. Distribución del índice craneal horizontal de los ejemplares de La Punta, Cañada del Águila, México

tierros, en cuanto a la posición en que fue hallado (decúbito dorsal semiflexionado) y en los elementos que le fueron ofrendados. Como se ha visto es, además, el de cronología más reciente.

Dada las malas condiciones de preservación en dos de los cráneos de La Punta (entierros 1 y 5), en los análisis multivariados únicamente fueron incluidos los entierros 2 y 3; ya que ambos cráneos corresponden al sexo femenino, para conformar la muestra comparativa, como se ha mencionado, se consideraron solo especímenes femeninos.

Análisis de componentes principales

El análisis de componentes principales (PCA) se considera una de las técnicas multivariadas por excelencia y permite realizar el análisis exploratorio de múltiples variables de manera conjunta. En este trabajo se utilizó como una herramienta de descripción. A su vez, en el PCA se tiene como propósito reducir la dimensionalidad de los datos. Se entiende que las componentes principales son vectores de combinación lineal creados a partir de la matriz de varianzas y covarianzas dada por las variables originales, y las componentes corresponden a los vectores de máxima variabilidad explicada. Es importante mencionar que este procedimiento de análisis se considera libre de hipótesis, por lo cual, los datos no requieren supuestos de distribución previos y son resistentes a los tamaños muestrales.

El análisis de componentes principales reunió el 60.36% de la varianza de las variables originales con las tres primeras componentes (Figura 6), lo cual se consideró suficiente para el estudio.

La PC1 el 26.79% explicó variables relacionadas con la longitud del cráneo (GOL, FRC y PAC), todas en sus valores positivos. En la PC2 el 22.70% explicó las variables que refieren a la anchura del cráneo (XCB, XFB y WFB), en sus valores positivos y la longitud máxima (GOL) en sus valores negativos. Por último, la PC3 explicó el 10.86% de las variables relacionadas también con la anchura del cráneo; AUB y XCB referentes a la bóveda craneal, en sus valores positivos y las anchuras del frontal (XFB y WFB) en los valores negativos.

En términos generales, como se puede ver en la Figura 7, la primera componente principal (PC1) describe la variación a partir de la longitud del cráneo, es decir, hacia los valores negativos se ubican principalmente los individuos de cráneo con longitud más corta, mientras que los más alargados se ubican en los positivos. No obstante, se observa amplio traslape hacia el centro. Mientras tanto la PC2 y PC3, pueden ser entendidas como componentes donde se ha observado una variabilidad relacionada con la anchura craneal.

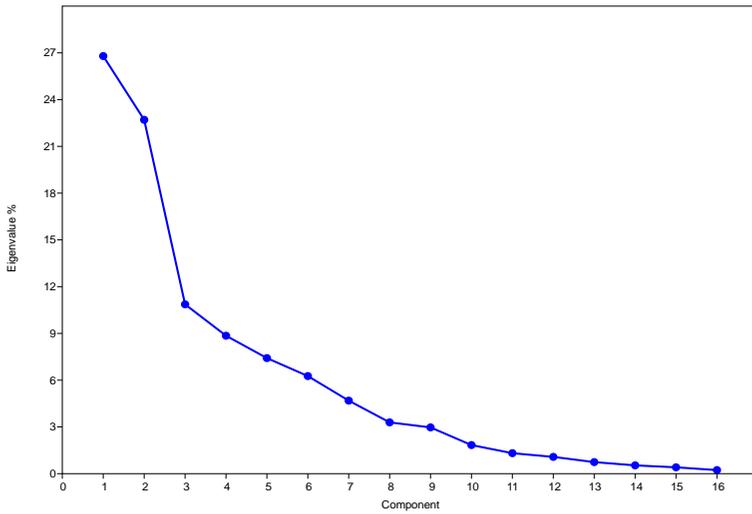


Figura 6. Gráfica de codo para el porcentaje de la varianza que explica cada componente. En ella se muestra que la mayor inflexión ocurre en la tercer PC

Análisis de componentes principales (PCA)

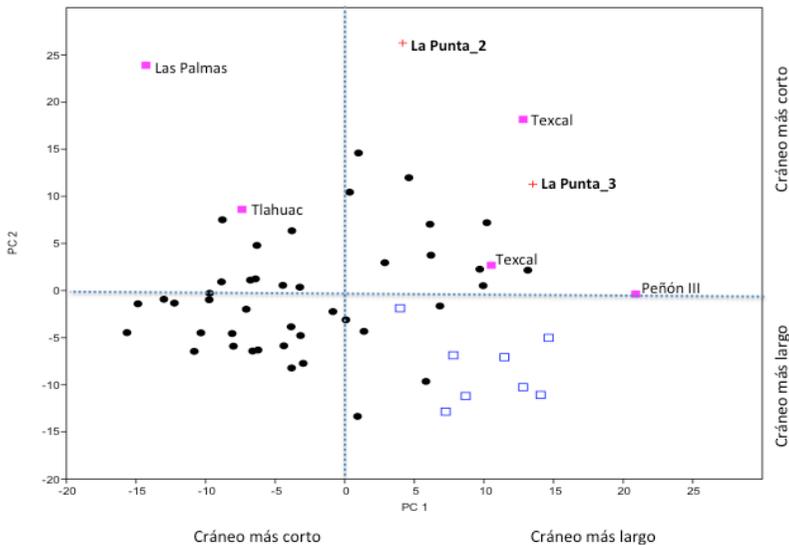


Figura 7. Gráfica de dispersión de las dos primeras componentes principales. (+) cruz roja= La Punta, (●) punto negro= Cueva de la Candelaria, (■) cuadro rosa=Precerámicos, (□) cuadro azul= Pericúes

Análisis discriminante

Con el propósito de describir si existen diferencias entre grupos cuando las variables de estudio son analizadas de manera conjunta se utilizó el análisis discriminante. Este análisis basado en la matriz de distancias de Mahalanobis, nos permite verificar la consistencia de los K-grupos y las reclasificaciones de los casos. De esta manera, se entiende que las nuevas variables canónicas son una función lineal que permite maximizar las diferencias entre grupos. Este abordaje permite inferir semejanzas o diferencias entre grupos.

En este análisis el valor de la lambda de Wilks posibilita medir las desviaciones de las puntuaciones discriminantes dentro de los grupos respecto a las desviaciones totales sin distinguir grupos. Así, si su valor tiende a uno, la dispersión es debida a que no existen diferencias entre grupos, dicho de otra manera, es la proporción de la varianza total en las puntuaciones discriminantes que no es explicada por la diferencia entre grupos. Valores cercanos a cero indican que los grupos son diferentes.

Ha sido posible evaluar que las diferencias entre grupos, cuando se efectúa un análisis de manera multivariada, no son significativas (sig.= 0.106); no obstante el estadístico lambda de Wilks mostró un valor de LW= 0.023, lo cual indica, que existe una alta variabilidad al interior de los grupos en relación a la que existe entre grupos.

La Figura 8 muestra que las poblaciones se diferencian claramente entre ellas y sin embargo, existe una notable variabilidad intragrupal. En el caso del grupo de precerámicos, esto es sencillo de entender, considerando que en ellos se abarca un periodo cronológico de aproximadamente cuatro milenios, entre 11 000 y 7 000 años AP.

En el caso de los ejemplares del sitio La Punta, la evidente variación entre ellos sugiere, tal como se encontró en el patrón de enterramientos, que se debe a que los dos sujetos son de cronología diferente; ya que uno de ellos, el más antiguo (entierro 3) presenta un cráneo alargado, mientras que el entierro 2, con una morfología diferente (cráneo corto), corresponde a una temporalidad más tardía.

También es evidente que el grupo pericú se encuentra muy alejado de los especímenes de La Punta, lo cual denota que no hay una cercana relación biológica entre los dos grupos, a pesar de que ambos compartieron el mismo ámbito geográfico.

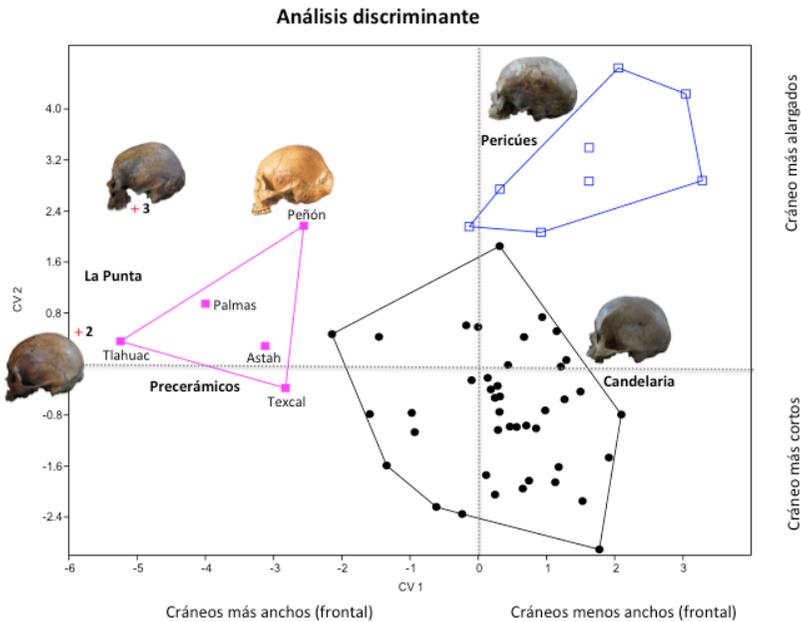


Figura 8. Gráfica de dispersión de las dos primeras variables canónicas (CV).

(+) cruz roja= La Punta, (●) punto negro= Cueva de la Candelaria,
 (■) cuadro rosa= Precerámicos, (□) cuadro azul= Pericúes

Discusión y consideraciones finales

Los enterramientos del sitio La Punta corresponden a sociedades con un modo de vida basado en la caza-recolección y pesca. Los abundantes restos malacológicos y faunísticos, asociados a los artefactos líticos, reflejan en buena medida de las actividades llevadas a cabo por el grupo. La transformación de algunos de los desechos alimenticios, principalmente las valvas, sirvieron como materia prima para la elaboración de herramientas y objetos ornamentales, lo cual refleja su plena adaptación al entorno ecológico.

Los análisis realizados en este trabajo, indican que la morfología craneal de los restos de La Punta, exhiben un amplio rango de variación. Si bien la mayoría de ellos presenta un cráneo de forma alargada en sentido anteroposterior, uno de ellos (entierro 2) se encuentra en el extremo contrario, pues muestra un cráneo corto y ancho. Aunado a esto y de acuerdo con lo descrito por Drakic (2006, 2009 y 2010), dicho entierro mostró un patrón funerario diferente; mientras que el resto de los entierros fueron colocados en posición flexionada, ya sea en decúbito lateral derecho o izquierdo, el entierro 2 fue colocado en

decúbito dorsal semiextendido y con la presencia de una peculiar ofrenda. De modo que los datos morfológicos y culturales sugieren que este individuo, además de corresponder a otro periodo cronológico, es probable que no forme parte del mismo grupo poblacional, o que éste se encuentre ya diversificado.

Años atrás, Rose Tyson (1987), al realizar un estudio en restos esqueléticos de diferentes áreas de la Península de Baja California (región de El Cabo, desierto central y la zona norte de Baja California) todos ellos de tiempos históricos, encuentra una aparente distribución regional de la morfología craneal; el grupo pericú con un ultradolicoidismo, mientras que los de la región central tienden a ser medios a diferencia de los del norte, donde registra la presencia de cráneos redondeados. Sin embargo, este amplio rango de variación morfológica se está registrando desde 2 000 años atrás. En la costa norte de la Península de Baja California se han localizado, además de los entierros de La Punta, otros asentamientos humanos en donde también se han logrado recuperar restos esqueléticos (Figura 9); entre ellos se encuentra el entierro 1 (múltiple), localizado en el denominado lote 20, del sitio Costa Azul. En ese lugar fueron hallados cuatro individuos; dos de ellos corresponden al sexo femenino y los otros dos al masculino (Baeza, 2005). La datación radiocarbónica efectuada en colágeno —al individuo 4—, arrojó una fecha de 2749 + 29 AP. (Ovilla, 2017), lo cual indica la contemporaneidad de estos individuos respecto al entierro 2 de La Punta. El patrón de enterramientos es muy similar (colocación de piedras encima de los cuerpos, en posición extendida con las piernas semi-flexionadas), con una morfología craneal que va de la forma media a alargada (Baeza, 2005). Considerando que forman parte de un enterramiento ocurrido en un mismo evento, su diversidad fenotípica es evidente.

En esta misma zona costera, se encuentra la denominada “mujer de Jatay”, se trata de un individuo femenino localizado en el sitio 38 Bajamar, de una temporalidad tardía de 690 ± 40 años AP; presenta un patrón funerario similar a los entierros anteriores (Bendímez y Serrano, 2007; Rojas, 2009; Ovilla, 2017). De ella destaca la presencia de una morfología craneal alargada, al igual que ocurre con el grupo de los pericúes del extremo sur de la península, lo cual representaría la persistencia del dolicoidismo en el norte de la Península de Baja California, en un periodo tardío.

Algunos restos humanos prehistóricos localizados al oeste de los Estados Unidos, como los cráneos de Spirit Cave (Nevada), Buhl (Idaho) y Kennewick, (Washington), presentan una morfología dolicoides, tal y como se ha observado

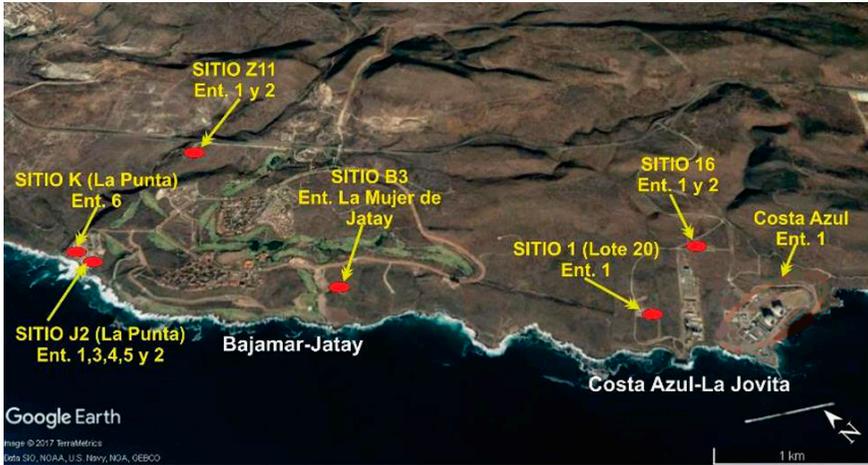


Figura 9. Campamentos concheros ubicados sobre la costa del Pacífico norte de Baja California, en donde se han recuperado entierros humanos (tomado de Ovilla, 2017)

también en la mayoría de los cráneos antiguos del centro de México. Sin embargo, como se expone en este trabajo, la presencia de cráneos redondeados, que antes se consideraba un rasgo distintivo de poblaciones más tardías, se sabe ahora que es una morfología que se remonta a más allá de 9000 años, como el caso de la Mujer de Tláhuac. Este fenotipo craneal con una tendencia hacia formas más redondeadas, se ha registrado tempranamente desde hace poco más del 13 000 años AP., en cráneos de las cuevas sumergidas de Quinta Roo, así lo muestran la Mujer de Las Palmas y otros ejemplares como Naharon, Muknal, El Pit I, Hoyo Negro y recientemente, Chan Hol 3 (Chatters *et al.*, 2014; Stinnesbeck *et al.*, 2020; Hubbe *et al.*, 2020).

Por otra parte, como se puede apreciar en la tabla 5, el cráneo femenino de La Brea (California), muestra una morfología intermedia entre los cráneos alargados y cortos. Este ejemplar, se localizó en un sitio cercano a Los Ángeles; son los restos más cercanos geográficamente al sitio donde fueron localizados los entierros de La Punta.

Respecto a los análisis multivariados, a pesar que entre los especímenes de La Punta existe un amplio patrón de variación morfológica, es evidente que existe una cercanía entre ellos y los restos prehistóricos del centro y sur del país. Por el contrario, se separan de los grupos de la cueva de la Candelaria y de los pericúes; estos últimos han destacado en los estudios del poblamiento

Tabla 5
Comparación del índice craneal en restos prehistóricos de La Punta y de la zona oeste de los Estados Unidos (fechamientos no calibrados BP)

<i>Esqueleto</i>	<i>Índice cranea.</i>	<i>Clasificación</i>	<i>Antigüedad</i>
La Punta Ent. 2	81.8	Braquicráneo	2917 ± 34 (Ovilla, 2017)
La Punta Ent. 3	76.3	Mesocráneo	4795 ± 29 (Ovilla, 2017)
La Punta Ent. 5	69.5	Dolicocráneo	4904 ± 34 (Ovilla, 2017)
La Brea	78.1	Mesocráneo	9000 ± 80 (Reynolds, 1985; Bromage y Shermis, 1981)
Spirit Cave	70.2	Dolicocráneo	9430 ± 60 (Kirner <i>et al.</i> , 1997)
Buhl	76.3	Mesocráneo	10 675 ± 95 (Herrmann <i>et al.</i> , 2006)
Kennewick	73.5	Dolicocráneo	8410 ± 60 (Chatters, 2000)

americano, por presentar algunos caracteres ancestrales observados en los primeros pobladores del continente.

La distancia morfológica observada entre los cráneos de La Punta y los del grupo pericú, sugiere que no hay una semejanza morfológica notable a pesar que habitaron una zona con continuidad geográfica, con condiciones medioambientales parecidas y con una formación social muy similar. Ambos grupos mantenían una economía basada en la caza-recolección, con un amplio conocimiento en la explotación de los recursos marinos. A pesar de ello, el grupo pericú mantuvo una morfología craneal de rasgos generalizados hasta tiempos históricos. En cambio, algunos grupos contemporáneos a ellos del desierto central, como los comondú, y los grupos yumanos del norte la Península, diferían fenotípicamente⁴ al ostentar cráneos de morfología más reciente (Tyson, 1975). En este sentido y como se ha observado en este trabajo, las poblaciones que se desarrollaron en el norte de la Península de Baja California, denotan una clara variación desde tiempos arcaicos.

Finalmente podemos decir que los ejemplares del sitio La Punta, representan una de las ocupaciones más tempranas para esta región del país. La amplia variabilidad intragrupal registrada, tiene que ver con las pautas microevolutivas y los movimientos poblacionales que han seguido estos grupos a través del tiempo.

⁴ Las descripciones realizadas por los primeros exploradores, misioneros y naturalistas, reportaron que los grupos que habitaban el extremo sur de Baja California, eran notoriamente diferentes del resto de las poblaciones de la Península; destacando principalmente que eran mas altos, fuertes y robustos (Tyson, 1987).

Agradecimientos

Al arqueólogo Danilo Drakic, quien formó parte de la exploración de los entierros del sitio La Punta. A la arqueóloga Julia Bendímez, delegada del Centro INAH-Baja California y la antropóloga física Martha Elena Alfaro, de esta misma institución, por las facilidades otorgadas para la revisión de los restos óseos.

Bibliografía

- Aceves-Calderón, Patricia y Hugo Riemann
(2008). “Paisajes culturales”, en G. Danemman y E. Ezcurra (eds.), *Bahía de los Ángeles: Recursos Naturales y Comunidad*, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Instituto Nacional de Ecología, Pronatura Noroeste A.C., San Diego Natural History Museum, México, pp. 93-118.
- Aveleyra Arroyo de Anda, Luis
(1956) “Los materiales de piedra de la Cueva de La Candelaria y otros sitios en el Bolson de las Delicias, Coahuila”, en Arroyo, L.A., M. Maldonado-Koerdell, P. Martínez del Rio, I. Bernal y F. Elizondo (coords.) *Cueva de la Candelaria. Memorias del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, SEP, México, pp. 57-106.
- Baeza Catalán, José H.
(2005) “Características biocorporales de restos óseos humanos del entierro 1 de lote 20 en Costa Azul, Baja California, México”, *Memorias: Balances y Perspectivas de la Antropología e Historia en Baja California*, tomo 6, pp. 276-286.
- Bendímez Patterson, Julia
(1987) “Antecedentes históricos de los indígenas de Baja California”, *Estudios Fronterizos*, núm. 14, pp. 11-46.
- Bendímez, Julia, Miguel A, Téllez y Jorge Serrano
(1993) “Excavaciones arqueológicas en el poblado de Bahía de los Ángeles”, *Estudios Fronterizos*, núms. 31-32, pp. 175-216.
- Bendímez Patterson, Julia y Jorge Serrano González
(2007) “Recordando a la Mujer de Jatay: arqueología en el Pacífico norte mexicano”, *Memorias: balances y perspectivas de la Antropología e Historia en Baja California*, tomo 8, pp. 154-168.
- Bromage, Timothy G. y Stewart Shermis
(1981) “The La Brea woman (HC 132): Descriptive analysis”, *Society of California Archaeology, Occasional Papers*, no. 3, pp. 59-75.
- Bryan, Alan L. y Ruth Gruhn
(2006) “The search for evidence of the coastal entry Route in Baja California”, 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* INAH, México, pp. 167-174.

Bowen, Thomas, Eric W. Ritter y Julia Bendímez-Patterson

(2008) “Arqueología”, en Gustavo D. Danemann y Exequiel Escurra (eds.), *Bahía de los Ángeles: recursos naturales y comunidad*, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Instituto Nacional de Ecología, Pronaturia Noroeste A.C., San Diego Natural History Museum. México, pp. 119-146.

Bruzek, Jaroslav

(2002) “A method for visual determination of sex, using the human hip”, in *American Journal of Physical Anthropology*, no. 117, pp. 157-168.

Buikstra, Jane E. and Douglas H. Ubelaker

(1994) *Standards. For Data Collection from Human Skeletal Remains*.

Chatters, James C.

(2000) The recovery and first analysis of an Early Holocene human skeleton from Kennewick, Washington. *American Antiquity*, no. 65, pp. 291-316.

Chatters, J.C., D.J. Kennett, Y. Asmerom, B.M. Kemp, V. Polyak, A. Nava, P.A. Beddows, E. Reinhardt, J. Arroyo-Cabral, D.A. Bolnick, R.S. Malhi, B.J. Culleton, P. Luna, D. Rossolo, S. Morell-Hart y T.W. Stanfford Jr.

(2014) “Late Pleistocene human skeleton and mtDNA link paleoamericans and modern native Americans”, *Science*, no. 344, pp. 750-754.

Drakíc Ballivián, Danilo A.

(2006) “Costumbres funerarias en las costas de Baja California”, *Memorias: Balances y Perspectivas de la Antropología en Baja California*, tomo 7, pp. 52-60.

(2009) “Initial interpretation of the La Punta site, Ensenada”, *Baja California. SCA Proceedings*, no. 22, pp. 1-9.

(2010) “Campamentos costeros y su complejos funerarios en Baja California”, tesis para obtener la licenciatura en Arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, ENAH-SEP, México.

Des Lauriers, Matthew R.

(2006) “Terminal Pleistocene and early Holocene Occupations of Isla de Cedros, Baja California, México”, *Journal of Island & Coastal Archaeology*, no. 1, pp. 255-270.

Des Lauriers, Matthew R.

(2011) “Of clams and clovis: Isla Cedros, Baja California, México”, en Nuno F. Bicho, Jonathan A. Haws y Loren G. Davis (eds.), *Trekking the Shore. Changing Coastlines and the Antiquity of Coastal Settlement*, Interdisciplinary Contributions to Archaeology, Springer, pp. 161-178.

Figuerola Beltrán, Carlos

(2009) “La Arqueología del Holoceno en el Corredor Costero Colnett-El Rosario (Baja California, México. Un análisis orientado a la gestión”, tesis para obtener el grado de doctor Ciencias en Medio Ambiente y Desarrollo, IIO/FCM/FC/Universidad de Baja California, México.

Fujita, Harumi

(2010) "Prehistoric occupation of Espiritu Santo Island, Baja California Sur, Mexico: update and synthesis", in *Journal of California and Great Basin Anthropology*, no. 30, pp. 17-33.

Fujita, Harumi

(2014) "Early Holocene Pearl oyster circular fishhooks and ornaments on Espiritu Santo Island, Baja California Sur", *Monographs of the Western North American Naturalist*, no. 7, pp. 129-134.

Fujita, Harumi and Emiliano Melgar

(2014) "Early Holocene use of Pleistocene fossil shells for Hide-Working at Covacha Babisuri on Espiritu Santo Island, Baja California Sur, Mexico", in *Journal of Island & Coastal Archaeology*, no. 9, pp. 111-129.

González-José, R., A. González-Martín, M. Hernández, H. Pucciarelli, M. Sardi, A. Rosales y S. Van der Molen

(2003) "Cranio-metric evidence for Palaeoamerican survival in Baja California", *Nature*, no. 425, pp. 62-65.

González, S., J.C. Jiménez, R. Hedges, D. Huddart, J.C. Ohman, A. Turner y J.A. Pompa

(2003) "Earliest human in the Americas: new evidence from Mexico", *Journal of Human Evolution*, no. 44, pp. 370-387.

González A., A. Terrazas, W. Stinnesbeck, M.E. Benavente, J. Avilés, C. Rojas, J.M. Padilla, A. Velásquez, E. Acevez y 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 (eds.) *Paleoamerica Odyssey*, Texas A&M University Press.

Howells, W.W.

(1989). *Skull Shapes and the Map. Craniometric Analyses in the Dispersion of Modern Homo*, Paper of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, USA, vol. 79.

Hubbe, M., A. Terrazas-Mata, B. Herrera, M.E. Benavente-Sanvicente, A. González-González, C. Rojas-Sandoval, J. Avilés-Olguín, E. Aceves-Nuñez y N. von Cramon-Taubadel

(2020) "Morphological variation of the early human remains from Quintana Roo, Yucatán Peninsula, Mexico: Contributions to the discussions about the settlements of the Americas. PlosOne, vol. 15, no. 1, pp. 1-22.

<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0227444>

Iscan, M. Yasar, Susan R. Loth and Ronald K. Wright

(1984) "Age estimation from the rib by phase analysis: white males", *Journal of Forensic Sciences*, no. 29, pp. 1094-1104.

- Iscan, M. Yasar, Susan R. Loth and Ronald K. Wright
(1985) "Age estimation from the rib by phase analysis: white females", *Journal of Forensic Sciences*, no. 30, pp. 853-863.
- Jiménez, J. Concepción y Rocío 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.
- Johnson, J.R., T.W. Stafford, H.O. Ajie y D.P. Morris
(2002) "Arlington Spring revised", conferencia Fifth California Islands Symposium, 29 marzo-1 abril, 1999.
- Kate, H. Ten
(1884) "Matériaux pour servir a l'anthropologie de la presqu'île Californienne", in *Bulletins et Mémoires de la Société d' Anthropologie de Paris*, no. 7, pp. 551-569.
- Kirner, D.L., R. Burky, K. Selsor, D. George y R. Southon
(1997) "Dating the Spirit Cave mummy. The value of reexamination", *Nevada Historical Society Quarterly*. Spring, pp. 54-56.
- Laylander, Don
(1987) "Sources and Strategies for the Prehistory of Baja", [thesis] Department of Anthropology, San Diego State University.
- Laylander, Don
(2009) *The role of islands in Baja California's prehistory. Memorias, Balances y Perspectivas de la Antropología e Historia de Baja California*, tomo 10, pp. 1- 15.
- Lovejoy, C.O., R.S. Meindl, T.R. Pryzbeck and R.P. Mensforth
(1985) "Chronological metamorphosis of the auricular surface of the ilium. A new method for the determination of adult skeletal age at death", in *American Journal of Physical Anthropology*, no. 68.
- Martínez del Río, Pablo
(1936) *Los Orígenes Americanos*, Porrúa Hermanos, México.
- McGarial, K., S. Cushman and S. Stanford
(2000) *Multivariate Statistics for Wildlife and Ecology Research*. Springer, N.Y.
- Meindl, Richard S. y C. Owen Lovejoy
(1985). "Ectocranial suture closure: A revised method for the determination of skeletal age at death based on the lateral-anterior sutures", *American Journal of Physical Anthropology*, no. 68, pp. 57-66.
- Morales Cortéz, Ana Paola
(2016) "Cochimíes, Indios del Norte. Etnohistoria y patrimonio cultural del desierto central de Baja California. Siglo XVIII al presente, tesis para obtener el grado de maestro en Estudios Culturales, El Colegio de la Frontera Norte. Tijuana, México.
- Ovilla Rayo, Gengis Judith
(2017) "Nuevos datos sobre la cronología de los contextos funerarios de Bajamar-Jatay y Costa Azul-La Jovita: resultados de las dataciones de colágeno por AMS",

- Memorias: balances y perspectivas de la Antropología e Historia de Baja California*, tomo 17, pp. 26-33.
- Owen, R.C.
 (1984) "The Americas: the case against an ice-age human populations", en R.C. Owen (ed.), *The origin of modern humans. A World Survey of the Fossil Evidence*, Alan R. Liss, New York, pp. 517-563.
- Payen, L.A., C. Rector, E. Ritter, R.E. Tylor y J.E. Ericson
 (1978) "Comments of the Pleistocene age assignment and associations of a human burial from the Yuha desert, California", *American Antiquity*, vol. 43, no. 2, pp. 448-453.
- Phenice, T.W.
 (1969) "A newly developed Visual method of sexing the pubis. Technical note", *American Journal of Physical Anthropology*, No. 30, pp. 297-302.
- Pompa y Padilla, José Antonio
 (1977) "Características dentarias de los indígenas pericú", *Revista de la Universidad Autónoma de Baja California*, vol. 3, no. 4, pp. 29-44.
- Poyatos de Paz y Harumi Fujita
 (1998) "Equilibrio entre el hombre y la naturaleza: los indígenas costeros de El Médano, Baja California Sur, México", *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 28, pp. 11-38.
- Reynolds, Richard L.
 (1985) "Domestic dog Associated with human remains at Rancho La Brea", *Bull. Southern California Academic of Sciences*, vol. 84, no. 29, pp. 76-85.
- Ritter, Eric W.
 (1991) "Los primeros bajacalifornianos: enigmas cronológicos, ecológicos y socio-culturales", *Estudios Fronterizos*, núms. 24-25, pp. 9-30.
- Ritter, Eric W.
 (1998) "Investigations of prehistory behavioral ecology and culture change whiting de Bahía de los Angeles región, Baja California", *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, núms. 24-23, pp. 44.
- Rivet, Paul
 (1909) "Recherches anthropologiques sur la Basse-Californie", *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, no. 6, pp. 147-253.
- Rivet, Paul
 (1943) *Los orígenes del hombre americano*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Rojas Chávez, Martín
 (2009) "Trabajo y género en la antigua Baja California: análisis osteobiográfico de los esqueletos de Jatay", *Memoria: balances y perspectivas de la Antropología e Historia de Baja California*, tomo 10, pp. 30-34.

Serrano Sánchez, Carlos y Rocío Hernández Flores

(2016) “Disarmonia craneofacial en algunos grupos humanos con continuidad morfológica del componente paleoamericano en México”, en J.C. Jiménez, Carlos Serrano, Felisa Aguilar y Arturo González (eds.), *El Poblamiento Temprano en América 7. Serie Prehistoria en América*, Ciudad de México, pp. 29-48.

Serrano, Carlos, Rocío Hernández y Jorge A. Gómez-Valdés

(2016) “Nuevo dato radiocarbónico de un esqueleto del Holoceno temprano procedente de Tláhuac, Ciudad de México”, ponencia presentada en el VIII Simposio Internacional El Hombre Temprano en América, Museo de Antropología de Xalapa, Veracruz.

Stafford, T.W., A.J.T. Jull, T.H. Zabel, D.J. Donahue, R.C. Duhamel, K. Brendel, C.V. Haynes, J.L. Bischoff, L.A. Payen and R.E. Tylor

(1984) “Holocene age of the Yuha burial: Direct radiocarbon determinations by accelerator mass spectrometry”, *Nature*, no. 308, pp. 446-447.

Stinnesbeck, W., S.R. Rennie, J. Avilés-Olguín, S.R. Stinnesbeck, S. González, N. Frank, S. Warken, N. Schorndorf, T. Kregel, A. Velázquez-Morlet y A. González-González

(2020) “New evidence for an early settlement of the Yucatán Peninsula, México: The Chan Hol 3 woman and her meaning for the peopling of the Americas”, *PlosOne*, vol. 15, no. 2, pp. 1-24. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0227984>.

Todd, T. Wingate

(1921) “Age changes in the pubic bone”, *American Journal of Physical Anthropology*, no. 4, pp. 1-77.

Tellez, M.A.

(1993) “Cultural resources as a criterion in coastal zone Management: the case of northwestern Baja California, Mexico”, en Gómez-Morín L. y J.L. Ferman Almada (eds.), *Coastal Management in Mexico: The Baja California Experience*, American Society of Civil Engineers, pp. 137-147.

Tyson, Rose A.

(1977) “Human skeletal material from the Cape Region of Baja California, México: the american collections”, *Journal de la Société des Americanistes*, no. 64, pp. 167-181.

Tyson, Rose A.

(1987) “La población indígena de Baja California, México: características físicas”, *Estudios Fronterizos*, núm. 14, pp. 75-86.

Uriarte, María Teresa

(1977) “Las costumbres y los ritos funerarios de los indígenas de la Baja California”, tesis para obtener la licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

White, Tim D. and Pieter A. Folkens

(2005) *The Human Bone Manual*, Elsevier Academic Press, USA.

REGISTRO DE ENTIERROS HUMANOS MÚLTIPLES PARA EL HOLOCENO MEDIO (6 500-3 000 AÑOS AP) EN LA QUEBRADA DE AMAICHA, TUCUMÁN, ARGENTINA

Julián P. Gómez Augier
Mario A. Caria

Universidad Nacional de Tucumán (UNT), Argentina

Correos electrónicos:

julianpgaugier@hotmail.com; mcaria1@yahoo.com.ar

Recibido el 01 de abril de 2019; aceptado el 24 de agosto de 2019

Resumen: Se presentan los resultados de las investigaciones vinculadas al hallazgo de restos óseos humanos arqueológicos correspondientes al Holoceno medio de dos entierros múltiples localizados en el sitio El Divisadero, localidad de Ampimpa (Tafí del Valle, Tucumán, Argentina). Este sitio involucra una serie de ocupaciones diacrónicas que van desde ca. 5 000 años AP hasta ca. 1 200 años AP. El hallazgo se conforma de doce individuos datados entre los 4 000-4 200 años AP (ca. 5 000 años AP calibrados con 1σ), ubicando a estas inhumaciones durante el Holoceno medio en el contexto de un periodo transicional hacia los modos de vida de las sociedades productoras de alimentos. Se analizan y discuten en este trabajo los aspectos contextuales, cronológicos y bioarqueológicos preliminares de los entierros, los que proporcionaron información acerca de las características de las prácticas funerarias de los grupos durante este periodo para el área. Finalmente, se discute la relevancia de este hallazgo en el marco de otros sitios de similar cronología en la misma zona de estudio.

Palabras clave: *Holoceno medio, inhumaciones prehispanicas, cronología, Noroeste Argentino.*

REGISTRY OF MULTIPLE HUMAN BURIALS FOR THE MIDDLE HOLOCENE (6 500-3 000 YEARS AP) IN THE QUEBRADA OF AMAICHA, TUCUMÁN, ARGENTINA

Abstract: The results of the investigations related to the finding of human archaeological remains of the Middle Holocene of two multiple burials located in El Divisadero, Ampimpa (Tafí del Valle, Tucumán, Argentina). This site

involves a series of diachronic occupations ranging from ca. 5 000 years AP up to ca. 1200 years AP. The finding consists of twelve individuals dating from 4 000-4 200 years BP (ca. 5 000 years AP calibrated with 1 σ), placing these inhumations during the Middle Holocene in the context of a transitional period towards the lifestyles of societies food producers. This paper analyzes and discusses the preliminary contextual, chronological and bioarchaeological aspects of the burials, which provided information about the characteristics of the burial practices of the groups during this period for the area. Finally, the relevance of this finding is discussed in the context of other sites of similar chronology in the same study area.

Key words: *Middle Holocene, prehispanic burials, chronology, Argentine Northwest.*

Introducción

Los hallazgos de los restos humanos que se analizan en este trabajo fueron realizados en excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en el sitio El Divisadero (Tucumán, Argentina). El objetivo central de dichos trabajos estuvo orientado en establecer las relaciones de ocupación de los espacios prehispanicos en el área de estudio para momentos del Holoceno tardío, particularmente de aquellos visualizados a través de la arquitectura y los rasgos superficiales (Gómez Augier y Caria, 2011). Sin embargo, durante los mismos se localizaron, aflorando en desprendimientos de una ladera, dos *locus* que exhibían restos humanos. Suponiendo que los mismos podían corresponderse con sectores asociados a estas ocupaciones, y debido a que dicho sector se encontraba funcionando actualmente como una cantera para la elaboración de adobe, se decidió un rescate expeditivo de estos restos. Los análisis y fechados realizados posteriormente mostraron, sin embargo, que los mismos pertenecían a grupos humanos más antiguos correspondientes a ocupaciones del Holoceno medio o, en lo que se conoce para la arqueología del Noroeste de Argentina, como la transición de los modos de vida cazadora recolectora a una de producción de alimentos; quedando por establecer la existencia de un vínculo entre las ocupaciones del Holoceno tardío y estos restos humanos.

Características generales del sitio

El sitio El Divisadero se encuentra localizado en inmediaciones de la localidad de Ampimpa, Departamento Tafí del Valle, Provincia de Tucumán, Argentina. Este se asienta sobre parte de los sectores medio y apical de un abanico aluvial

que flanquea por el norte al río Ampimpa, y ocupa también un sector de la ladera baja de Cumbres Calchaquíes (Figura 1). Emplazado sobre estas geoformas, el sitio constituye un espacio amplio donde se reconocen estructuras y rasgos arqueológicos de diversas características. Si bien se incluyen todas ellas bajo una misma denominación (sitio El Divisadero), es importante señalar que ésta tiene sólo un carácter instrumental basado en un espacio discreto compartido, que permite separarlo físicamente de otros espacios y conjuntos arqueológicos cercanos. El sitio el Divisadero involucra dos ocupaciones diacrónicas, a la vez que

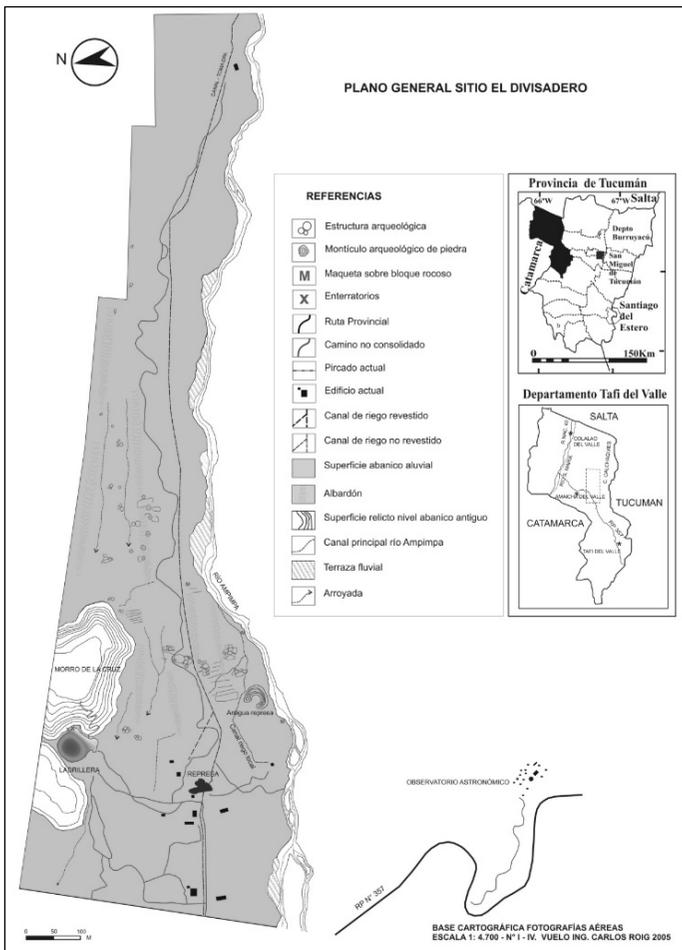


Figura 1. Plano a escala del sitio El Divisadero (Ampimpa, Departamento Tafi del Valle) (tomado y modificado de Gómez Augier, 2017)

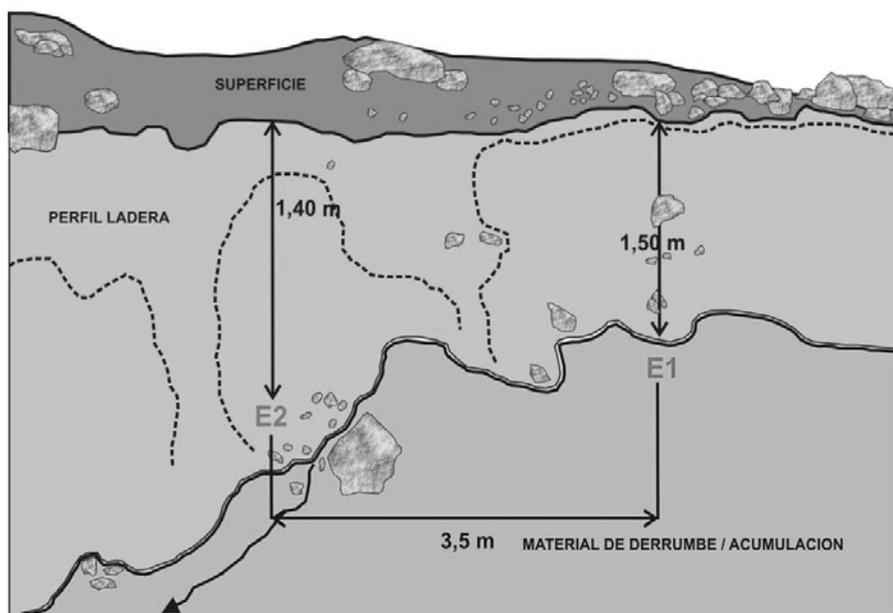
elementos funcionalmente diferenciados de una ocupación principal multicomponente correspondiente al período Formativo (Holoceno tardío). Caracteriza al sitio una heterogeneidad notable en los tipos arquitectónicos. Se identificaron en el sitio conjuntos de estructuras de piedras, de formas y disposición variadas. La mayoría se presentan construidas en forma circular formando anillos simples, o agregados en una variante arquitectónica local del patrón margarita, tan característico para los sitios formativos de los cercanos valles de Tafí y La Ciénaga (Berberian y Nielsen, 1988), con diámetros que van de los 6 a los 25 metros. También son frecuentes montículos artificiales de rocas y guijarros con estructuras sub cuadrangulares asociadas y lineamientos de rocas paralelos que conforman sectores de andenería, generalmente distribuidos entre unidades residenciales. Estos elementos arquitectónicos, aislados o combinados, conforman el patrón de asentamiento dominante. A éstos debemos agregar algunas estructuras circulares dispersas de características megalíticas y piedras en posición vertical a la manera de menhires. También se han detectado algunos petroglifos aislados sobre grandes bloques de roca metamórfica en sectores periféricos al sitio y maquetas sobre grandes bloques en proximidades a sectores de andenería (Gómez Augier y Caria, 2012). La distribución de los diferentes tipos de estructuras y sus relaciones con las variables espaciales y geomorfológicas permitieron generar una sectorización del sitio que facilita la visualización de los principales componentes arqueológicos para su análisis integral.

Ubicación de los entierros

Los entierros se localizaron sobre el perfil de una barranca producto de la actividad extractiva contemporánea de material sedimentario fino para la elaboración de adobe. Geomorfológicamente la matriz sobre la que se encuentran depositados los entierros corresponde a un nivel relictual más antiguo del abanico. Sobre este perfil se identificaron dos puntos con material óseo aflorando separados uno de otro por una distancia de 3.5m y a una profundidad aproximada de 1.50m desde su superficie.

Algunos de los restos humanos se encontraban sueltos e incluían fragmentos de una calota, partes de maxilares (inferior y superior con algunos dientes) y otros varios fragmentos de huesos largos, los que fueron recolectados y trasladados para su posterior análisis y re-asociación con los restos recuperados de excavación (este material fue registrado como C1 y C2 respectivamente).

SITIO EL DIVISADERO - AMPIMPA. TUCUMAN. ARGENTINA
ESQUEMA CONTEXTO GENERAL ENTIERROS 1 Y 2



BASE CROQUIS FOTOGRAFIA DIGITAL

REFERENCIAS

	CAIDA DE MATERIALES - NICHOS DESLIZAMIENTO		CARCAVA
	ROCA		E2 LOCALIZACION ENTIERRO

Figura 2. Esquema contexto Entierros 1 y 2
(tomado de Gómez Augier, 2017).

De acuerdo a lo observado en el perfil se definieron dos unidades, o locus de procedencia, los que se designaron como Entierro 1 (E1) y Entierro 2 (E2) (Figura 2). Una vez finalizadas las tareas de excavación los mismos se asociaron con los conjuntos previamente recolectados identificados como C1 y C2.

Como técnica de excavación se optó por realizar dos calicatas sobre el perfil de la barranca, por encima de la ubicación de los restos visibles, para desde la superficie del terreno bajar la columna de sedimentos hasta la profundidad de su localización.

Características de los entierros 1 y 2

Entierro 1 (E1)

Se trata de un entierro secundario, múltiple. Desde la superficie del terreno y hasta alcanzar la profundidad de los restos aflorando en el perfil, no se encontraron evidencias arqueológicas de otro tipo. Similares características se observan para el Entierro 2.



Figura 3. Entierro 1, distintas vistas. Fotografías superior izquierda y derecha: vista general de los restos en profundidad. Inferior izquierda: vista detalle entierro. Inferior derecha: vista en planta excavación con estructura de piedras recubriendo parcialmente los restos óseos

Luego de la limpieza del terreno y de la instalación del *datum* para referencia del nivel, se procedió a abrir una calicata de 0.80m de ancho hasta alcanzar una profundidad de 1.60 m en la base por debajo de los restos óseos. Durante la excavación y hasta los 1.10 m no se encontraron materiales arqueológicos; a esa profundidad aparecieron algunas piedras que se encontraban dispuestas por sobre los restos óseos, sin conformar una estructura propiamente dicha (Figura 3). Realizado el registro correspondiente se quitaron las mismas quedando al descubierto parte de los restos humanos (Figura 4).



Figura 4. Entierro 1, detalle de las inhumaciones al retirar la estructura de piedra que las recubría

De acuerdo a la disposición de los restos y algunas discontinuidades percibidas, se dividió la superficie de la base de la calicata en tres sectores: A1, A2 y B, encontrándose los restos de B ligeramente más profundos que los de A1 y A2 (Figura 5). Estos dos conjuntos se encontraban ubicados debajo de las piedras, no así B. En el caso de A2 los restos estaban dispuestos alrededor de un cráneo,

con los huesos de las extremidades inferiores colocados cruzados por encima de él; el maxilar inferior invertido y apoyado por detrás del cráneo en la región occipital y el hueso del esternón apoyado contra la cara. Durante las tareas de limpieza en gabinete se encontró una falange adherida con arcilla al paladar de este mismo cráneo (Figura 6).

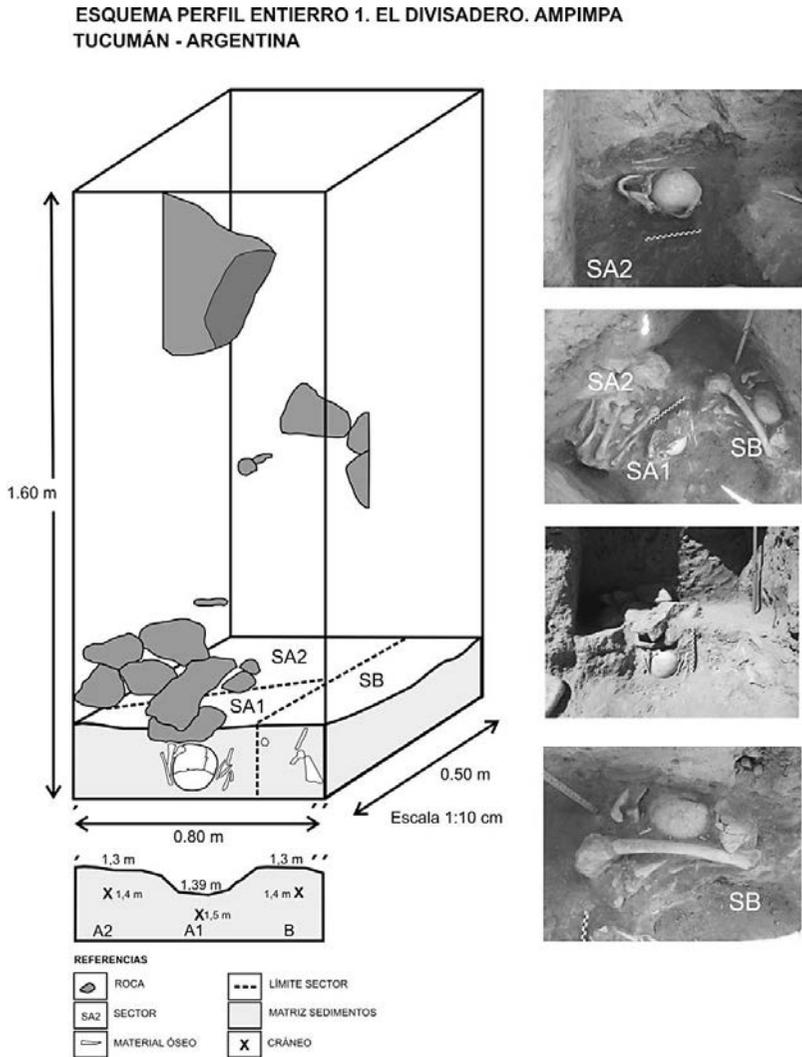


Figura 5. Esquema con sectorización de inhumaciones del Entierro 1 (tomado de Gómez Augier, 2017)



Figura 6. Vista de falange adherida al paladar durante la limpieza del cráneo procedente del Entierro 1 (Sector A2)

Por otra parte, se pudo observar también que para A1 y B los cráneos recuperados habrían funcionado como elementos centrales en una especie de diseño que organizaba los restos en torno a ellos. No se encontró ningún elemento como ajuar funerario, por lo que se tomaron muestras de los sedimentos en busca de otro tipo de evidencias.

Entierro 2 (E2)

Se trata, al igual que el E1, de un entierro secundario múltiple. Aunque separado solamente por unos 3.5m de distancia y a una profundidad semejante a la del E1, presenta características diferentes. En primer lugar, y como elemento significativo, el conjunto de restos humanos se encuentra depositado dentro de un nivel de cenizas volcánicas (véase Gómez Augier, 2017). En segundo lugar, no existe, como en el caso anterior, ninguna disposición de piedras asociadas al mismo, aunque sí es claramente visible un límite de dispersión de los restos

—semicircular— que se estima corresponde a las paredes del antiguo pozo excavado para depositarlos (Figuras 7 y 8).

De la misma manera que los cráneos funcionaban como elementos centrales en la organización de la disposición de los restos en el Entierro 1, aquí algunos maxilares inferiores parecieran desempeñar una función similar, agrupando algunos huesos largos, que en ocasiones los atraviesan como una especie de soporte o agarradera (Figura 7 [4]).

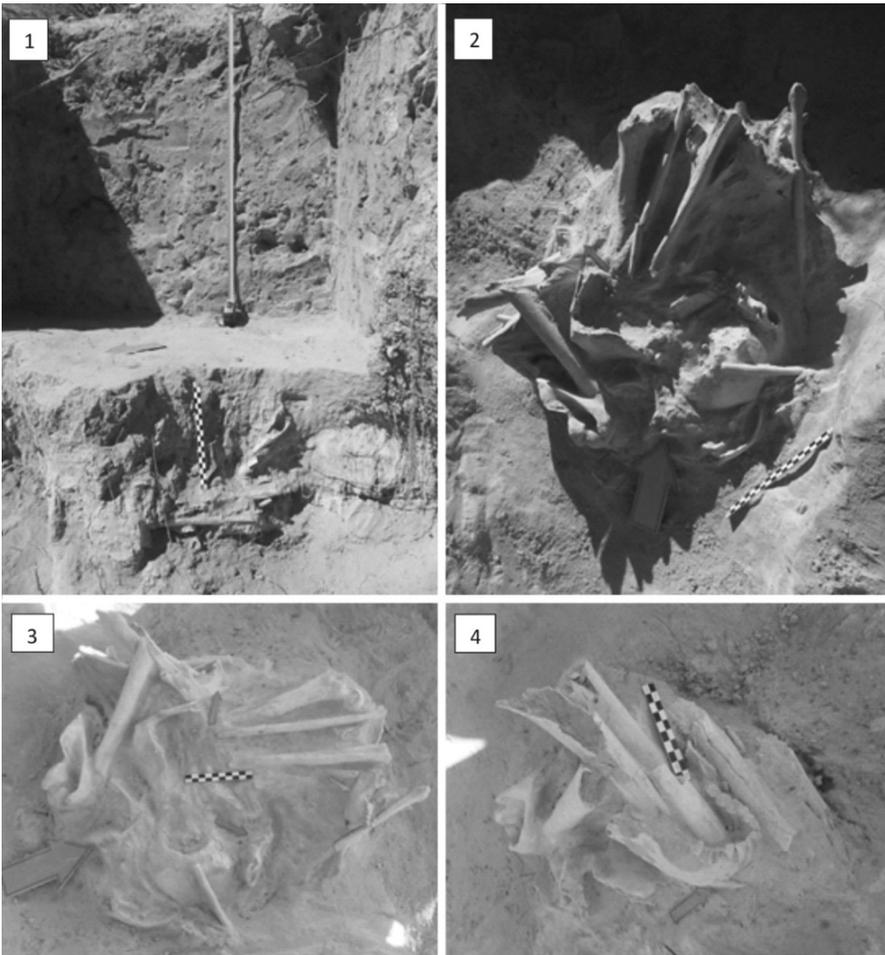


Figura 7. 1) vista del Entierro 2 antes de alcanzar el nivel del material óseo; 2 y 3) dos vistas con ángulos distintos del conjunto de restos óseos; (4) detalle maxilar inferior atravesado por huesos largos

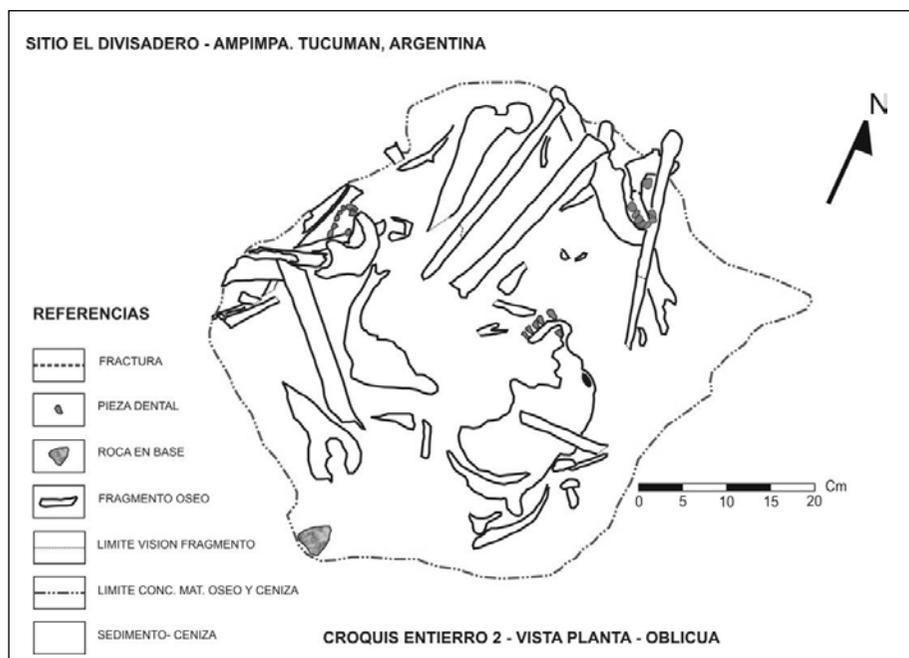


Figura 8. Croquis Entierro 2, vista en planta oblicua

Por debajo de los restos óseos se constató un nivel irregular y más consolidado de la ceniza con dos piedras medianas (esquistos) ligeramente redondeadas, claramente depositadas intencionalmente en la matriz de ceniza. También en este caso, como en E1, está totalmente ausente el ajuar.

Análisis bioarqueológico preliminar

Los restos humanos fueron objeto de análisis macroscópicos morfológicos y métricos con el fin de realizar un análisis preliminar de los restos humanos. Con dicho fin se determinó número mínimo de individuos (NMI) y estimación de sexo y edad (McKee y Molnar, 1988; Milner y Larsen, 1991; Buikstra y Ubelaker, 1994). Se tomaron muestras para fechados y futuros análisis de ADN.

De esta manera, se estableció para el Entierro 1 (E1) un NMI de cuatro: dos masculinos, un femenino y un subadulto sin asignación de sexo (los restos de adulto y subadulto de la recolección superficial corresponderían a los recuperados en los sectores B y A1).

Para el Entierro 2 (E2) el NMI es de cinco: tres adultos, un subadulto y un párvulo, de los cuales dos son masculinos y uno femenino, sin asignación de sexo los dos restantes. Para C1 se tiene un NMI de un individuo masculino, y para C2 un NMI de dos, adulto y subadulto respectivamente, a quienes les corresponderían también los elementos óseos recuperados en la recolección superficial del Entierro 2 (E2).

Aspectos cronológicos y discusión

Las dataciones efectuadas sobre los conjuntos recuperados arrojaron fechados en torno a los 4000 años AP —sin calibrar—, ubicando a los eventos de inhumación en el periodo Holoceno medio (ca. 4 500-5 000 años AP si se toman calibrados con 1σ). Las diferencias entre las dataciones obtenidas son pequeñas en virtud de los rangos de desviación de los fechados, no obstante tomando los promedios de los conjuntos de cada entierro, se obtiene una diferencia temporal de aproximadamente 100 años entre ellos (ca. 4 000 años para E2 y ca. 4 100 años para E1). Esta diferencia estaría mostrando una recurrencia en la utilización de estos espacios para la práctica de inhumaciones —en grupos con una alta movilidad— y la persistencia de las ocupaciones a lo largo del tiempo en el sitio desde el Holoceno medio al Holoceno tardío) (Tabla 1).

Tabla 1
Dataciones por radiocarbono para los entierros

No.	Procedencia- Laboratorio	^{14}C años AP	CAL. 1σ (DC/ AC)	$\Delta^{13}C$ (‰)	Referencia
1	Entierro 1 (C1)1 (AA94585)	4114 \pm 54	2835-2816/2667-2546	-18.2	Gómez Augier y Caria, 2012
2	Entierro 2 (C2)1 (AA94586)	3943 \pm 55	2463-2297	-17.8	Gómez Augier y Caria, 2012
3	Entierro 1-S B2 (AA104659)	4039 \pm 52	2618-2608/2598-2595	-17.4	Gómez Augier, 2017
4	Entierro 1-S A22 (AA104660)	4114 \pm 50	2848-2813/2692-2689	-18.0	Gómez Augier, 2017
5	Entierro 1-S A12 (AA104661)	4154 \pm 48	2858-2810/2750-2723	-17.7	Gómez Augier, 2017
6	Entierro 2-Ind.12 (AA104662)	3991 \pm 42	2563-2533/2494-2431	-17.3	Gómez Augier, 2017
7	Entierro 2-Ind.22 (AA104663)	4038 \pm 45	2573-2469	-17.9	Gómez Augier, 2017

Las evidencias sobre ocupaciones correspondientes al Holoceno medio para la provincia de Tucumán, corresponden a un puñado de sitios recientemente descubiertos y algunos hallazgos ocasionales de artefactos líticos con escasa información contextual investigados entre las décadas de 1960 a 1980 en la vertiente occidental de Cumbres Calchaquies (Cigliano 1960; García Salemi y Durando 1985; Durando *et al.*, 1986; Durando y Platanía 1988; Somonte, 2002, 2009; Somonte, Hocsman, Martel y Babot, 2004; Somonte y Collantes, 2007; Martínez, Mauri, Mércuri, Caria y Oliszewski, 2011 y 2013; Somonte y Baied, 2011 y 2017). Las primeras referencias a sitios del Holoceno medio señalan la presencia de artefactos líticos de las industrias tipo Ayampintin y Ampajanguenses, caracterizados por encontrarse recubiertos de una pátina oscura (o barniz del desierto) y concentrados en talleres o paraderos cercanos a cursos de agua.

Sobre la base de las observaciones antes mencionadas, y desde una línea de trabajo focalizada en el análisis de materias primas y secuencias de producción de artefactos líticos en sitios superficiales Somonte (2002 y 2009); Somonte *et al.* (2004); Somonte y Collantes (2007); Somonte y Baied (2011 y 2017) analizaron los sitios de Campo Blanco, Planchada de la Puntilla y río de Las Salinas 1 y 2, abordándolos con problemáticas como la persistencia en el uso del espacio y las cronologías relativas de ocupación, lo que se realizaron a través del análisis de los procesos de reclamación artefactual, el estudio de barnices del desierto y la distribución del arte rupestre móvil. Mediante la técnica de datación por VML—Varnish Microlamination— en barnices formados sobre artefactos arqueológicos recuperados del sitio Planchada de la Puntilla, obtuvieron una edad mínima para éstos de 5900 años AP (Somonte, 2009). Posteriormente Baied y Somonte (2011; 2013), también en base a las características de los barnices, ampliaron la cronología para un rango que abarca ca. 7300-3000 años AP. Otro sitio con ocupaciones del Holoceno medio es el sitio PV1 en la Quebrada de Los Corrales, donde se realizó el hallazgo de puntas de proyectil de morfología distintiva de los grupos cazadores del Holoceno temprano y medio en estratigrafía y asociados con restos de fauna, los cuales fueron fechados en ca. 7000 años AP y ca. 3000 años AP (Martínez *et al.*, 2013), compartiendo espacios con estructuras habitacionales del Holoceno tardío datadas varios milenios después—ca. 1500 AP— (Oliszewski, 2011; Caria y Oliszewski 2015). Es importante destacar que en ninguno de los sitios del Holoceno medio antes mencionados se han efectuado hallazgos de material óseo humano alguno.

Las investigaciones sobre las ocupaciones del Holoceno medio para la provincia de Tucumán han permitido esbozar algunos patrones recurrentes para los sitios y sus relaciones diacrónicas de ocupación. Así, es posible proponer de modo general algunas primeras relaciones significativas:

- a. La existencia de un horizonte del Holoceno medio, visible a través del hallazgo de algunos artefactos líticos (con barnices), inhumaciones y posiblemente grabados rupestres. Estas ocupaciones iniciales, por lo general se encuentran subyacentes o superpuestas con otras típicas del Holoceno tardío, en el formato espacial de pequeñas aldeas propias del 1° milenio d.C. en la zona.
- b. Una marcada relación espacial con los cursos de agua y las unidades geomorfológicas vinculadas a ellos por génesis o proximidad (terrazas fluviales, glaciares y superficies de remoción en masa). Todos los sitios registrados correspondientes al Holoceno medio para el área se localizan en unidades geomorfológicas próximas a ríos importantes de régimen permanente (en la actualidad) como los de El Divisadero y Taller PV1; mientras que otros ocupan superficies cercanas a paleocauces, ríos y arroyos hoy totalmente secos durante todo el año como por ejemplo Meseta Desolación (Caria y Gómez Augier, 2010) y río de Las Salinas 1 y 2. Esto da una idea de la importancia de los cambios ambientales experimentados en el área durante el intervalo que media entre estas ocupaciones y la actualidad, particularmente en el sector medio del piedemonte, un espacio actualmente inhóspito y absolutamente desprovisto de agua superficial (véase Gómez Augier, 2017). Esta relación espacial diacrónica, entre las ocupaciones del Holoceno medio y las del Holoceno tardío, sugiere que los procesos de transición a formas de organización social más sedentarias podrían vincularse a la ocupación recurrente de ciertos espacios por parte de los grupos cazadores-recolectores en el contexto de un escenario ambiental cambiante (sensu Gómez Augier, 2017) análogo al propuesto para la región de la Puna meridional por Morales (2011).

En cuanto a las prácticas funerarias para el Holoceno medio en la provincia de Tucumán, no existen antecedentes, por lo cual los contextos analizados en este trabajo constituyen los primeros elementos de referencia. Del análisis de estos contextos es posible realizar una primera caracterización de dichas prácticas, exclusivamente para el área, donde se observa una modalidad de inhumación mediante entierros secundarios, múltiples, mixtos, de perfiles etarios variables y sin ajuar visible. La disposición de los restos muestra una intencionalidad en cuanto a la selección de las partes óseas que forman cada conjunto y la forma en

que se asocian entre sí. Aparte de estos elementos en común entre los E1 y E2, no obstante, se distinguen claramente dos formas diferentes de estructuración de la matriz que los contiene. En el caso de E1 se verifica la presencia de una cubierta de piedras, sin una arquitectura definida, dispuesta sobre los restos óseos. En E2, en cambio, los restos óseos se encuentran incluidos intencionalmente en un nivel de sedimentos correspondiente a una lente de cenizas volcánicas.

Aunque es muy probable que dicho depósito de cenizas no sea contemporáneo a las inhumaciones, resulta significativa la asociación entre esa práctica con el lugar elegido; ello abre interrogantes acerca de la significación que liga a este elemento material con un plano que trasciende el mundo físico y lo vincula con otro perteneciente al orden de lo simbólico y lo ritual. Podría especularse que este elemento formara parte de una estrategia de captación por parte del grupo, ya que normalmente el ritual mortuario se produce en espacios naturales, construcciones u objetos muebles que por sus características físicas, de emplazamiento o su redundancia captan la atención. Otra posibilidad es que los depósitos de ceniza fueran elegidos por la escasa resistencia que presentan a la excavación (se trata de sedimentos finos, sueltos y extremadamente lábiles), lo que facilitaría un entierro expeditivo con un esfuerzo moderado. Niveles de tefra asociados a sitios arqueológicos han sido reportados también para sitios arqueológicos cercanos, pero correspondientes al Holoceno tardío, como Tafí del Valle y Quebrada de Los Corrales (El Infiernillo) (*Martínez et al.*, 2013; Caria y Oliszewski 2015).

Finalmente, es interesante señalar el elevado número de individuos que componen estos entierros, si tenemos en cuenta la cronología y la baja demografía atribuida a los grupos del Holoceno medio; en este sentido es posible especular que la recurrencia en la elección del espacio (tanto si consideramos la diferencia temporal promedio de ca. 100 años entre ambos entierros, como si pensamos en una composición diacrónica de los mismos) esté vinculada a procesos iniciales de sedentarización que los ligarían posiblemente con las ocupaciones del Holoceno tardío presentes en el resto del sitio.

Conclusión

A partir de estos hallazgos, la arqueología del Holoceno medio en la provincia de Tucumán, comienza a delinearse a través de otras materialidades, que permi-

ten prescindir de la dependencia de una arqueología edificada sobre lo meramente artefactual y situarla en un plano que lo articula con el resto del universo del comportamiento cazador-recolector, incluyendo los aspectos bioantropológicos. Así, el análisis de estos contextos funerarios, permite un primer acercamiento a la relación de los grupos del Holoceno medio con la muerte y su significación, aportando además información directa sobre las características físicas de los grupos humanos para estos momentos. Es importante destacar el aporte en la construcción de un esquema cronológico más preciso para la zona, basada en fechados radiocarbónicos directos sobre material óseo humano. Actualmente, los trabajos derivados de estos hallazgos incluyen el análisis de las relaciones genéticas entre los individuos de cada entierro, entre ambos entierros y con otras poblaciones en el contexto del NOA para dicho momento.

Agradecimientos

Esta investigación fue realizada con el aporte de los proyectos CONICET (PIP 067/12) y PIUNT 26/G509 y 26/G610. Se agradece a la arqueóloga Silvina Adris por su colaboración en el campo y a la mágister María Gloria Colaneri por el análisis preliminar de los restos óseos humanos presentados en este trabajo.

Bibliografía

Aufderheide, A. y Rodríguez-Martin, C.

(1997) *The Cambridge encyclopedia of human paleopathology*, P. Cambridge, 478 pp.

Baied, C. y Somonte, C.

(2011) "Geocronología, paleoambiente y dinámica ocupacional durante el Holoceno medio y tardío en la quebrada de Amaicha del Valle, Tucumán, Argentina", en M., Mondini, G., Martínez, Muscio, G. y B. Marconetto (eds.), *Poblaciones humanas y ambientes en el Noroeste argentino durante el Holoceno medio* UNC, Córdoba, pp. 59-63.

(2013) "Mid-Holocene geochronology, palaeoenvironments, and occupational dynamics at Quebrada de Amaicha, Tucumán, Argentina", *Quaternary International*, no. 299, pp. 80-89.

Berberián, E. y Nielsen, A.

(1988) "Sistemas de asentamientos prehispánicos en la etapa formativa del valle de Tafí", en Berberián, E. (ed.), *Sistemas de asentamientos prehispánicos en el valle de Tafí*, UNC, Córdoba, pp. 21-51.

Buikstra, J. y Ubelaker, D.

(1994) *Standards for data collection from human skeletal remains*, Arkansas Archaeological Survey Research, Series No. 44. Fayetteville, Arkansas.

Caria, M.; Oliszewski, N. y Martínez, J.

(2006) “Geomorfología y Arqueología de la quebrada del río de Los Corrales (El Infiernillo, Tañi del Valle. Tucumán, Argentina)”, III Congreso Argentino de Cuaternario y Geomorfología, Actas 1, Córdoba, pp. 145-154.

Caria, M. y Gómez Augier, J.

(2010) “Estudio de impacto arqueológico tramo intersección ruta provincial N° 307-Tio Punco Dpto. Tañi del Valle, Provincia de Tucumán”, informe solicitado por la Dirección de Patrimonio Cultural, ente de Cultura Tucumán, Gobierno de la Provincia de Tucumán, Argentina, inédito.

Caria, M. y Gómez Augier, J.

(2015) “Arqueología en espacios contrastados en los piedemontes oriental y occidental de Cumbres Calchaquíes (Tucumán-Argentina) durante el 1° y 2° milenio de la era”, en Korstanje, A. y M. Lazzari, editoras; M. Basile, F. Bugliani, V. Lema, L. Pereyra Domingorena y M. Quesada (eds.), *Crónicas materiales precolombinas. Arqueología de los primeros poblados del Noroeste Argentino*, Sociedad de Antropología Argentina, pp. 345-355.

Caria, M. y Oliszewski, N.

(2015) “Determinación de pisos arqueológicos en una vivienda doméstica del primer milenio d.C. (Tucumán, Argentina)”, en *Revista de Arqueología Americana*, núm. 33, pp. 155-177.

Cigliano, E.

(1960) “Investigaciones arqueológicas en el Valle de Santa María. Introducción”, en *Investigaciones Arqueológicas en el Valle de Santa María*, Publicación N° 4 del Instituto de Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional del Litoral, Rosario.

Durando, P., García Salemi, M. y Platanía G.

(1986) “Estudios geomorfológicos y arqueológicos; paleoclimas, dataciones relativas y tipología a partir de paleolitos del Valle de Santa María (Provincias de Catamarca y Tucumán, República Argentina)”, en Francisco Iriarte Brenner (ed.), Actas y Trabajos del VI Congreso Peruano: Hombre y Cultura Andina, Universidad Inca Gracilazo de la Vega. Facultad de Ciencias Sociales. Perú, pp. 89-109.

Durando, P. y Platanía, G.

(1988) “Indicadores paleoclimáticos y arqueológicos. Fundamentos para reconstruir la economía pretérita del Valle de Santa María”, en *Revista de la Fundación de estudios de Regiones Secas (CERS)*, tomo 3-4, pp. 3-7.

García Salemi, M. y Durando, P.

(1985) “Sobre cronologías y paleoclimas en la quebrada de Amaicha”, *CERS*, vol. 2, núm. 2, pp. 45-57.

García Salemi, M.; Platania, G. y Durando, P.

(1985) “Nuevos aportes al estudio de sitios arqueológicos superficiales acerámicos: barnices y cronologías relativas en el valle de Santa María, Tucumán-Catamarca”, inédito, pp. 32.

García Salemi, M.; Campero de Abella, C.; Heilbron, A. y Carreras F.

(1984) “Investigaciones Arqueológicas en las Salinas, Dto. Burruyacu-Provincia de Tucumán, *Centro de Estudio Regiones Secas*, tomo II, núm. 1, pp. 23-26.

García Salemi, M.; Platania, G. y Durando P.

(1990) “Introducción a la arqueología de Las Salinas, Dpto. Burruyacú, Provincia de Tucumán”, informe preliminar, *X Congreso Nacional de Arqueología de Catamarca*, Catamarca, pp. 22-27.

Gómez Augier, J.

(2005) “Geoarqueología y patrones de ocupación espacial en el sitio El Observatorio. Ampimpa. Departamento Tañi del Valle. Tucumán Argentina”, tesis de grado, Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo, Universidad Nacional de Tucumán.

(2007) “Arqueología, espacios y paisajes del Sitio El Observatorio (Ampimpa, Tañi del Valle, Tucumán-Argentina”, en *Revista Pacarina*, tomo III, pp. 123-130.

(2017) “Patrones en el uso del espacio en las vertientes oriental y occidental de las Cumbres Calchaquíes (Tucumán, Argentina): una aproximación desde la Arqueología y las Geociencias”, tesis de doctorado, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (FACSO-UNCPBA).

Gómez Augier, J. y Caria, M.

(2012a) “Caracterización arquitectónica y espacial de los complejos habitacionales y productivos del sitio El Divisadero (Cumbres Calchaquíes-Tucumán)”, en *Comechingonia*, núm. 16, pp. 105-127.

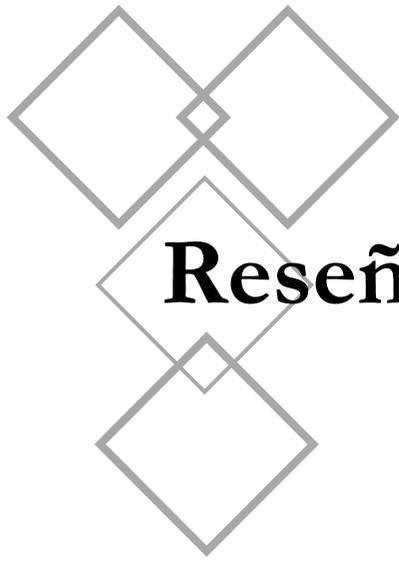
(2012b) “Los paleoambientes y los procesos culturales en el Noroeste Argentino: una aproximación desde la arqueología de Tucumán”, *Acta geológica Lilloana* 24, núm. 1-2, pp. 80-97.

Martin, D. y Frayer, T.

(1997) *Troubled times: osteological and anthropological evidence of violence*, Gordon and Breach, New York.

- Martínez, J.; Mauri, E.; Mercuri, C.; Caria, M. y Oliszewski, N.
(2011) “Ocupaciones humanas tempranas en el centro-oeste de Tucumán... ¿Hay vida más allá del Formativo?”, en Mondini, M.; Martínez, G.; Muscio, G. y Marconetto, B. (eds.), *Poblaciones humanas y ambientes en el Noroeste argentino durante el Holoceno medio*, Córdoba, pp. 119-121.
(2013) “Mid-Holocene human occupations in Tucumán (Northwestern of Argentina)”, *Quaternary International*, no. 307, pp. 86-95.
- McKee, J. y Molnar, S.
(1988) “Measurements of tooth wear among Australian aborigines: II. Intrapopulation variation in patterns of dental attrition”, en *American Journal Physical Anthropology*, vol. 76, no. 1, pp. 125-136.
- Milner, G. y Larsen, C.
(1991) *Advances in dental anthropology*, Wiley-Liss New York.
- Miller, B., Ragsdale, D. y Ortner, D.
(1996) “Accuracy in dry bone diagnosis: a comment on palaeopathological methods”, in *American Journal Physical Anthropology*, no. 6-3, pp. 221-229.
- Morales, M.
(2011) “Arqueología ambiental del Holoceno temprano y medio en la Puna seca argentina. Modelos Paleambientales multi-escala y sus implicancias para la arqueología de cazadores-recolectores”, en *Arqueología*, núm. 17, pp. 279-82.
- Oliszewski, N.
(2011) “Ocupaciones prehispánicas en la Quebrada de Los Corrales, El Infiernillo, Tucumán (ca. 2500-600 años AP)”, *Comechingonia*, núm. 14, pp. 155-172.
- Oliszewski, N.; Caria, M. y Martínez, J.
(2013) “Aportes a la arqueología del noroeste de Argentina: El caso de la Quebrada de los Corrales (El Infiernillo, Tucumán)”, en *Materialidades. Perspectivas actuales en cultura material*, no. 1, pp. 26-56.
- O’Loughlin, V.
(2004) “Effects of different kinds of cranial deformation on the incidence of wormian bones”, en *American Journal of Physical Anthropology*, Wiley Online Library.
- Orner, D.
(2003) *Identification of Pathological Conditions in Human Skeletal Remains*, Academic Press.
- Roberts, C.A. y Buikstra, J.
(2003) *The bioarchaeology of tuberculosis: a global perspective on a reemerging disease*, University Press of Florida.
- Somonte, C.
(2002) “El uso del espacio y la producción y/o descarte de artefactos líticos en la Quebrada de Amaicha del Valle (Departamento Tafi del Valle Tucumán)”, tesis de grado, Facultad de Ciencias. Naturales e Instituto Miguel Lillo, UNT.

- (2009) “Tecnología lítica en espacios persistentes de Amaicha del Valle (Tucumán)”, tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Somonte, C.; Hocsman S.; Martel A. y Babot, P.
(2004) “Procesos de formación en un sitio cantera-taller: Campo Blanco (Tucumán, Argentina)”, *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, vol. 36, núm. 2, pp. 983-995.
- Somonte, C. y Baied, C.
(2011) “Recursos líticos, aprovisionamiento y aspectos temporales de fuentes de abastecimiento en Amaicha del Valle, Tucumán, Argentina”, *Comechingonia*, núm. 14, pp. 97-113.
(2013) “Edad mínima de exposición de superficies en canteras-taller: reflexiones en torno a las primeras dataciones mediante microlaminaciones del barniz de las rocas (VML) para el Noroeste Argentino”, *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, vol. 45, núm. 3, pp. 427-445.
(2017) “El palimpsesto como una puerta de acceso a diferentes temporalidades: el caso de Río Las Salinas 2 (Tucumán, Argentina)”, *Estudios Atacameños* (en prensa).
- Somonte, C. y Collantes, M.
(2007) “Barniz de las Rocas y Espacios Persistentes: su abordaje desde los procesos de reclamación artefactual lítica en Amaicha del Valle (Tucumán)”, *Mundo de antes*, núm. 5, pp. 119-137.
- Steele, J.
(2000) *Laterality: Asymmetries of Body*, Taylor & Francis Press.



Reseñas

Scheurmann, Erich (comp.)
Los papalagi. Discursos de Tuiavii de Tiavea,
RBA Libros, Barcelona, 2019, 79 pp.,
ISBN: 978-84-7871-424-7

A noventa años de haberse publicado por primera vez, RBA Libros reimprime la edición de 2005 de *Los papalagi. Discursos de Tuiavii de Tiavea* reunidos por Erich Scheurmann,¹ ilustrada por el neerlandés Joost Swarte (incluye la reproducción de su historieta *Anton Makassar in Western Samoa*)² y complementada con una bibliografía básica para comprender la vida antes y después de la llegada de los europeos a Oceanía (la cual no deja de lado a autores clásicos de la antropología como B. Malinowski o M. Mead, o de la literatura, como R. L. Stevenson, quienes representan en sus obras al territorio referido).

Después de una larga estancia de trabajo de campo en Samoa Occidental, y de su cercana amistad con Tuiavii, jefe de Tiavea,³ Erich Scheurmann transcribe al alemán once discursos que el líder pretendía enunciar ante el pueblo polinesio tras su visita a Europa, como advertencia de los peligros de la felicidad y el bienestar augurados por el progreso ético, tecnológico y político al estilo occidental, y por el cristianismo y su doble moral. Sin el consentimiento del dignatario, Scheurmann publicó tales discursos en holandés en 1929, en su editorial *De Voortgang*, siete años después de que Malinowski escribiera *Los argonautas del Pacífico occidental* (1922), y con ello revolucionara la teoría antropológica y los métodos y técnicas de investigación en campo. De acuerdo con Scheurmann, los discursos del jefe samoano estaban dirigidos al pueblo polinesio y no a los

¹ Papalagi, en este texto, significa *quebrantador de los cielos*, lo cual puede interpretarse como “hombre blanco, extranjero”, así como *chabochi* o *dʒul* significan lo mismo para rarámuris y mayas, respectivamente. Este significado etimológico, reconocido por Scheurmann, fue construido por el misionero John Stair, quien estuvo en Samoa entre 1838 y 1845, y se basa en la interpretación de la cosmología polinesia por parte de la London Missionary Society: según los europeos, los hombres blancos que iban a Samoa eran vistos por los nativos como seres supernaturales llegados del cielo, lo cual presupone una supuesta superioridad por parte del europeo. Sin embargo, actualmente se piensa que la palabra *papalagi* no es de origen polinesio, sino un término previamente usado por los europeos en Tonga (al suroeste de Samoa y al sureste de Fiji) desde mediados del siglo XVIII (Tent y Garehty, 2001).

² En esta ocasión, el personaje creado por Joost Swarte, Anton Makassar, cuestiona los valores, los privilegios y las comodidades europeas, y decide optar por la supuesta simplicidad y, por ende, felicidad de la vida primitiva samoana. Al verse afectado de manera negativa por su entorno, se convence de la superioridad de la vida al estilo europeo y vuelve a sus comodidades de manera casi instantánea.

³ El poblado de Tiavea se encuentra en la bahía Fagaloa, dentro de la actual Zona de Conservación Uafato, en el distrito Va'a-o-Fonoti, al oriente de la Isla Upolu.

lectores occidentales, pero los divulga con la intención de dar a conocer cómo se percibe al europeo desde la visión de alguien “más simple”, más cercano a la Naturaleza que a la civilización y a la ciencia, con la intención de conducir al lector a la reflexión y la autocrítica.

La presente edición al castellano de *Los papalagi* se basa en la traducción en lengua inglesa de Martin Beuner, del original en holandés de 1929, pues conforme a los editores no se ha podido encontrar la primera versión de las transcripciones en alemán. En la introducción al libro, Scheurmann escribe acerca de la dificultad para traducir un idioma “primitivo” a uno “moderno” sin que el resultado parezca “disparatado”, “absurdo”, “infantil” o “estúpido”, dando cuenta con ello no sólo de la dificultad de interpretación entre lenguas sino del etnocentrismo europeo característico de un momento histórico en el cual Samoa aún era un territorio en disputa entre los imperialismos británico, estadounidense y alemán, desde mediados del siglo XIX.

Si *Los argonautas del Pacífico occidental* es referente clave para lo que más tarde Clifford Geertz (2001) llamaría descripción densa en la etnografía, *Los papalagi* es quizás el texto fundador de la antropología nacida para cuestionar al mismo sistema que la engendró, ya que en esta ocasión es el comúnmente otro quien interpreta al comúnmente observador. *Los papalagi* resulta en un ejercicio *émic* y *étic* (Pike, 1967), pues al mismo tiempo que Tuiavii describe las prácticas de los europeos desde el punto de vista del observado, también las aborda desde un análisis ético, hermenéutico y analógico. El jefe samoano es presentado por Scheurmann como “el despreciador de los europeos”, un hombre grande y fuerte, de buen corazón y voz delicada, el cual resaltaba de los demás nativos porque no vivía como un niño, “sin interrogarse siquiera sobre sí mismo o sobre su entorno”, dado que los samoanos, en general, eran considerados por los europeos como seres primitivos e inconscientes.

Tuiavii no intenta ser objetivo y describe e interpreta el mundo de los papalagi con extrañeza, asombro y cierto desprecio, a partir de comparaciones con los elementos de su espacialidad, referenciales en su vida cotidiana: ríos, piedras, grietas, montañas, ramas, cuerdas, árboles, bosques, humo, cenizas, volcanes, pieles, reptiles. El autor de los discursos reconoce a los papalagi como salvadores autoproclamados de los samoanos, como aquellos quienes se creen destinados a desarrollar o modernizar a los pueblos polinesios. Es imposible no recordar el *Libro de Chilam Balam de Chumayel* (2013), una importante colección de textos mayas anticolonialistas, históricos, míticos y de rebeldía: pareciera necesario que, para que la flor europea florezca la flor samoana debe marchitarse. Con una “actitud muy antieuropea e irreverente”, según el recopilador alemán, Tuiavii

logra una “aproximación muy infantil a la realidad” occidental, y expone las costumbres que, para el originario de Tiavea, resultan un gran error o, más bien, un complejo de defectos morales.

El samoano refiere al movimiento constante y acelerado de la época, a los avances tecnológicos en el campo de las comunicaciones, como el teléfono; al ruido callejero ensordecedor, y al consumismo frenético en las ciudades, que para los papalagi es símbolo de la concreción civilizatoria y su “dudosa felicidad”. Habla de la imponente Modernidad frente a la impotencia de la Naturaleza; de asentamientos humanos altamente concentrados; de un hacinamiento poblacional urbano en una especie de encierro privado, aún en la multitud y la cercanía física, el cual deriva en un aislamiento espiritual entre las personas y en un total alejamiento de la Naturaleza al interior de un entorno polucionado y competitivo. Sin embargo, tiene una apreciación distinta de los papalagi rurales, indiferentes ante los ojos de los urbanos, y a quienes Tuiavii describe como personas más saludables y de mejor carácter, similares a los samoanos.

Llama en especial la atención de Tuiavii la medición del tiempo, considerada por él como una enfermedad que produce infelicidad al buscar ejercer control sobre todas las actividades del hombre blanco. Dice que calcular, incluso, hasta cuándo vivirá uno, entristece a las personas pues la medición del tiempo implica la aceleración de la existencia, lo cual impide su disfrute. La vida europea es descrita como una vida sin respiros, cuando en realidad “hay más tiempo entre el amanecer y el ocaso del que un hombre ordinario puede gustar”. Ante los ojos del observador antes observado, el tiempo de los papalagi parece líquido; se esfuma si no es productivo. No ve entre los hombres blancos el consumo improductivo, el goce, el placer del tiempo libre, ya que los europeos viven inmersos en el individualismo; en el egoísmo construido en torno a la acumulación de cosas, a la ilusión de propiedad, cual derecho divino, en específico el dominio violento sobre los componentes de la Naturaleza vueltos recursos explotables.

Tuiavii cuestiona el amplio desarrollo tecnológico frente al limitado o nulo desarrollo moral en Europa, y cómo el poder de la máquina supera la fuerza natural del ser humano. En cuanto a los avances tecnológicos le asombra el cine mudo, esa industria de fabricación de deseos, placeres y crueldades “que muestran al papalagi su propia alegría y tristeza, su necesidad y debilidad” desde la nula interacción con lo que observa, alimentando el amor por sí mismo y creyendo que son mejores las ilusiones proyectadas en la pantalla que la realidad misma, por lo cual la vida europea parece una pseudovida construida a partir de pseudoimágenes que hacen olvidar al papalagi lo real y desear lo irreal. Otro alimento del ego son los periódicos, o “papeles”, como los nombra Tuiavii. Los

Europeos usan los papeles para llenar su cabeza de información, sea útil o no, pues quieren saberlo todo. Todos saben lo mismo sin necesidad de estar en el lugar en el que ocurren los hechos o de conocerlos de primera mano, lo cual reduce sus canales de comunicación ya que entre ellos no hay nada nuevo que contarse. Según Tuiavii, el mayor daño de este fenómeno ocurre debido al ruido producido por el exceso de información y a las opiniones de los que creen saber, las cuales son puntos de vista modelados por los papeles, que buscan homogenizar las diversas formas de pensar en un pensamiento único. Así, el conocimiento parece una práctica exclusiva de los *papalagi*: “un hábito, una necesidad y una carencia”.

De acuerdo con el polinesio, entre los hombres blancos hay una dislocación de su cabeza respecto al resto de su ser. Sólo piensan con la cabeza, por lo cual la Razón se desconecta de las emociones, el espíritu y el cuerpo. Sus pensamientos no le permiten percibir la belleza del mundo y, según él, no comportarse de esta forma demuestra estupidez entre los *papalagi*. Los europeos realizan investigaciones científicas: todo lo separan entre sus partes y cada parte es dividida en sí misma para poder pensar exhaustivamente sobre cada una de ellas, lo cual, para el jefe samoano, es una perversión del pensamiento; es como “tratar de ver con los ojos cerrados”. Hace referencia a la especialización y la hiperespecialización, al “saber-sólo-una-cosa”, y a lo limitada que resulta esta costumbre europea, dado que encasilla a las personas en una actividad a la cual se dedican el resto de su vida: “la felicidad ha abandonado sus músculos, porque están condenados a muerte por su trabajo”. Para los *papalagi*, educarse significa llenar la cabeza de pensamientos que terminan por marchitar los cuerpos de las personas, mientras que la evangelización implica la destrucción de las creencias samoanas y la imposición de formas de vida ajenas a su cultura. Aunque los *papalagi* aseguran ser cercanos a dios y el conocimiento, Tuiavii asegura que ello sólo es verdad en el discurso, pues en la práctica viven alejados de él y de la luz.

El jefe samoano plantea una serie de cuestionamientos a los principios éticos y a la doble moral de los europeos, por ejemplo, en torno al cuerpo humano, a la vergüenza, a la artificialidad y la incapacidad del disfrute del otro y de uno mismo, y por tanto a la necesidad de cubrir la carne y no exponerla. Para el dignatario polinesio, los europeos son “gente enferma y perdida que se ha alejado de la mano de dios”, ya que viven una vida llena de pecados y horrores: también fetichizan el dinero, aquello que Tuiavii nombra “el papel tosco y el metal redondo”. Sienten amor por él y practican la crematística, el arte de hacer dinero a costa de lo que sea: el sacrificio, la deshumanización y la mercantilización de la vida, lo cual llega a ser ridículo, un sinsentido para el samoano, pues

mientras que para los papalagi la vida gira en torno a la acumulación de valores de cambio, para los de Tiavea la posibilidad ontológica no deviene de la tenencia de cosas sino de la propia cualidad humana, biocéntrica.

Los hombres blancos, llenos de envidia, ambición y poco esfuerzo, de acuerdo con el polinesio, viven para trabajar; sólo así pueden tener y, por ende, ser. La ostentación no es bien vista entre los samoanos, por lo cual Tuiavii agradece que en su sociedad existan normas “que no permitan a uno tener mucho más que a otro, o a alguien tener mucho y al otro no tener nada en absoluto”. Tuiavii expone con destreza una valoración ética y económica de las “cosas”, según la moral europea: distingue las cosas naturales y las producidas (valores de uso y valores de cambio respectivamente, aunque no se refiera a ellas de tal forma); estas últimas (planificadas para volverse pronto obsoletas y así garantizar un ciclo infinito de necesidad-producción-consumo), están ausentes en Samoa y, según los papalagi, los samoanos las necesitan para ser felices. De acuerdo con los hombres blancos, “tendríamos que usar la fuerza de nuestras manos para hacer cosas, cosas para nosotros mismos, pero principalmente cosas para los papalagi. Debemos estar también cansados, encorvados y grises. (...) Por eso creedme cuando os cuento que hay gente en Europa que presionan un palo de fuego frente a sus frentes y se matan, porque prefieren no vivir a vivir sin cosas”, dice Tuiavii.

Sin llamarle como tal, el originario de Tiavea sugiere el desarrollo de las fuerzas productivas como sustento de la globalización, entendida ésta como el aumento de la rapidez en las comunicaciones, la reducción simbólica de las distancias, el incremento de la conectividad humana. El mandatario plantea la división del trabajo y su relación con la división de la sociedad en clases sociales (las cuales surgen a partir de la diferenciación por género en la división del trabajo, de la propiedad privada sobre los medios de producción, del delirio de acumulación infinita de capital por medio del despojo del plusvalor a los trabajadores, y de la mercantilización de los componentes de la Naturaleza). Con habilidad y de manera temprana señala no sólo la sobresaliente participación del sector financiero en la economía, sino también la especulación financiera y la improductividad del capital financiero. Tuiavii observa que la desigualdad social y la pobreza encuentran su origen en el desarrollo de las fuerzas productivas y, sin decirlo con las mismas palabras, remarca la falta de contradicciones internas necesarias para hacer posible la lucha de clases entre los papalagi. Asimismo, describe al Estado como el sumo protector de la propiedad privada, el cual se apoya en el Derecho para cumplir su objetivo. No es ninguna sorpresa que todo esto extrañe a Tuiavii, una persona acostumbrada a la propiedad comunal (“en

nuestro idioma lau significa mío, pero también significa tuyo”), al trabajo colectivo y la ayuda mutua.

Los papalagi. Discursos de Tuiavii de Tiavea, conjunto de textos breves que los editores de RBA Libros presentan como “el primer documento antiglobalización de la historia de la humanidad, o cómo no dejarse convencer por las falsas comodidades del mundo occidental”, es un trabajo crítico y actual, tanto ayer como hoy, y provee al lector especializado y no de un ejercicio muy entretenido y poco visto en el ámbito de los métodos y técnicas del trabajo de campo, el cual es importante rescatar desde el quehacer de cualquier ciencia social: la visión de quien suele ser el otro (no blanco, no europeo, no cristiano) sobre quien acostumbra ser el observador. En un contexto, aún, de imperialismos y colonialidades, de neoliberalismo, extractivismo y megaproyectos de desarrollo en territorios indígenas, de crisis civilizatoria en pocas palabras, el mensaje anticolonial y anticapitalista de Tuiavii, además de necesario es claro y contundente: “no podemos ni queremos ser cegados por los papalagi; de otro modo nos arrastrarán a su oscuridad”.

Emilio Nudelman Cruz

Programa de Posgrado en Estudios
Latinoamericanos, UNAM

Bibliografía

- Geertz, C.
(2001[1973]) *La interpretación de las culturas*, España, Gedisa.
- Hoíl, J.J. (comp.)
(2013[1782]) *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, México, UNAM.
- Malinowski, B.
(2000[1922]) *Los argonautas del Pacífico occidental*, España, Península.
- Pike, K.L.
(1967) *Language in Relation to a Unified Theory of Structure of Human Behavior*, Holanda, Mouton.
- Scheurmann, E. (comp.)
(2019[1929]) *Los papalagi. Discursos de Tuiavii de Tiavea*, España, RBA Libros.
- Tent, J. y Geraghty, P.
(2001) *Exploding Sky or Exploded Myth? The Origin of Papalagi. The Journal of the Polynesian Society*, vol. 110, núm. 2, pp. 171-214.

Vidal, Laurent,
Les hommes lents. Résister à la modernité XV-XX siècle,
Flammarion, París, 2020, 303 pp.
ISBN 978-2-0814-2782-2

La velocidad se ha convertido en un referente cardinal de nuestra época. Su encumbramiento como valor superior y su desdoblamiento a través de la tecnología ha trastocado profundamente todos los ámbitos de la vida: ha impuesto un nuevo *tempo* a las formas de producción y a las dinámicas de consumo, y ha establecido nuevas pautas a la cadencia de nuestras relaciones sociales, incluso a las afectivas. De la *fast food* a la *gran aceleración* del antropoceno, la velocidad es un actor esencial para comprender la configuración y dinámicas del mundo actual, y sobre ello han reflexionado diversos autores. Entre ellos, Ivan Illich observó en la década de los setenta, cómo la sociedad industrial y sus ritmos conducían a la humanidad a una *aceleración paralizadora* por cuanto la hacían dependiente de una matriz energética y de formas de producción y consumo insostenibles que generaban desigualdad, y a la larga un futuro sombrío (1974). El filósofo Paul Virilio observó que la obsesión por la inmediatez en las sociedades contemporáneas producía *dromocracias*, en las que el *hombre enfermo de movimiento* quedaba a merced del rendimiento y despojado de la capacidad de gobernar con independencia su propio tiempo y espacio (1977). Y en ese contexto, condicionados por estos valores, Byung-Chul Han observó que los individuos experimentan agotamiento, enajenación y frustración, y se produce una *sociedad del cansancio* que aísla y divide a los individuos facilitando con ello la reproducción de las dinámicas de explotación y autoexplotación (2012). ¿Cómo llegamos a esta situación? ¿En qué momento se instaló entre nosotros esa veneración por la velocidad? ¿Cuándo normalizamos la dictadura de la inmediatez que vive la humanidad y cuyos efectos están a la vista de todos?

La velocidad es sin duda un componente fundamental de la época que vivimos y ello explica los múltiples estudios sobre el tema. Sin embargo, resulta interesante notar que su correlato, la lentitud y sus valores semánticos, salvo por contados estudios que mencionaremos más adelante, ha carecido de una atención similar y se mantiene en los márgenes de la reflexión académica. Por ello es que resulta de gran interés la reciente publicación del libro *Les hommes lents. Résister à la modernité XV e-XXe siècle* bajo el sello de la editorial Flammarion.

En este libro, el autor analiza la relación que existe entre la lentitud y la velocidad. Y muestra cómo, el encumbramiento de la segunda, ha sido posible, entre otras razones, por la sistemática desacreditación de la primera. Para ello el libro propone un recorrido rítmico de la historia. Buscando la cadencia de cada etapa histórica y documentando la racionalización producida al respecto, el texto indaga en la filosofía, la literatura, el cine o la música entre otras manifestaciones culturales la genealogía de la lentitud, sus deslizamientos y resignificaciones, y muestra los efectos normativos y prácticos que han generado en el mundo occidental.

El texto, huelga señalarlo, es interesante no sólo por cuanto nos hace descubrir un tema apenas tratado en el mundo académico. Sino además, porque movilizándolo perspectivas de la historia cultural y los estudios subalternos, logra mostrarnos que el ritmo, tanto en sus modalidades lúdicas como laborales y de la vida cotidiana, es un elemento constitutivo y que distingue las clases sociales. Que el *tempo* que rige la vida es un campo de disputa. Que el ritmo de algunos sectores ha prevalecido en detrimento del de otros. Que la tecnología ha sido un componente fundamental en estos procesos. Pero también que la lentitud, globalmente estigmatizada, ha sido una forma de existencia y subversión frente a los ritmos impuestos por los grupos hegemónicos.

¿Pero qué es la lentitud? De acuerdo a la Real Academia Española (RAE) el vocablo *lento* es un adjetivo que refiere lo “tardo o pausado en el movimiento o en la acción. Poco vigoroso o eficaz”. Se trata de una definición sencilla pero cargada de un amplio poder performativo. Por ello señala el autor que designar al otro como *lento* no es anodino, porque las palabras alteran y, en el acto, crean alteridad (Vidal, 2020: 19). De acuerdo al autor, al asociar la lentitud —el movimiento tardo o pausado— con la idea de un exiguo vigor o eficacia, se produce un efecto semántico en el que la lentitud emerge como cualidad contraria al rendimiento y la productividad, valores caros de nuestro mundo contemporáneo. Así definida, la lentitud resulta una cualidad ineficaz e improductiva, y en consecuencia no sólo no tiene cabida en el mundo de la velocidad y el rendimiento, sino que incluso resulta contraria a éste. Por ello a la lentitud se le repudia y combate de múltiples maneras.

Sin embargo, como lo muestra el autor, esto no siempre ha sido así. Lo lento no siempre ha designado la falta de vigor o la ineficacia, ni la lentitud estuvo tampoco asociada a la falta de productividad. Por ello es que el autor inicia el texto explorando el origen latino del concepto, para sobre esa base identificar

posteriormente sus deslizamientos y resignificaciones a lo largo de la historia. Así, nos explica que de acuerdo a los textos de Plauto (254-184 a.C.) y Plinio el Viejo (23-79 d.C.), la raíz *lentus* designaba lo flexible, lo no rígido, lo suave. Y en Cicerón (106-43 a.C.), lo apático o resistente al cambio. De esa raíz se nutrieron las lenguas romances y los significados antes mencionados se conservaron hasta la baja edad media sin variaciones sustantivas hasta que, hacia el 1300, la palabra *lent* comenzó a ser usada para hablar de la debilidad, la poca velocidad y la falta de valor para el combate. La lentitud, que originalmente describía cualidades de elementos naturales, se transformó en el contexto de las guerras religiosas en un concepto que designaba a aquellas personas carentes de valor, velocidad o fuerza para luchar contra los infieles (Vidal, 2020: 27-33).

Asimismo, en este contexto ocurrió una importante transformación del concepto y de sus opuestos en el orden de lo axiológico. Tal como lo muestra el autor, el pensamiento cristiano entendió la lentitud como una manifestación del pecado pereza puesto que, al ser el tiempo un don divino otorgado a la humanidad, despilfarrarlo constituía un acto condenable. Luego, derivado de esta aversión a la pereza/lentitud, se generó una actitud elogiosa hacia las dinámicas opuestas: el espíritu emprendedor y la vida productiva. Así, un concepto que en latín servía para designar principalmente cualidades del mundo mineral y vegetal, se resignificó en el medioevo para referir cualidades de los individuos.

En este marco el autor muestra cómo la lentitud se afianzó como categoría que nombraba y discriminaba al sujeto improductivo. Y cómo ello dio pie, a lo largo de los siglos XVI y XVII, a la creación de un amplio repertorio de tipologías sociales y culturales del *hombre lento* que sirvieron como contra-modelos del hombre moderno que se busca hacer emerger. En Europa el arquetipo del hombre lento e improductivo encarnó en el vagabundo, y en el mundo colonial en el indígena, el local, en quien la lentitud y la indolencia se presentaron además como cualidades innatas que era indispensable transformar mediante el trabajo redentor. Así, frente al sujeto de las colonias considerado como salvaje, perezoso, lento, inmoral e irrespetuoso, se configuró su opuesto virtuoso en la idea edificante de un hombre civilizado, rápido, eficaz, productivo, moral y respetuoso, en quien el trabajo aparece como virtud (Vidal, 2020: 35-75).

Hacia finales del siglo XVIII el autor identifica una nueva inflexión. De acuerdo a Vidal, en el contexto de la Revolución Industrial la velocidad y la lentitud adquirieron nuevos valores, y surgieron dispositivos que contribuyeron a la consolidación de un nuevo ritmo colectivo. A este respecto el autor explica en

el segundo capítulo cómo la máquina de vapor, la difusión del cronómetro y la mecanización de diversos procesos productivos marcaron nuevas pautas que, además de ampliar los márgenes de ganancia, desplazaron los ritmos de trabajo previamente definidos por la fuerza y en general por las capacidades humanas. Los efectos de estos nuevos *tempos* y modos de producción fueron profundos, y el ser humano dejó de ser el referente central, la medida de las cosas. La potencia comenzó a medirse en *caballos de fuerza* y el tiempo en segundos, minutos y horas. Y en lo sucesivo el hombre quedó sujeto a los ritmos de las máquinas tal como se observa en la clásica película de Charles Chaplin *Tiempos Modernos* de 1936, en donde éste queda reducido al papel de un autómatas reemplazable, un componente más en el extenso engranaje industrial (Vidal, 2020: 79-141).

En los capítulos 3 y 4 el autor explora otro aspecto de la lentitud. Si previamente se había abordado lo relativo a su genealogía y capacidad performativa para discriminar al otro, en estos capítulos se explora en cambio su puesta en práctica por diversos colectivos para resistir la explotación y abrir espacios que permitieron el florecimiento de otros ritmos de vida. En este sentido, el autor cuenta cómo a finales del siglo XIX, tanto en contextos agrarios como industriales, se registraron luchas contra los ritmos de trabajo impuestos por la mecanización que lejos de aligerar el trabajo había acelerado su intensidad sin generar compensaciones proporcionales o mejores niveles de vida para los trabajadores. En ese contexto, el autor observa el surgimiento de múltiples y profundas reflexiones sobre el derecho al ocio y la pereza, y la falacia del trabajo entendido como virtud (Stevenson, 1877; Lafargue, 1880; Pansaers, 1921; Malevicht, 1921; Russell, 1935).

Asimismo, el texto documenta el surgimiento de juegos, sonidos y bailes festivos en los puertos brasileños y estadounidenses, mediante los que los estibadores y otros trabajadores subvertían los tiempos y ritmos hegemónicos. De acuerdo a Vidal, estos elementos creaban un *impasse* en las pesadas jornadas de trabajo, y abrían una grieta para el ocio y el placer; una liberación momentánea del cuerpo y el alma mediante la fiesta. Formas de resistencia como las descritas por Scott que permitían los subordinados un margen de subversión y autoafirmación (Scott, 2004). Por ello, buscando garantizar los ritmos de la modernidad, las autoridades perseguían estas manifestaciones. Y como botón de muestra el autor consigna que a inicios del siglo XX el 60% de las detenciones registradas en el puerto de Río de Janeiro estuvieron justamente relacionadas con la vagancia, el consumo de alcohol y los juegos.

Por último, el texto dedica algunas páginas a las nuevas expresiones de la lentitud y los actores que la encarnan en el mundo contemporáneo. De los migrantes a los trabajadores urbanos precarizados, pasando por las mujeres y los *chalecos amarillos* que se movilizaron contra el gobierno francés en 2019, el autor explora las formas de exclusión que generan los nuevos ritmos de trabajo creados por la economía digital y las nuevas dinámicas urbanas e industriales. A este respecto conviene mencionar que, a diferencia de lo que ocurre con los otros periodos y procesos analizados en el texto, el lector extraña en esta sección una mayor extensión y profundidad en el tratamiento y análisis de estos casos. Sin embargo, es importante reconocer las interesantes reflexiones que se plantean sobre las formas de resistencia que han surgido frente a los nuevos ritmos productivos impuestos por el capitalismo en su etapa neoliberal, y que dan cuenta la activa búsqueda de alternativas que frente a esta problemática se pueden observar a nivel global.

Para concluir la reseña me parece importante mencionar el valor del texto reseñado en el marco de la actual crisis que vive la humanidad. Como señalamos al inicio, la velocidad se ha convertido en un valor omnipresente y ha creado una dictadura de la inmediatez cuyos graves efectos son inocultables. En este contexto son ya muchas las voces que han alertado sobre la proximidad de un colapso ecológico resultado del cambio climático, y sobre la urgente necesidad de acelerar la transición energética para limitar el calentamiento global. El consenso a este respecto es prácticamente unánime y los acuerdos de París de 2015 (COP21) son un claro ejemplo. Sin embargo, la complejidad de la crisis que enfrentamos es de tal magnitud que, si bien la transición energética es indispensable, no deja de ser insuficiente para resolver los múltiples problemas que se nos presentan en este momento. Por ello es que los esfuerzos no sólo deben concentrarse en lograr cambiar la matriz energética global, sino también las formas de producción y consumo. Como lo han señalado Toledo y Leff entre otros, para ser efectivo y asegurar la continuidad de la vida humana en la tierra, el cambio deberá ser civilizatorio, y por ello es que replantearnos nuestra relación con el tiempo resulta fundamental (Leff, 2004; Toledo y Barrera-Bassols, 2008). En este sentido el libro *Les hommes lents* constituye una valiosa referencia por cuanto su perspectiva histórica nos ayuda a entender y desmontar los prejuicios que orbitan en torno a la velocidad y la lentitud, y a entender los usos políticos que se les dio a lo largo de la historia. Además, el libro abona al debate sobre los

modos de existencia, y nos esboza otros ritmos y concepciones del tiempo posibles que contribuyen a repensar los nuestros actuales.

Quetzal Argueta Prado

École des Hautes Études en Sciences Sociales, de París

Correo electrónico: quetzalargueta@gmail.com

Bibliografía

Byung-Chul, Han

(2012) *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder.

Illich, Ivan

(1974) *Energía y equidad*, Barcelona, Barral Editores.

Lafargue, Paul

(1880) *El derecho a la pereza* [2015 ed.], Paris, Grupo Editorial Tomo.

Leff, Enrique

(2004) *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*, México, Siglo XXI.

Malevicht, Kasimir Serinovitch

(1921) *La paresse comme vérité effective de l'homme* [1994 ed.], Paris, Allia.

Pansaers, Clément

(1921) *L'apologie de la paresse* [1996 ed.], Paris, Allia.

Russell, Bertrand

(1935) *In praise of idleness and other essays*, 2004, ed. London, Routledge.

Scott, James

(2004) *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México, Ediciones Era.

Stevenson, Robert Louis

(1877) *An apology for idlers* [2009 ed.], London, Penguin.

Toledo, Victor Manuel et Narciso Barrera-Bassols

(2008) *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Barcelona, Icaria.

Vidal, Laurent

(2020) *Les hommes lents. Résister à la modernité XV^e-XX^e siècle*, Paris, Flammarion.

Virilio, Paul

(1977) *Speed and politics*, 2006^e éd. Los Angeles, Semiotext(e).



Antropología Americana

Es la continuación del *Boletín de Antropología Americana*, título que llevó por 35 años. *Antropología Americana* es una revista semestral que inicia su publicación en el año 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.



Norma Editoriales

Es necesario que los autores interesados en publicar en la revista de *Antropología Americana* del Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH), estén registrados de forma correcta en el portal de Revistas Científicas: <https://revistasipgh.org/>, para disponer de un nombre de usuario y una contraseña personal.

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, correo electrónico, ORCID y autorización expresa para publicar su dirección institucional y la de correo electrónico.

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 el idioma que esté redactado el artículo, el cual debe permitir al lector tener una idea de la importancia y campo que abarca el artículo.

El resumen deberá presentarse en un segundo idioma (en inglés para artículos en español, portugués o francés), al igual que el título del artículo y las palabras clave.

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

Cuadros, gráficas y fotografías, deberán anexarse por separado debidamente numerados y explicitando el lugar que ocupan en el cuerpo del texto. Las imágenes debe-

rán estar en formato .jpg o .png, con una resolución mínima de 300 dpi/ppp (o superior de acuerdo con el tamaño de la figura) sin compresión y a color.

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, 2011, Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, pp. 79-96.

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

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.

Editora: Dra. Cristina Oehmichen Bazán
Instituto de Investigaciones Antropológicas,
Universidad Nacional autónoma de México (UNAM)
Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán
04510 Ciudad de México, México
Teléfono: (+52-55) 5622-9535
Correos electrónicos: antropologia.americana@ipgh.org,
antropologia.americana@gmail.com
<https://revistasipgh.org/index.php/anam>





Función editorial del Instituto Panamericano de Geografía e Historia

El IPGH publica seis revistas disponibles en versión impresa y digital, distribuidas desde la Secretaría General, estas son:

Revista Cartográfica, Revista Geográfica, Revista Geofísica, Revista de Historia de América, Antropología Americana y Revista de Arqueología Americana

Se invita a todos los investigadores y profesionales de las áreas de interés del IPGH: cartografía, geografía, historia, geofísica y ciencias afines, a que presenten trabajos de investigación para que sean publicados en nuestras revistas científicas

Mayor información:

Departamento de Publicaciones
Instituto Panamericano de Geografía e Historia
Ex Arzobispado 29, Colonia Observatorio, 11860 Ciudad de México, México
Tels.: (+52-55) 5277-5888 / 5515-1910
Correo electrónico: publicaciones@ipgh.org



Edición del
Instituto Panamericano de Geografía e Historia,
realizada en su
Departamento de Publicaciones
Ex-arzobispado núm. 29, Colonia Observatorio
11860, Ciudad de México, México
Teléfonos (52-55) 5277-5791, 5277-5888
publicaciones@ipgh.org

2020

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

EL IPGH, SUS FUNCIONES Y SU ORGANIZACIÓN

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	(Costa Rica)
Geografía	(Estados Unidos de América)
Historia	(México)
Geofísica	(Ecuador)

- 4) Reunión de Autoridades
- 5) Secretaría General (México, D.F., México)

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

LAS MUJERES BRIBRI DE STRIBRAWPA, COSTA RICA:

EMPODERAMIENTO POR MEDIO DEL TURISMO COMUNITARIO

ERNEST CAÑADA

DISCRIMINACIÓN ÉTNICA EN PERSONAS MAYORES EN EL MUNICIPIO TURÍSTICO DE TULUM, QUINTANA ROO, MÉXICO

GRACIELA VÁZQUEZ FLORES

VÍCTOR CANTERO FLORES

LIBERTAD DÍAZ MOLINA

EL ESPACIO ÉTNICO. EXPRESIONES ESPACIALES DE LA IDENTIDAD ÉTNICA ENTRE COLECTIVOS TEENEK VERACRUZANOS, MÉXICO

ANATH ARIEL DE VIDAS

MODERNIDAD Y TRANSMODERNIDAD: RELIGIÓN EVANGÉLICA ENTRE ANDINOS Y MESOAMERICANOS EN LIMA, PERÚ, Y LA CIUDAD DE MÉXICO

Hedilberto Aguilar de la Cruz

AUDRE LORDE Y PATRICIA HILL COLLINS. APORTACIONES PARA ENTENDER EL BLACK FEMINISM, EL RACISMO Y SU IMBRICACIÓN CON OTRAS OPRESIONES

INÉS ARGUETA PÉREZ-CORONADO

POBLAMIENTO TEMPRANO EN BAJA CALIFORNIA. VARIACIÓN CRANEOFACIAL EN RESTOS HUMANOS DEL SITIO LA PUNTA, CAÑADA DEL ÁGUILA, MÉXICO

CARLOS SERRANO SÁNCHEZ

ROCÍO HERNÁNDEZ FLORES

REGISTRO DE ENTIERROS HUMANOS MÚLTIPLES PARA EL HOLOCENO MEDIO (6 500-3 000 AÑOS AP) EN LA QUEBRADA DE AMAICHA, TUCUMÁN, ARGENTINA

JULIÁN P. GÓMEZ AUGIER

MARIO A. CARIA

RESEÑAS

SCHEURMANN, ERICH (COMP.), Z

EMILIO NUDELMAN CRUZ

VIDAL, LAURENT, LES HOMMES LENTS. RÉSISTER À LA MODERNITÉ XV-XX SIÈCLE

QUETZAL ARGUETA PRADO